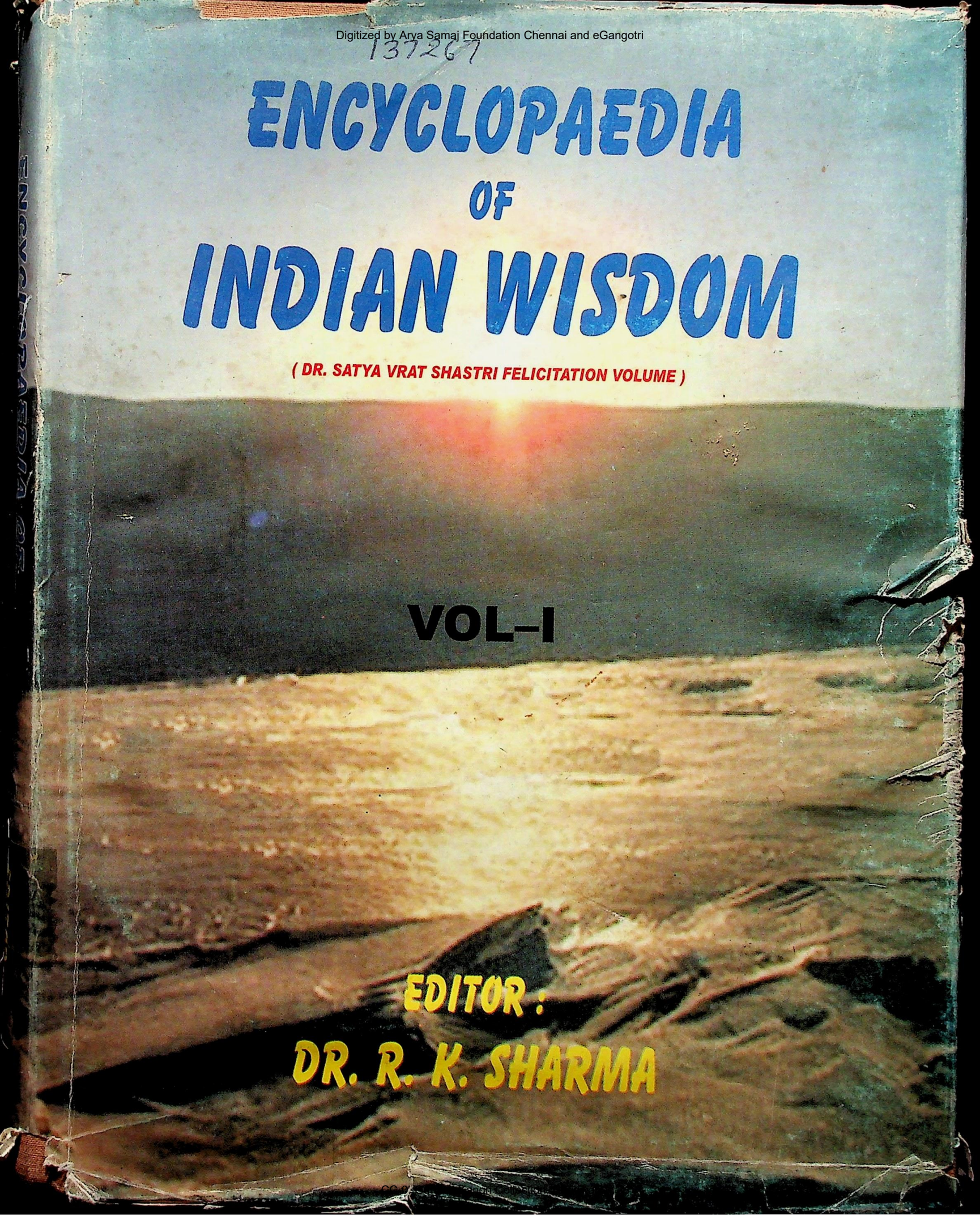
Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

137267

ENCYCLOPAEDIA OF INDIAN WISDOM

(DR. SATYA VRAT SHASTRI FELICITATION VOLUME)



VOL–I

EDITOR :

DR. R. K. SHARMA

CC-0. Panini Kanya Maha Vidyalaya Collection.

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

R
.003
A-E.1
137267

गुरुकुल कांगड़ी विश्वविद्यालय
इस पुस्तक के ऊपर कोई निशान आदि
न लगायें।

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

R
181.003
SHA-E.1

पुस्तकालय

गुरुकुल कांगड़ी विश्वविद्यालय, हरिद्वार

137267

वर्ग संख्या..... आगत संख्या.....

पुस्तक विवरण की तिथि नीचे अंकित है। इस तिथि सहित ३० वें दिन यह पुस्तक पुस्तकालय में वापस आ जानी चाहिए अन्यथा ५० पैसे प्रति दिन के हिसाब से विलम्ब दण्ड लगेगा।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar.

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ENCYCLOPAEDIA OF INDIAN WISDOM

PROF. SATYA VRAT SHASTRI FELICITATION VOLUME

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ENCYCLOPAEDIA OF INDIAN WISDOM

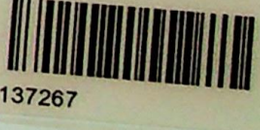
PROF. SATYA VRAT SHASTRI FELICITATION VOLUME

VOLUME I

137267

Editor

Prof. RAMKARAN SHARMA



137267

BHARATIYA VIDYA PRAKASHAN
DELHI **VARANASI**
(INDIA)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Publisher :
BHARATIYA VIDYA PRAKASHAN
1, UB Jawahar Nagar,
Bungalow Road, Delhi - 110007
Phone : (011) 23851570

P.B. No. 1108, Kauchari Gali, Varanasi - 221001
Phone : (0542) 2392376

Edition : 2005

ISBN No. : 81-217-0183-X (Vol. I)
ISBN No. : 81-217-0185-6 (*Set*)
Price : Rs. 4000/- (Vol. I & II)

R
181.003
SHA-E.1

Price : 2000/-

Lasertypesetting by :
Twinkle Graphics, Delhi-88.

Printed at :
R.K. Offset, Naveen Shahadra, Delhi.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Naivedyam

Mahāmahopādhyāya Professor Dr. Satya Vrat Shastri—the very name carries with it a long history of dedicated unique and superb services to Sanskrit and Indological studies in all their aspects including qualitatively and quantitatively rich outstanding creative and critical contributions of international repute. He is the recipient of the highest Honour from the President of India and fifty-two other prestigious national and international awards and has aptly been described in the Citation at the time of the comferment of the Doctorate Honoris Causa by the Silpakorn University, Bangkok as the 'living legend in the field of Sanskrit'.

It is quite in the fitness of things that his students, colleagues and friends should have thought of bringing out a Felicitation Volume in his honour as mark of their respect, love and gratefulness for him and his distinct and continuous contributions to the varied areas of Sanskrit studies.

I have no words to express my gratitude to the Dr. Satya Vrat Shastri Felicitation Committee for favour of their naming me as the editor of this volume of 'diversified unity and unified diversities.' I could not but gladly accept this privilege, despite my shortcomings and other limitations. On behalf of the Felicitation Committee as well as on my personal behalf I seek Lord Punarvasus' blessings for a happy, healthy and prosperous long life for my friend Satya Vrat ji:

सत्यव्रतं सुमनसं
श्रद्धासुमनस इमाः सुरमयन्तु।
आमोदैर्विविधरसैः
समाः शतं तन्वतामुष्य मुदः॥

137267

It is heartening to note that this volume is enormously rich in the invaluable scholarly articles by distinguished authors from all over India and abroad transcending all regional boundaries. Besides, all the major areas of Sanskritic and Indological research are well represented here. I take this opportunity to convey my grateful thanks to all the learned authors representing various areas of research for their kind, affectionate intellectual favour. These connoisseurs, in fact, come under a very special 'sudurlabha' category of Bhāsa:

गुणानां वा विशालानां सत्काराणां च नित्यशः।
कर्त्तारः सुलभा लोके विज्ञातारस्तु दुर्लभाः॥

The volume is divided into two parts, one comprising (*i*) tributes to Prof. Satya Vrat in prose and verse, mostly in verse, (*ii*) record of reminiscences of association with him of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

his friends, students, colleagues and admirers and (*iii*) critiques on his creative writings and the other comprising research articles on the following subjects :

1. Prof. Satya Vrat Shastri : Tributes Reminiscences and Assessment
2. Veda
3. Dharmaśāstra and Arthaśāstra
4. Grammar and Linguistics
5. Epics and Purāṇas
6. Poetics and Classical and Modern Sanskrit Literature
7. Philosophy and Religion
8. Buddhism
9. Ethics and Morality
10. History and Culture
11. Architecture
12. Technical Sciences and Fine Arts
13. Miscellaneous
14. Prof. Satya Vrat Shastri : Life in Pictures

Limitations of space and time do not permit me to comment on the articles presented in this volume or to name all the learned contributors.

The Volume is trilingual. Sanskrit, Hindi and English are the vehicles of intellectual or sentimental expression in this volume. Barring Section I where Sanskrit tops the list, majority of articles are in English.

A work of such a magnitude could evidently not have been accomplished without the active help and cooperation of a number of friends. I have been ably assisted in seeing through the work by Shri J.L. Gupta who read through the proofs. Others who rendered invaluable help in seeing through the work include Dr. Jiya Lal Kamboj, Dr. Shashiprabha Kumar, Dr. Patanjali Kumar Bhatia, Dr. Kanta Bhatia, Dr. Pravin Pralayankar, Dr. Asha Rani Goswami, Dr. Sushma Kulshreshtha and Dr. Abha Kulshreshtha.

Due to its enormous size and other various reasons it has taken inordinately long for the Volume to come out. In the meantime some of our very valued authors have passed away. I had to preposition with a heavy heart the word 'late' to their names.

A galaxy of scholars from all parts of the globe have joined together in this volume to pay their tribute in the form of delightful poems, the reminiscenses, sweet and pleasant and incisive and penetrating studies in ancient Indian lore. The volume is a bouquet of flowers of different hues and scents which the scholarly community is offering him.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

I have great pleasure in presenting thisto learned readers, who, I hope, will enjoy its 'diversified unity and unified diversities'.

M/s Bharatiya Vidya Prakashan are to be specially congratulated but for whose continuous personnel painstaking interest, this volume would not have seen the light of the day on time. 'punas'ca bhūyo' pi namo namaste'!

To my esteemed friend Satya Vrat Ji, to the members of the Felicitation Committee and to all the learned contributors and readers I wish :

शतं जीवन्तु वर्षाणि सर्वे 'सत्यव्रता' बुधाः।
भुञ्जाना जीवनेऽश्रान्तं पुरुषार्थचतुष्टयम्॥

–RAM KARAN SHARMA

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Publisher's Note

For the past several years when Prof. Satya Vrat would visit our office, we would broach the topic of bringing out a Felicitation Volume in his honour to mark his massive contribution to Sanskrit and Indology. All our pleadings with him on this behalf met with either studied silence or a flicker of a smile or an evasive response at best till one day he came to our office with his scholar wife who proved to be the real catch for us. She readily agreed to the proposal and that was the signal for us to go ahead, the signal we had been waiting for all the while. We plunged into the task right away. Our request to Prof. R.K. Sharma to be the Volume's Chief Editor met with instant approval. So was our request to other scholars to be Patrons and members of the Board of Advisers. This accomplished, we approached scholars for their valuable contributions. It is a measure of the immense popularity of the savant in whose honour we are bringing out the volume that our very first request for write-ups met with ready response. *In an overwhelmingly large number of cases we did not have to follow up with reminders.* The write-ups started pouring in. With 225 of them touching practically every aspect of Indology, the volume has turned into a veritable mine of information.

Our thoughts once again go back to Dr. Mrs. Usha Satyavrat, the recipient of President of India Certificate of Honour in Sanskrit of 2002 who came forward to undertaking to persuade her diffident and publicity shy husband to agree to the proposal. But for her the present venture would just have remained a pious wish.

–KISHAR CHAND JAIN
Proprietor
BHARATIYA VIDYA PRAKASHAN

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CONTENTS

Naivedyam (*v*)

Publisher's Note 1

VOLUME I

PROF. SATYA VRAT SHASTRI

Tributes Reminiscences and Assessment

मङ्गलकामना 27
अग्निहोत्री प्रभुदयालुः, भोपाल, भारत

श्रीसत्यव्रतशास्त्रिप्रशस्तिः 27
पञ्चमुखी वादिराजाचार्यः, नई दिल्ली, भारत

बुधरमणसत्यव्रतकथा 27
रामकृष्णशर्मा, हरिद्वार, भारत

भुवि लसतु सत्यव्रतबुधः 28
पूज्यपाद जगद्गुरु रामानन्दाचार्यः स्वामी रामभद्राचार्यः, चित्रकूट, भारत

स्मेराननो वैदुष्यसूर्यः 30
कृष्णलालः, दिल्ली, भारत

सुहृद्वराय स्वस्ति 31
प्रभाकर नारायण कवठेकरः, इन्दौर, भारत

सुवर्ण-मुक्ता-हारः 32
नारायण शास्त्री काङ्करः, जयपुर, भारत

महाकविसत्यव्रता जयन्ति 34
इन्द्रमोहनसिंहः, पटियाला, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रतमहाभाग सादरं भवते नमः 35
देवीप्रसाद खरवंडीकरः, अहमदनगर, भारत

सादरमभिनन्दयामः 36
प्राणगोपाल आचार्यः, वृन्दावन, भारत

पद्यमाला 37
मुरारिलालचतुर्वेदी, मथुरा, भारत

वाक्प्रसूनाञ्जलिः 38
रामकृपाल त्रिपाठी, वृन्दावन, भारत

सत्यव्रताष्टकम् 39
आचार्यदिगम्बरमहापात्रः, राउरकेला, भारत

आचार्यवर! त्वामभिनन्दयामि 40
आचार्यरामकिशोरमिश्रः, खेकड़ा (बागपत), भारत

साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि 41
आचार्यरामकिशोरमिश्रः, खेकड़ा (बागपत), भारत

श्रीसत्यव्रतसप्तदशकम् 42
आचार्यरामकिशोरमिश्रः, खेकड़ा (बागपत), भारत

सप्तकं सत्याभिनन्दकम् 44
नरदेवशास्त्री, शिमला, भारत

शास्त्रिणः सत्यव्रताः 45
हर्षदेव माधवः, अहमदाबाद, भारत

श्रीसत्यव्रतसप्तकम् 46
अभिराज राजेन्द्रमिश्रः, वाराणसी, भारत

वन्दामहे श्रद्धया 47
ओम्प्रकाश पाण्डेयः, उज्जैन, भारत

षट्पञ्चास्यम् 48
वागीशशास्त्री, वाराणसी, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वन्द्यो विपश्चिद्वरः 49
(स्वर्गीय) विधाता मिश्रः, दरभंगा, भारत

सत्यव्रतस्य महिमा दिक्षु सर्वासु दीप्यते 50
नलिनी शुक्ला, कानपुर, भारत

मङ्गलदलानि 51
आद्याचरणझा, पटना, भारत

अभिनन्दनम् 52
उमारमणझा, लखनऊ, भारत

श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं सम्पूजयामो वयम् 53
रामाशीषपाण्डेयः, रांची, भारत

सत्यव्रतः संस्कृतशास्त्रसिन्धुः 55
धर्मदत्त चतुर्वेदी, सारनाथ, वाराणसी, भारत

सत्यव्रताभिनन्दनम् 56
एस् रङ्गनाथः, बैंगलौर, भारत

श्रीसत्यव्रताष्टादशी 58
रमाकान्त शुक्लः, नई दिल्ली, भारत

सत्यव्रताष्टपदी 59
रामकरण शर्मा, दिल्ली, भारत

An Eminent Scholar and Friend : An Appraisal 60
Oscar Botto, Torino, ITALY

Dr. Satya Vrat Shastri : An Appreciation 61
P.L. Bhargava, Toronto, CANADA

Professor Satya Vrat Shastri : The Refined Humane Gentleman 62
D. Prithipaul, Edmonton, CANADA

Professor Satya Vrat Shastri : An Appreciation 64
Visudh Busyakul, Bangkok, THAILAND

Dr. Satya Vrat Shastri : The Man and the Scholar 67
Kanta Bhatia, New Delhi, INDIA

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एक अन्तरंग व्यक्तित्व : डॉ. सत्यव्रत शास्त्री 76
जयपाल विद्यालंकार, दिल्ली, भारत

कुछ संस्मरण : प्रोफेसर डॉ. सत्यव्रत सम्बन्धित 78
रामनयन तिवारी, दिल्ली, भारत

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री : कतिपय संस्मरण 79
देवदत्त *भट्टि*, मलेरकोटला, भारत

आचार्य सत्यव्रत के कुछ संस्मरण 82
(स्वर्गीय) जगन्नाथ विद्यालङ्कार, नई दिल्ली, भारत

डॉ. सत्यव्रत : मेरा मित्र 84
सत्यदेव चौधरी, दिल्ली, भारत

पद्मश्री प्रो. सत्यव्रत शास्त्री 88
सत्यदेव चौधरी, दिल्ली, भारत

एक बहु-आयामी व्यक्तित्व 96
शिवप्रसाद भारद्वाज, देहरादून, भारत

सतां सद्भिः सङ्गः कथमपि हि पुण्येन भवति 99
आचार्य केशव शर्मा, शिमला, भारत

एक प्रेरक व्यक्तित्व : आचार्य सत्यव्रत शास्त्री 101
रघुवीर वेदालंकार, दिल्ली, भारत

बहुमुखी प्रतिभा के धनी पद्मश्री प्रो. सत्यव्रत जी 103
दिलीप वेदालङ्कार, शिकागो, अमेरिका

ओरियन्टल कॉलेज लाहौर की अविस्मरणीय स्मृति 104
ऋषि केशवानन्द, हरिद्वार, भारत

डॉ. सत्यव्रत का जीवन दर्शन 106
कमल आनन्द, दिल्ली, भारत

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री से एक भेंटवार्ता 123
शशिप्रभा कुमार, नई दिल्ली, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

साक्षात्कार: 126
मिथिलेशकुमारी मिश्रा, पटना, भारत

प्रो० सत्यव्रत शास्त्री जी से साक्षात्कार 130
आनन्द कुमार श्रीवास्तव, इलाहाबाद, भारत

Review of Prof. Satya Vrat Shastri's Creative Works

श्रीबोधिसत्त्वचरितसमीक्षा 137
रहसविहारी द्विवेदी, जबलपुर, भारत

प्रो. सत्यव्रतशास्त्रिकृतं श्रीबोधिसत्त्वचरितम् 143
प्रभुनाथ द्विवेदी, वाराणसी, भारत

श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितसमीक्षणम् 158
ओम्प्रकाशसारस्वत:, शिमला, भारत

Indirā-Gāndhī-Caritam : A Critique 161
J. Vekerdi, Budapest, HUNGARY

इन्दिरागान्धीचरितम् 166
नरदेव शास्त्री, शिमला, भारत

थाइदेशविलाससमीक्षणम् 171
ब्रजकिशोरनायक:, पुरी, भारत

देशोऽतिरम्यो भुवि थाइलैण्ड: : थाइदेशविलाससमीक्षा 173
श्रीकृष्णशर्मा, कुरुक्षेत्र, भारत

भारतशर्मण्यदेशयोर्दृढा भवेन्मैत्री 175
कृष्णलाल:, दिल्ली, भारत

डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिणोऽक्षय्यं कीर्तिसुमं श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम् 178
(स्वर्गीय) गङ्गाधर भट्ट:, जयपुर, भारत

कविश्रीसत्यव्रतशास्त्रिणा विरचितम् 'पत्रकाव्यम्' 184
मधुसूदनव्यास:, शामलूजी (गुजरात), भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिभिर्विरचितस्य पत्रकाव्यस्यावलोकनम् 186
सूर्यमणिरथः, पुरी, भारत

सत्यव्रतशास्त्रिणाम् अप्रकाशितानां पद्यमयानां संस्कृतपत्राणाम् अनुशीलनम् 198
चन्द्रभूषणझाः, दिल्ली, भारत

Veda

Sajanīya-Sūkta (RV. 2.12) : Some Remarks on Its Genesis 213
S.G. Kantawala, Vadodara, INDIA

Vaṣaṭ, vāṭ, veṭ : A New Etymological Account 217
Hans Henrick Hock, Illinois, U.S.A.

The Svadhā in the *Ṛgveda* 227
P.N. Kawthekar, Indore, INDIA

Ṛgvedic Aditi and Uṣas as the Forerunner of Durgā 230
Pushpendra Kumar, Delhi, INDIA

Water in the Ṛgveda 236
Marja Ludwika Jarocka, Mexico D.F., MEXICO

'Sahasraṁ Śatam' in the *Ṛgveda* 245
J.L. Kamboj, Delhi, INDIA

Womanhood as Reflected in Uṣas Hymns of the Veda 251
Usha Choudhuri, Delhi, INDIA

Brahmā Priest 259
T.N. Dharmadhikari, Pune, INDIA

वेदार्थनिर्णय में स्वरज्ञान की भूमिका 265
भीमसिंह, कुरुक्षेत्र, भारत

मृत्युञ्जयमन्त्ररचयिता वैदिककविर्वसिष्ठः 280
रामकिशोर मिश्रः, खेकड़ा (बागपत), भारत

Management Principles in the Organization of Sacrifices 284
C. Rajendran, Calicut, INDIA

वैदिक नामपदों का अर्थ विवेचन 289
रघुवीर वेदालंकार, दिल्ली, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vedic Verses Employed in Navagraha Worship 293
C.L. Prabhakar, Bangalore, INDIA

On Nirukta : Semantical Studies of Pāṇinian Roots
with Special Reference to *Atharvaveda* 301
BPT Vagish Shastri, Varanasi, INDIA

The *Nirukta* and the Adhyātma-School of Vedic Interpretation 303
Maan Singh, Roorkie, INDIA

Vedic Tradition : Symbol of Indianness 313
Dipak Ghosh, Kolkata, INDIA

The Tradition of Child-Marriage : A Vedic Retrospect 318
Banamali Biswal, Allahabad, INDIA

Democratic Assemblies in the Vedic Era 326
Shashi Tiwari, Delhi, INDIA

No evānyatraitasmāt : Revisiting *Chāndogyopaniṣad* VIII.11.3 334
Radu Bercea, Bucharest, ROMANIA

Vicissitudes of Vedic Ritual 340
G.V. Thite, Pune, INDIA

A Practice of Divination Common to Romanian and Vedic Tradition 348
Julieta Moleanu, Oradea, ROMANIA

Dharamaśāstra and Arthaśāstra

Business and Commerce According to *Yājñavalkya* 355
E.R. Rama Bai, Chennai, INDIA

Weltanschaung of Yājñavalkya 361
Maitreyee Rangnekar Deshpande, Pune, INDIA

Child Adoption and Dharmaśāstra 367
C.K. Shukla, Ranchi, INDIA

दायभाग की परम्परा और महिलाएँ 374
ऊर्मिला श्रीवास्तव, इलाहाबाद, भारत

कौटिलीयार्थशास्त्रेऽर्थचिन्तनम् 380
यज्ञवीर दहिया, रोहतक, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Kauṭilya on Geology 385
A.C. Sarangi, Puri, INDIA

About Dharmasthas, and their Jurisdiction in *Arthaśāstra* of Kauṭilya 390
Irma Piovano, Torino, ITALY

Some Observations on the Expansion of Values in Cāṇakya Tradition in Tibet 400
Satya Pal Narang, Pondicherry, INDIA

Some Basic Facts Relating to the *Rāmāyaṇa* 410
Ramashraya Sharma, Delhi, INDIA

वैदिक विवाह संस्कार 427
कान्ता भाटिया, नई दिल्ली, भारत

Grammar and Linguistics

On Pānini's Rule 'Shahayukte-Apradhāne' 439
Brahmachari Surendra Kumar, Shimla, INDIA

The word 'pavitra' and the rules 'Puvaḥsaṅjñāyāṁ' (Pāṇini 3.2.185) and 'Kartari carṣi devatayoḥ (Pāṇini 3.2.186)' 446
A.N. Pandey, Varanasi, INDIA

A Note on the Pāṇini-Sūtra Ṅī-āp-Prātipadikāt 450
S. Revathy, Chennai, INDIA

पाणिनीयसूत्रक्रमे प्रक्रियाक्रमोऽस्ति न वा? 457
कमलेशकुमार चौकसी, अहमदाबाद, भारत

यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम् 462
धनुर्धर झा, दरभंगा, भारत

शब्दार्थ-सम्बन्धविचारः 465
अग्निहोत्री प्रभुदयालुः, भोपाल, भारत

पाणिनीयव्याकरणेऽर्थतत्त्वं सम्भाषणसन्दर्भश्च 472
वसन्तकुमारो भट्टः, अहमदाबाद, भारत

भोजविरचित सरस्वतीकण्ठाभरण : *एक समीक्षात्मक अध्ययन* 476
पतञ्जलि कुमार भाटिया, दिल्ली, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

परार्थाभिधानं वृत्तिः 490
श्रीकृष्ण शर्मा, जोधपुर, भारत

श्रीहरिनामामृतव्याकरण-श्रीविष्णुसहस्रनामग्रन्थयोः हरिनाम्नामर्थतत्त्वदृष्ट्या तुलनात्मकमध्ययनम् 496
राधामाधवदाशः, भुवनेश्वर, भारत

संस्कृतव्याकरणशास्त्रं प्रति उत्कलीयानां योगदानम् 502
किशोरचन्द्रपाढी, पुरी, भारत

Theories of Language : Pāṇini and Chomsky 509
Avanindra Kumar, Delhi, INDIA

Language Economy : 'Short(ened)' case-endings in Indo-Āryan 513
Thomas Oberlies, Frieburg, GERMANY

A Linguistic Note on the Polynymic Interpretation of the Vedic Language 516
Mahavir, New Delhi, INDIA

Interaction Between Sanskrit and Tamil 519
(Late) N. Gangadharan, Chennai, INDIA

Epics and Purāṇas

वाल्मीकि-रामायणस्य काण्ड-सर्ग-श्लोकानां विवेचनम् 527
जयमन्त मिश्रः, दरभंगा, भारत

Rāmāyaṇa : National Epic of Indonesia 536
V. Suryanarayan, Chennai, INDIA

The Function and Role of the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* in Javanese Society 541
Budya Pradipta, Jakarta, INDONESIA

शूर्पणखा-विरूपण का औचित्यानौचित्य 545
मञ्जुला सहदेव, पटियाला, भारत

Rāma as an 'Ideal Ruler' 552
Mohammad Israil Khan, Ghaziabad, INDIA

A *jalāñjali* for the Critical Edition of the *Mahābhārata*? 563
Albrecht Wezler, Hamburg, GERMANY

Mahābhārata : Its Relevance to Modern Times 574
Sitanath Goswami, Kolkata, INDIA

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Contrasting Ideologies in the Nārāyaṇīyaparvan 581
Greg Bailey, Bundoora (Victoria), AUSTRALIA

Interpretation of the Bhagavadgītā 6.2 607
G.B. Palsule, Pune, INDIA

Early Royal Dynasties in the Purāṇas, Epics and Classical Tradition 610
Mikhail D. Bukharin, Moscow, RUSSIA

Relevance of Purāṇas in Modern Age 630
S. Jena, Bhubaneswar, INDIA

Poetics and Classical and Modern Sanskrit Literatures

Ratnaśrījñāna 637
Sheldon Pollock, Chicago, U.S.A.

The Secret of Rasānubhūti or Art Experience 644
Tapasvi Nandi, Ahmedabad, INDIA

Rasāsvāda and Ideal Spectators 651
V.M. Kulkarni, Kolkata, INDIA

The Concepts of 'Rūpa' and 'Rasa' 656
Ramaranjan Mukherji, Kolkata, INDIA

Camatkāra as the Soul of Poetry 670
Uma Shankar Sharma 'Rishi', Patna, INDIA

Camatkāra as the Soul of Poetry 674
Hari Dutt Sharma, Allahabad, INDIA

Some Alaṅkāras Originally Discussed by Śobhākaramitra 678
R.P. Pankaja, Chennai, INDIA

Creative Excellence : Ancient Indian Approach 684
C. Panduranga Bhatta, Kolkata, INDIA

वल्लभदेवस्य कुमारसम्भवव्याख्या 696
बी. नरसिंहाचार्यः, हैदराबाद, भारत

Canto XII of the *Bhaṭṭikāvya* 700
Lidia Sudyka, Cracow, POLAND

अभिज्ञानशाकुन्तल में काम दशा परक श्लोक चतुष्टयी 712
उर्मिला श्रीवास्तव, इलाहाबाद, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मेघदूत में नायिकालङ्कार 717
आनन्द कुमार श्रीवास्तव, इलाहाबाद, भारत

'Heart Speaks to Heart'–Erotic to Cosmic 726
Keya Majumdar, Ranchi, INDIA

Bhavabhūti 738
Juan Miguel de Mora, Mexico, D.F., MEXICO

Saptasaṁdhāna Mahākāvya : A Critique 763
Satya Vrat Varma, Sri Ganganagar, INDIA

Early Historical Poems of Kerala 772
N.P. Unni, Thiruananthapuram, INDIA

Nīti and Subhāṣita Stanzas from Haribhaṭṭa's *Jātakamālā* 780
Michael Hahn, Marburg, GERMANY

वेणीसंहार नाटक में अङ्कित शकुन-अपशकुन 800
शुकदेव शर्मा, होशियारपुर, भारत

Study of Vikramorvaśīya in the Tagore Family 807
Satyanarayan Chakraborty, Kolkata, INDIA

संस्कृत नाटकों में समरसता 817
उर्मि भूषण गुप्ता, नई दिल्ली, भारत

Yaśobhūṣaṇa Tradition : A New Trend of Sanskrit Poetics 826
Prafulla K. Mishra, Bhubaneswar, INDIA

Good Sayings Falling on Critical Ears : Reflections on *Subhāṣitas* (Part 2) 839
Ashok Aklujkar, Vancour, CANADA

The Seed of Modernism in Classical Sanskrit Literature and Literary Criticism 849
Suparna Bandyopadhyay, Vardhaman, INDIA

Poetic Ingenuity in *Abhinavagītagovinda* with Special Reference to Subhāṣitas 852
Raghunath Panda, Bhubaneswar, INDIA

Sanskrit One Act Plays in Independent India 858
N.N. Mishra, New Delhi, INDIA

आधुनिकसंस्कृतनाटकेषु नारी 867
रामप्रतापो वेदालङ्कारः, जम्मू, भारत

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Modern Sanskrit Epics from Kerala 874
P.C. Devassia, Thiruananthapuram, INDIA

Ogeti Pariksit Sharma : A Modern Sanskrit Writer 878
P.G. Lalye, Pune, INDIA

Modern Sanskrit Drama as Seen by Dr. Satya Vrat Shastri 883
Pravin Pralayankar, Delhi, INDIA

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Prof. Satya Vrat Shastri : A Profile

Born on 29th September 1930, Prof. Satya Vrat Shastri had his early education under his father, a renowned scholar Shri Charu Deva Shastri. He received record marks in B.A. Hons. in Sanskrit and First Class First in M.A. in Sanskrit from the Punjab University, and won University medals. After doing his Ph.D. at the Banaras Hindu University he joined the University of Delhi, where during the forty years of his teaching career he has held important positions as the Head of the Department of Sanskrit and the Dean of the Faculty of Arts. He was also Vice-Chancellor of Shri Jagannath Sanskrit University, Puri, Orissa. He has the distinction of having been Visiting Professor in six Universities on three Continents, Chulalongkorn and Silpakorn Universities in Bangkok and Northeast Buddhist University, Nongkhai, Thailand; the University of Tubingen, Tubingen, Germany; the Catholic University, Leuven, Belgium and the University of Alberta, Edmonton, Canada. He has attended and chaired a number of national and international conferences and seminars and delivered more than a hundred lectures in Universities in Europe, North America, Southeast Asia and the Far East.

Prof. Shastri is the product of both the systems of Sanskrit learning, traditional and modern. After receiving his early education under his father, he had moved to Varanasi where he had the opportunity of studying with some of the stalwarts of the Century.

Both a creative and a critical writer, Prof. Satya Vrat Shastri has to his credit in creative writing in Sanskrit three Mahākāvyas of about a thousand stanzas each, each one of which has become a subject for research for the Ph.D. degree in some Indian University or the other, three Khaṇḍakāvyas, one Prabandhakāvya and one Patrakāvya and five works in critical writing including the pioneering one, *The Rāmāyaṇa—A Linguistic Study* and also one hundred and twenty research articles. He is the founding editor of two research journals, the *Indological Studies* and the *Śrījagannāthajyotih.*

Prof. Satya Vrat Shastri comes of a family, *the only one in the whole of India,* where all the three, the father, the son and the daughter-in-law, are the recipients of the President of India Certificate of Honour*, the Shiromani Sanskrit Sahityakar Award from the Govt. of Punjab and the Viśiṣṭa Saṁskṛta, Sāhitya Puraskāra from the Uttar Pradesh Sanskrit Academy Prof. Satya Vrat Shastri shares with his father.

The persevering efforts of Prof. Satya Vrat Shastri in enriching Sanskrit literature with his creative and critical works have paid him rich dividends. He is the recipient of fifty-two national and international awards, and is one of the most widely known of the Sanskritists outside India.

Prof. Satya Vrat Shastri is the subject matter of sixteen theses in Indian Universities out of which thirteen have already been approved for M.A., M.Phil., Ph.D. and D.Litt. degrees.

In the Citation for the Honorary Doctorate the Vice-Chancellor of the Silpakorn University, Bangkok had described him as a living legend in the field of Sanskrit.

* Dr. Mrs. Usha Satyavrat, wife of Dr. Satya Vrat Shastri is the most recent recepient of the Honour, having got it just this year, 2002, thus joining the illustrious father and son duo.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

1. Permanent Address	:	C–248, Defence Colony, New Delhi–110024.
2. Present Post	:	Honorary Professor, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi.
3. Posts Held Previously	:	(i) Pandit Manmohan Nath Dar Professor of Sanskrit, University of Delhi, Delhi from July 17, 1970 to September 19, 1995.
		(ii) Dean, Faculty of Arts, University of Delhi, from Nov. 13, 1975 to June 5, 1976 and July 15, 1980 to July 14, 1982.
		(iii) Visiting Professor of Indian Studies, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand from Oct. 7, 1977 to Nov. 2, 1979. Was teacher of Her Royal Highness Mahachakri Sirindhorn, the Princess of Thailand.
		(iv) Visiting Professor, University of Jodhpur, Jodhpur from March 15 to 31, 1980.
		(v) Guest Professor, University of Tubingen, Tubingen, Germany from Nov. 8, 1982 to July 31, 1983.
		(vi) Vice-Chancellor, Shri Jagannath Sanskrit University, Puri, Orissa from Feb. 23, 1983 to April 30, 1985.
		(vii) Guest Professor, Catholic University, Leuven, Belgium from Feb. 1 to May 31, 1985.
		(viii) Visiting Professor, Department of Religious Studies, University of Alberta, Edmonton, Canada, from March 15 to April 21, 1988.
		(ix) Visiting Professor of Sanskrit, Silpakorn University, Bangkok, Thailand, from November 30, 1988 to January 7, 1991.
4. Research	:	Concept of Time and Space in Vākyapadīya
5. Academic Distinctions	:	(i) Broke all previous records in B.A. (Hons.) Sanskrit and was awarded University Medal
		(ii) Stood first in M.A. (Sanskrit) and was awarded University Medal
		(iii) Got Govt. Scholarship in Matriculation.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

HONOURS AND AWARDS

On Śrīrāmakīrtimahākāvyam

1. Literary Award in Sanskrit from the Bharatiya Bhasha Parishad, Calcutta in 1992.
2. Indira Beharay Gold Medal from the Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Pune in 1992
3. Paṇḍitarāja Jagannātha Padya Racanā Puraskāra from the Delhi Sanskrit Academy, Delhi in 1993.
4. Kālidāsa Puraskāra from the Uttar Pradesh Sanskrit Academy, Lucknow in 1994.
5. Pandita Kshama Row Prize from the Row Dayal Trust, Bombay in 1994.
6. First All India Award from the Rajasthan Sanskrit Academy, Jaipur in 1995.
7. Vachaspati Puraskara from the K.K. Birla Foundation, New Delhi in 1995.
8. Dayawati Modi Vishva Sanskriti Sammāna from the Modi Kala Bharati, New Delhi in 1995.
9. All India Kālidāsa Puraskāra from the Madhya Pradesh Sanskrit Academy, Bhopal in 1997.
10. Ramakrishna Jaidayal Dalmia Shreevani Alankarana from RJ Dalmia Trust, New Delhi, in 2002.

On Overall Contribution

11. Sahitya Akademi Award in 1968.
12. Honour from Sahitya Kala Parishad, Delhi Administration in 1974.
13. Honour from Delhi Sikh Gurdwara Board in 1974.
14. Honour from Royal Nepal Academy, Kathmandu in 1979.
15. National Lecturer of U.G.C. in 1982–83.
16. President of India Certificate of Honour in Sanskrit in 1985.
17. Medallion of Honour from the Catholic University, Leuven, Belgium in 1985.
18. Shiromani Sanskrit Sahityakar Award from the Govt. of Punjab in 1985.
19. Viśiṣṭa Saṁskṛta Sāhitya Puraskāra from Uttar Pradesh Sanskrit Academy, Lucknow in 1988.
20. Gītā Ratna Award at IX International Gītā Conference, New Delhi in 1991.
21. Saṁskṛta Sevā Sammāna from the Delhi Sanskrit Academy, Delhi in 1992.
22. Fellowship of the International Institute of Indian Studies, Ottawa, Canada in 1993.
23. Honorary Doctorate from the Silpakorn University, Bangkok, Thailand on July 19, 1993.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

24. Honour: "Autorita Academiche Italiano Straniere," the Civil and Academic Authority of Italy for Foreigners from the Government of Italy in 1994.
25. Vāgdevībhūṣaṇa title from Vāṅmaya-vimarśa, Delhi, 1994.
26. Kālidāsa Award from the International Institute of Indian Studies, Ottawa, Canada in 1994.
27. Deva-vāṇī-ratna Honour from Devavāṇī Parishad, New Delhi 1994.
28. Special Award from Centro Pimontese di Studi Sui Medio ed Estremo Oriente (CESMEO), Torino, Italy in 1995.
29. Honour from the Gadja Madah University, Yogyakarta, Indonesia in 1995.
30. Selected Śāstra Cūḍāmaṇi Scholar by Rashtriya Sanskrit Sansthan (National Institute of Sanskrit, Government of India) in 1996.
31. Mānasa Sammāna from the Tulasi Manas Pratishthan and Tulasi Academy, Madhya Pradesh, Bhopal in 1997.
32. Royal Decoration "Most Admirable Order of the Direk Gunabhorn" from His Majesty the King of Thailand in 1997.
33. Honour from the Govt. of Maharashtra in 1998.
34. Degree of Mahamahopadhyaya, Honoris Causa, from Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha (Deemed University), Tirupati in 1999.
35. Padma Shri from Govt. of India in 1999.
36. Honour from Kurukshetra University, Kurukshetra in 1999.
37. Honour from Delhi Sanskrit Academy, Delhi in 1999.
38. Degree of Vidyavachaspati, Honoris Causa, from Gurukul Mahavidyalaya, Jwalapur (Hardwar) in 1999.
39. Honour from Mm. Pandit Naval Kishore Kankar Sanskrit Seva Parishad, Jaipur in 1999.
40. Honorary Doctorate from the University of Oradea, Romania, 2001.
41. Certificate of Excellence from the Biblioteca Judeteana "Antim Ivireanul" Valcea, 2001.
42. Certificate of Excellence from the Spiru Haret University, Ramnicu-Valcea, Romania, 2001.
43. Honour from Mihai Eminescu International Academy, Bucharest, Romania, 2001.
44. Golden Prize from CESMEO, the International Institute for Advanced Asian Studies, Torino, Italy, 2001.
45. Veda Shastra Visharada Title from Swami Vishveshteerth of Pejawar Adhokshaja Math, Udupi, 2002.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

46. Degree of Vidya Martanda (D Litt.), Honoris Causa, from Gurukul Kangri University, Hardwar, 2002.
47. Mahakavi Kalidasa Sanskrit Jivanavrati Rashtriya Award 2002, Kavikulaguru Kalidasa Sanskrit Vishvavidyalaya, Ramtek, Nagpur.
48. Honour from All India Oriental Conferance, 41 Session, Puri, Orissa.
49. Shrimati Chandrawati Joshi Sanskrit Bhasha Puraskāra from Jñāna Kalyāṇa Dātavya Nyāsa, Delhi, 2003.
50. Vedāṅga Puraskāra from Maharshi Sandipani Rashtriya Veda Vidya Pratishthan, Ujjain, 2003.
51. Ācārya Umāsvāmī Puraskāra from Kundakunda Bhāratī Trust, New Delhi, 2003.
52. First International Himadri Uttranchal Sanskrit Sammana from Uttranchal Sanskrit Akadmi, Hardwar in 2004.

Beginning of Literary Career

Started writing poetry at a very young age. When hardly twelve first Sanskrit poem "Ṣaḍṛtuvarṇanam" was published in the *Saṁskṛta–Ratnākaraḥ*, Jaipur, November, 1942.

Books Authored

1. *Bṛhattaraṁ Bhāratam* (A Kāvya in Sanskrit) *Sārasvatī Suṣamā*, Journal of the Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi, Vol. XII, No. 1, Saṁvat 2014.
2. *Śrībodhisattvacaritam* (A Kāvya in Sanskrit), First Ed. Self Publication, Delhi, Saṁvat 2017 (A.D. 1960), pages iv+120, Second Ed., Delhi, 1974, pages xxxii+140.
3. *Essays on Indology*, Delhi, 1963, pages iii+236.
4. *The Rāmāyaṇa—A Linguistic Study* (with a Foreword by Prof. Suniti Kumar Chatterjee and an Introduction by Dr. Siddheshwar Varma), Delhi, 1964, pages xii+291.
5. *Vaidika Vyākaraṇa* (Hindi translation of A.A. Macdonell's (A Vedic Grammar for Students), Delhi, 1971, pages xxviii+734.
6. *Śrīgurugovindasiṁhacaritam* (A Kāvya in Sanskrit) (With a Foreword by Dr. V. Raghavan), First Ed. Guru Gobind Singh Foundation, Patiala, 1967, pages ix+112, Second Ed., 1984, pages iv+6+94+118.
7. *Śarmaṇyadeśaḥ Sutarāṁ Vibhāti* (A Kāvya in Sanskrit), Lucknow, 1976, pages vii+47.
8. *Indirā Gāndhi–caritam* (A Kāvya in Sanskrit), Delhi, 1976, pages xx+409.
9. *Thāideśavilāsam* (A Kāvya in Sanskrit) (With a Foreword by Prof. Visudh Busyakul), Delhi, 1979, pages xviii+75.
10. *Studies in Sanskrit and Indian Culture in Thailand*, Delhi, 1982, pages x+111.
11. *Śrīrāmakīrtimahākāvyam* (A Kāvya in Sanskrit) (with a Foreword by Her Royal Highness Maha Chakri Sirindhorn, the Princess of Thailand), Bangkok, First Ed. 1990, pages xxvi+530, Second Ed. 1991, Third Ed. 1995.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

12. *Kālidāsa in Modern Sanskrit Literature,* Delhi, 1991, pages xxii+162.
13. *Patrakāvyam* (A Kāvya in Sanskrit), Delhi, 1994, pages xxx+280.
14. *New Experiments in Kālidāsa* (Plays), Delhi, 1994, pages xxx+354.
15. *Subhāṣitasāhasrī (Thousand Pearls from Sanskrit Literature),* New Delhi, 1998, pages xxxii+384.
16. *Studies in the Language and the Poetry of the Yogavāsiṣṭha* (In Press).

Author of Articles/Forewords/Editorials/TV Programmes/Radio Talks

(i) Published 140 articles.

(ii) Contributed Foreword to 75 books.

(iii) Former Editor, *Indological Studies*, Research Journal of the Department of Sanskrit, University of Delhi.

(iv) Former Editor, *Śrījagannāthajyotiḥ*, Research Journal of Shri Jagannath Sanskrit University, Puri.

(v) Convener, Editorial Board, *Charu Deva Shastri Felicitation Volume*, Delhi.

(vi) Chief Editor, *Mañjūṣā*, S.R. Rao Felicitation Volume, Bangalore 1985.

(vii) Delivered thirty Radio talks.

(viii) TV documentary on Prof. Satya Vrat Shastri of 30 minutes telecast from Delhi Doordarshan, Channel I on Sept. 17, 1996.

Project Work

(i) Sanskrit Inscriptions of Thailand

(ii) Hindu Temples of Thailand

(iii) Kālidāsa Studies

(iv) Critical Edition of the *Yogavāsiṣṭha*

(v) Sanskritic Vocabulary of South East Asia.

(vi) Rama Story in South East Asia.

Articles in Research Journals

1. Indian Culture in the Light of Sanskrit Language, *The Poona Orientalist*, Poona, Vol. XXI, No. 1–4, 1956.
2. The Story of Udayana and Vāsavadattā through the ages, *Bhāratīya Vidyā*, Bombay, Vol. XVI, No. 2, 1956.
3. Conception of Space (Dik) in the *Vākyapadīya*, *Journal of the Asiatic Society*, Letters, Calcutta, Vol. XXIII, No. 2, 1957.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

4. Bhoodan in Ancient India, *Bhāratīya Vidyā*, Bombay, Vol. XVII, Nos. 1–2, 1957. Also published in the *Tribune,* Ambala.

5. *Advaitavādaḥ. Sārasvatī Suṣamā* (Journal of the Sanskrit University, Varanasi), Vol. XII, Nos. 3–4, Saṁvat 2014, (1957).

6. The Concept of Fate in the *Rāmāyaṇa*, *The Poona Orientalist*, Poona, Vol. XXIII, Nos. 1–2, 1958.

7. *Vāmanapurāṇa meṅ Kāvyacchaṭā*, *Saptasindhu*, Patiala, Vol. V, No. 11, Nov., 1958.

8. Notes on the Language of the *Yogavāsiṣṭha*, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, Golden Jubilee Volume, 1958.

9. The Concept of Time according to Bhartṛhari, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, Vol. XXXIX, Parts 1–11, 1958.

10. Studies in Sanskrit Semantics, *The Poona Orientalist*, Poona, Vol. XXIII, Nos. 3–4, 1959.

11. *Indudūta* of Vinayavijayagaṇi—Textual Study, *The Poona Orientalist*, Poona, Vol. XXIV, Nos. 3–4, 1959.

12. *Prāgaitihāsika Bhārata Meṅ Jātīya Sammiśraṇa*, *Nāgarī Pracārini Patrikā*, Varanasi, Vol. LXIV, No. 1, Saṁvat 2016.

13. Unpāṇinian Forms in the *Yogavāsiṣṭha*, *Vishveshvaranand Indological Journal*, Hoshiarpur, Vol. I, Part–II, Sept. 1963.

14. Viśvanātha—The Poet, *The Poona* Orientalist, Poona, Vol. 28, 1963.

15. *Sanskrit Bhāṣā vic Latāvācaka Śabda*, (Words for Creeper in Sanskrit—article in Punjabi) *Ālocanā*, Ludhiana, Vol. XI, No. 3, 1965.

16. On the words *Lāvaṇya*, *Kirāṭa* and *Kāhalā*, *Transactions of the Linguistic Circle of Delhi*, 1966.

17. Neglected Fields in Sanskrit Research, Paper read at the Seminar on Modern Sanskrit Research, Aligarh Muslim University, Aligarh, November, 1965. Since published in *The Calcutta Review*, Calcutta, Vol. 180, No. 1, July, 1966.

18. Prepositional Verbs in the *Yogavāsiṣṭha*, Paper read at the Grammar and Linguistics Section of the Golden Jubilee Celebration of the All India Sanskrit Sahitya Sammelan, Delhi, October, 1966. Since published in the *Journal of the Asiatic Society*, Calcutta, Vol. IV, No. 1, 1967.

19. Conception of Time in the *Mahābhāṣya*, Published serially in the *Mysore Orientalist*, Vol. I, No. 1, 1967, (Inaugural Number in Commemoration of the Golden Jubilee of the University of Mysore) and Vol. I, No. 2, 1968.

20. MacDonell-Kṛta *Vaidika Vyākaraṇa* (Chātra-Saṁskaraṇa) *kā Hindi Anuvāda—Samasyāeṅ aur Samādhāna*, *Anuvāda*, Bharatiya Anuvada Parishad, Delhi, Vol. III, No. 4, May, 1967.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

21. *Bhāratīya Vidyā Granthoṅ kā Hindi Anuvāda, Anuvāda,* Delhi, 1967.

22. *Yogavāsiṣṭha meṅ Kāla kā Svarūpa, Viśvabhāratī Patrikā*, Santiniketan, Vol. VII, No. 4, 1967.

23. Delhi's Contribution to Sanskrit Literature, Published in Gujarati Translation, *Souvenir Volume*, Gujarati Sahitya Parishad, Delhi, 1967.

24. Guru Gobind Singh—The Apostle of Human Brotherhood, *Guru Gobind Singh Ji, 3rd Centenary Souvenir,* 3rd Centenary International Celebrations Committee, Delhi, 1968.

25. Onomatopoeia in the *Yogavāsiṣṭha, Transactions of the Linguistic Circle of Delhi,* 1968.

26. *Dr. Dharmendra Nath Shastri ki Sanskrit Śikṣaṇa kī Navīna Yojanā, Ṛtam*, Akhil Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow, 1969.

27. *Sanskrit Anuvāda—Saṅkṣipta Paricaya, Anuvāda,* Delhi, 1969.

28. Dr. Raghavan : The Poet, *Dr. V. Raghavan Shashtyabdapūrti Felicitation Volume,* Madras, 1971.

29. Synonyms in the *Bhāgavatapurāṇa, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute,* Poona, Vol. II, 1971.

30. Descriptive Poetry in the *Yogavāsiṣṭha, Journal of the Department of Sanskrit,* University of Delhi, Vol. I, No. 1, Dec. 1971.

31. *Haryana ke Ādhunika Sanskrit Sāhityakāra, Halwasia Commemoration Volume,* Calcutta, 1971.

32. √*kṛ* in its Various Meanings, *Pandit Kunji Lal Dube Commemoration Volume,* Jabalpur, 1972.

33. Some Popular Etymologies in the *Yogavāsiṣṭha, Journal of the Department of Sanskrit,* University of Delhi, Vol. I, No. 2, July, 1972.

34. Modern Sanskrit Writers of Delhi, Proceedings of the First World Sanskrit Conference, New Delhi, 1972.

35. The Plan of the *Yogavāsiṣṭha, Studies in Indology,* Institute of Indology, Delhi, 1973.

36. Some Thoughts on Onomatopoeia, *Journal of the Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha,* Allahabad, (Ganganath Jha Centenary Volume), Vol. XXIX, Parts 1–4, 1973.

37. *Sanskrit meṅ Kārakoṅ kī Vivakṣādhīnatā,* Institute of Indology, Delhi, 1973.

38. *Samāsavicāraḥ, The Rajasthan University Studies in Sanskrit and Hindi,* No. 5, 1973–74. Also published in *M.M. Parameshwaranand Shastri Smṛti Grantha,* 1974.

38. *Dhātvarthavicārah, M.M. Parameshwaranand Shastri Smṛti Grantha,* New Delhi, 1974.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

40. *Jaina Meghadūta* of Merutuṅga, *Adhyayana–Anusandhāna*, Institute of Higher Studies and Research, Jaipur, Feb. 1974.

41. Shalokas of Baba Farid—A Study in Imagery, *The Sikh Review*, Calcutta, Vol. XXIII, February–March, 1975.

42. *Mahābhārate Nirvacanāni, Ṛtam* (Prof. K.A.S. Iyer Felicitation Volume), Lucknow, Vols. II, VI, July 1970, January 1975.

43. *Saṁskṛte Paryāyavācinaḥ Śabdāḥ*, ibid. Also published in English under the title: Synonyms in Sanskrit, *Indologica Taurinensia*, Torino, Italy, Vol. III, 1977.

44. *Kumārasambhavacampū*—A Study, *Indologica Taurinensia*, Torino, Italy, Vol. III, 1977.

45. The Sanskrit Usage, ibid.

46. Sanskrit Grammar, *Cultural Heritage of India*, Calcutta, Vol. V, 1977.

47. The Contribution of Muslims to Sanskrit, Institute of Indology, Delhi, 1977.

48. A Note on *ka (kan)*—ending words in the *Yogavāsiṣṭha*, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, Diamond Jubilee Volume, 1977–78.

49. *Thailand ki Ayodhya*, *Gagananchal*, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi, Vol. I, No. 2, 1978.

50. Sanskrit in Thailand, *Indologica Taurinensia*, Torino, Italy, Vol. V, 1978.

51. Thailand Deśa meṅ Gurupūjā, *Dharma Yug*, Bombay, Dec. 3-9, 1978.

52. *Thailand–Dharmoṅ aur Saṁskṛtiyoṅ kā Saṅgama*, *Gagananchal*, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi, Vol. II, No. 1, 1979.

53. A New Sanskrit Inscription from Thailand, *Indica, Father Esteller Felicitation Volume*, Heras Institute of Indian History and Culture, Bombay, 1979.

54. Thailand ki Rajakumari Nobamas and Loy Krathong, *Dharma Yug*, Bombay, Feb. 18-24, 1979.

55. *Thailand Ki Muslim Sanskrit Vidushiyāṅ*, Navabharat Times, New Delhi, Sept. 2, 1979.

56. *Thailand ke Tīn Prāchin Hindu Mandir*, *Gagananchal*, ICCR, New Delhi, Vol. III, No. 3, 1979.

57. Sanskrit Studies in Thailand, Bulletin of the IVth World Sanskrit Conference, Weimar, G.D.R., 1979.

58. *Putreṣṭi* in the *Rāmāyaṇa*—Was it really necessary? *Indologica Taurinensia*, Torino, Italy, Vol. VI, 1979.

59. Indo-Thai Relations—Cultural Perspective, *Prācyavāṇi*, Delhi, Vol. IX, 1979.

60. *Poland kā Ek Vayovṛddha Bhāratīyavidyāviśeṣajña* Ludwik Sternbach, *Ṛtam*, Ludwik *Sternbach Felicitation Volume*, Lucknow, 1979.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

61. Thoughts on the *Gītā*, *Ṛtam*, *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, Lucknow, 1979.

62. Mahimabhaṭṭa's Criticism of the Concept of Dhvani, *Bhāratīya Vidyā*, Bombay, Vol. XXXIX, No. 1, 1979.

63. The *Yogavāsiṣṭha*—A Study in Vocabulary, *Indologica Taurinensia*, Torino, Italy, Vol. VII (1979) 1980.

64. Taddhita Formations in *Yogavāsiṣṭha*, *Brahmavidyā*, *Adyar Library Bulletin*, Dr. K.K. Raja Shashtyabdapūrti Felicitation Volume, Madras, 1980.

65. A Note on Jinendrabuddhi's Contribution to Sanskrit Grammar, *Ancient Indian Culture and Literature*, Pt. Gangaram Commemoration Volume, Eastern Book Linkers, Delhi, 1980.

66. Panom Rung Shrine of Thailand, *Recent Studies in Sanskrit and Indology*, Prof. Jagannath Agarwal Felicitation Volume, Ajanta Publications, Delhi, 1982.

67. Brahmins in Thailand, *Abhinandana–Bhāratī*, Prof. Krishna Kanta Handiqui Felicitation Volume, Gauhati, 1982.

68. Hindu Culture in Thailand, *Amṛtadhārā*, R.N. Dandekar Felicitation Volume, Ajanta Publications, Delhi, 1984.

69. Fate in Kālidāsa, *Jñānāmṛtam*, Dr. A.C. Swain Felicitation Volume, Bhubaneswar, 1985.

70. Review article on *Sindhukanyā*, *Indian Literature*, New Delhi, Vol. 109, Sept.–Oct. 1985.

71. New Panom Rung Sanskrit Inscription of Thailand, *Mañjūṣā*, Dr. S.R. Rao Felicitation Volume, Bangalore, 1985.

72. Kālidāsa's Philosophy of Life, *Prof. M.P.L. Sastri Felicitation Volume*, Bangalore, 1985.

73. Kālidāsa's Ṛṣis, *Ṛtam*, Lucknow, Gopal Chandra Sinha Commemoration Volume, 1986.

74. The *Ramakien* and the Vālmīki *Rāmāyaṇa* : A Study in Comparison, *Souvenir Volume*, Second International *Rāmāyaṇa* Conference, Bangkok, Thailand, 1986.

75. The City of Lopburi : Its Connection with Rāma Story, Paper read at the above Conference, 1986.

76. Sanskrit Education in New Perspectives, paper read at the Mandaliya Sanskrit Sammelan, University of Gorakhpur, Feb., 1986.

77. The Making of a Poet, Keynote Address at the National Seminar on Relevance of Sanskrit Poetics to the Study of Modern Aesthetics, Utkal University, Bhubaneswar. Dec., 1986.

78. Śapathas in Ancient Sanskrit Texts—A Material Source for Culture, *India and the Ancient World*, Prof. P.H.L. Eggermont Jubilee Volume, Leuven, Belgium, 1987.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

79. Vedic Sacrifices in Kālidāsa, *Bhāratīya Vidyā*, Bombay, Prof. J.H. Dave Felicitation Volume, 1987.

80. The Date of the *Yogavāsiṣṭha*, *Modern Researches in Sanskrit*, Dr. Veermani Prasad Upadhyaya Felicitation Volume, Indira Prakashan, Patna, 1987.

81. *Śrī–Cārudevaśāstriṇāṁ gadyagauravam*, *Saṁskṛtapracārakam*, Delhi, 1987.

82. *Sanskrit ke Arvācīna Samasyāpradhāna Rūpaka*, *Dharmanīrājanā*, Volume dedicated to the memory of Dr. Dharmendra Nath Shastri, Parimal Publications, Delhi, 1989.

83. The Concept of Death in the Upaniṣads, *Malattia Morte* (Volume of Proceedings of the International Workshop on "Health and Illness : A Comparison of the Concept in India and Europe)", Venice, Italy, 1991.

84. Modern Christian Literature in Sanskrit, *Deva–vāṇī–suvāsaḥ*, Rama Kant Shukla Felicitation Volume, Devavani Parishad, New Delhi, 1991.

85. Pāṇini's Regard for Usage, *Saṁskṛta-Saṅgīta-Vaijayantī*, *Studies in Sanskrit and Musicology* (Shrimati Kamlesh Kumari Kulshreshtha Commemoration Volume), Delhi, 1992.

86. Etymologies in the *Yogavāsiṣṭha*, Oscar Botto Felicitation Volume, Torino, Italy, 1992.

87. Karuṇa Rasa in Sanskrit Literature, *Corpus of Indological Studies*, Prof. Ramaranjan Mukherji Felicitation Volume, Delhi, 1992.

88. The Kumārasambhava—Its Genuine Portion, *The Journal of Oriental Research*, Vols. LVI–LXII, 1986–92, Dr. S.S. Janaki Felicitation Volume, Madras.

89. Synonyms in the Yogavāsiṣṭha, Prof. Biswanarayan Shastri Felicitation Volume, Gorakhpur, 1992.

90. The Hindu Marriage, *Saṁskṛta–Saṅgīta–Jagadīśvarī*, *Studies in Sanskrit and Musicology*, Acharya Dr. Jagdish Sahai Kulshreshtha Felicitation Volume, Delhi, 1992.

91. Modern Sanskrit Poetry, Volume of Proceedings of the National Seminar on Modern Sanskrit Literature : Traditions and Innovations, Sahitya Akademi, New Delhi, 1992.

92. Rāma the Ruler as Vālmīki reveals him, *Indologica Taurinensia*, Proceedings of the Ninth International Conference on the *Rāmāyaṇa*, Vols. XIX–XX, Torino, Italy, 1993–94.

93. *Camatkāraḥ* (A Collection of Sanskrit Plays)—An Appreciation, *Sārasvatakusumāñjaliḥ*, Acarya Jaymant Mishra Felicitation Volume, Darbhanga, 1994.

94. Some Peripheral Literature : Lexicography and Medicine, *Indian Horizons*, (Special Issue : Sanskrit Literature), Indian Council for Cultural Relations, New Delhi, Vol. 44, No. 4, 1955.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

95. The *Mahābhārata* in World Literature, *Modern Evaluation of the Mahābhārata*, Prof. R.K. Sharma Felicitation Volume, Nag Publication, Delhi, 1995.

96. The *Vālmīkī Rāmāyaṇa* and the Thai *Ramakien*—A Study in Comparison, *Journal of the Asiatic Society of Bombay*, Vol. 70, 1995.

97. Etymologies in the *Devībhāgavata*, Dr. S.G. Kantawala Felicitation Volume, Baroda, 1996.

98. *Thai Rāmakathā meṅ Hanumān*, Rajasthan Sanskrit Academy, Jaipur, 1996.

99. The Personality of Maharṣi Vālmīki as the *Rāmāyaṇa* reveals it, *Maharṣi Vālmīki Vyaktitva evaṁ Kṛtitva*, Maharshi Valmiki Chair, Punjabi University, Patiala, 1997.

100. Etymologies in the *Yogavāsiṣṭha*, *Lex Et Litterae, Studies in honour of Prof. Oscar Botto*, Torino, Italy, 1997.

101. Arvācīna Sanskrit Sāhitya meṅ Rāmakathā, *Śāśvata*, Acarya Dayanand Bhargava Felicitation Volume, Jodhpur, 1997.

102. Sanskrit Studies in Thailand, *Sanskrit Studies Outside India*, Rashtriya Sanskrit Sansthan, New Delhi, 1997.

103. Hindu Culture in Thailand, *Religion, Politics and Society in South and Southeast Asia*, Konark Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1998.

104. *Thailand meṅ Rāmakathā*, Tulasi Manas Bharati, Bhopal, Jan., 1998.

105. *Laos meṅ Rāmakathā*, ibid.

106. *Hind Asia meṅ Rāmakathā*, ibid.

107. *Subhāṣitas* in the Purāṇas, *On the Understanding of Other Cultures, Studia Indologiczne*, Oriental Institute, University of Warsaw, Warsaw, Poland, 2000.

108. How the *Rāmāyaṇa* Began, *Tagare Gaurava Grantha*, G.V. Tagare Felicitation Volume, Sangli, 2001.

109. *Mere Anukaraṇīya Guru, Anukaraṇīya Guru*, I.B.A. Publication, Ambala Cant, 2001.

110. *Bīsaviṅ Śatī meṅ Sanskriti aur Jīvanamūlya*, Bharatiya Bhasha Parishad, No. 75, Sep., 2001.

111. Significance of Dreams in the *Rāmāyaṇa*, M.D. Paradkar Felicitation Volume, Thane, Mumbai, 2003.

112. Sanskritic Content in Thai, Proceedings of the International Conference on Sanskrit in Southeast Asia—The Harmonizing factor of Cultures, 2003.

113. Development of Sanskrit Kāvya Literature during 20th century, Prof. *Avanindra Kumar Felicitation Volume*, Delhi, 2004.

114. Suffering: How Indian Thinkers Look at it, Proceedings of the Internatinal Conference on East and West; Different Theories and Medical Systems, Cesmeo, International Institute for Advanced Asian Studes, Torino, Italy, 2004.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

115. Rāma story in Thai Forlklore, International Rāmāyaṇa Conference, 2001. *Cultural and Literary Variations of Rāmāyaṇa Worldwide*, Northern Illinois University, U.S.A. 2002.

116. Myth in Contemporary Sanskrit Literature, Volume of Proceedings of the National Seminar on Myth in Contemporary Indian Literature, Sahitya Akademi, New Delhi, 2004.

Articles in Newspapers and Magazines

117. Revival of Sanskrit, The Tribune, Ambala, Feb., 23, 1951.

118. Rationale of Superstitions, The Tribune, Ambala, July 4, 1951.

119. *Saṁskṛtasāhitye Hāsyarasaḥ*, *Bhāratī*, Jaipur, Vol. XI, No. 7, Saṁvat 2010 (1953).

120. *Panjābī Bhāsā ke Kuch ek Tatsama Śabda*, *Hindi Sandesh*, Journal of the Punjab Provincial Hindi Sahitya Sammelan, published serialy in two issues, January, 1954 and March-April, 1954.

121. *Bīj Bone kī Katipaya Prathāyen*, *Dharma Yug*, Bombay, Vol. I, No. 9. Oct. 1954.

122. *Śabdoṅ ke Vikāsa ki Bahumukhī Dhārā*, *Saptasindhu*, Patiala, Vol. I, No. 9, 1954.

123. *Punjābī Grāmya Jīvana ke Vichitra Vishvāsa aur Prathāyeṅ*, *Viśva Jyoti*, Hoshiarpur, Vol. II, No. 10, Dec., 1954.

124. *Sanskrit–Punjābī kā Ādisrota*, *Vishva Jyoti*, Hoshiarpur, Vol. III, No. 3, Oct.-Nov., 1954.

125. *Vṛkson se Vivāha*, *Dharma Yug*, Vol. VI, No. 42, Feb. 2, 1955.

126. *Pañcabāṇas tu Bāṇah*, *Bhāratī*, Jaipur, Vol. XI. No. 7, Saṁvat 2012 (1955).

127. Demoracy in Ancient India, *Deepak*, Ambala, Vol. VIII. No. 3, Nov.–Dec., 1955.

128. Writing in Old India, *Deepak*, Ambala, Vol. VIII, No. 3, Nov.-Dec., 1955.

129. Scientists Athinking, Varsity Mirror, Journal of the Banaras Hindu University Youth Forum, 1955.

130. *Mahābhārata meṅ Yajña*, *Akhaṇḍa Jyotih*, Mathura, Vol. XXVII, No. 1, Jan. 1956.

131. *Surabhāratyā Laukike Vāṅmaya Prayogaḥ*, *Saṁskṛta-ratnākaraḥ*, Delhi, Vol. XVII, No. 12, March 1956.

132. Ātmā, *Divyajyotiḥ*, Shimla, Vol. XIII, Nos. 1-2, Oct.-Nov., 1957.

133. Kutukshetra through the Ages, *The Tribune*, Ambala, April 16, 1958.

134. Reform in our Examination-ridden Educational System, *The Tribune*, Ambala 1958.

135. What is Wrong with Teaching Profession, *The Tribune*, Ambala, Dec. 14, 1958.

136. Deepavali in Legndary Lore, *The Tribune*, Ambala, Nov. 10, 1958.

137. Food and Agriculture in Ancient India, *The Tribune*, Ambala, Jan. 11, 1959.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

138. Spring Festival in Historical Perspective, *The Tribune*, Ambala, Feb. 15, 1959.

139. Research in Indian Universities, *The Calcutta Review*, Calcutta, Vol. 153, No. 2, Dec. 1959.

140. Stray Thoughts, *The Students Magazine*, Ambala, Jan. 31, 1960.

141. Award Winners of 1968, Looking Back...., *Indian Literature*, Sahitya Akademi, New Delhi, Vol. XII, No. 3, 1969.

Contributed Foreword to :

1. *Bhūṣaṇasāraprakāśaḥ* by Shri Shuk Deo Jha, 1948.
2. *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāraḥ*, Ed. by Vaidya Bhim Sen Shastri, Delhi, 1969.
3. *Laghukaumudī* (Part II) with *Bhaimi Ṭīkā* by Vaidya Bhim Sen Shastri, Delhi, 1971.
4. *Studies in the Sectarian Upaniṣads* by Dr. T.R. Sharma, Delhi, 1972.
5. *Advaita Vedānta* by Dr. R.M. Sharma, Delhi, 1972.
6. *Mind and Art of Bhavabhūti* by Dr. Vimla Gera, Delhi, 1973.
7. *Sanskrit Gītāñjali* by Dr. Sushma Kulshreshtha, New Delhi, 1973.
8. *Vaidika Saṅgrahaḥ* by Dr. Krishna Lal, Delhi, 1973.
9. *Purāṇānāṁ Kāvyarūpatāyā Vivecanam* by Dr. Ram Pratap, Jammu, 1974.
10. *Saṁskṛte Pañcadevatāstotrāṇi* by Dr. S.N. Tripathi, Delhi, 1974.
11. *Śakti Cult in Ancient India* by Dr. Pushpendra Kumar, Delhi, 1974.
12. *Ṛgveda par Vyākhyāna* (Hindi translation of Ghate's Lectures on the *Ṛgveda*), Ed. by Prof. Satya Vrat Shastri, University of Delhi, Delhi, 1976.
13. *Āśvalāyanagṛhyasūtra*, Ed. by Dr. N.N. Sharma, Delhi, 1976.
14. *Culture and Civilization as revealed in the Śrautasūtras* by Dr. R.N. Sharma, Delhi, 1976.
15. *Kālidāsa Bibliography* by Dr. S.P. Narang, New Delhi, 1976.
16. *Vedamīmāṁsā* by Dr. L.D. Dikshit, Delhi, 1980.
17. *Bāṅglādeśodayam* by Shri Ram Krishna Sharma, Delhi, 1988.
18. *Mokṣamūlaravaiduṣyam* by Shri Bhawani Shankar Trivedi, Delhi, 1981.
19. *Indra and Varuṇa in Indian Mythology* by Dr. Usha Choudhuri, Delhi, 1981.
20. *Archaic Words in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī* by Dr. Avanindra Kumar, Delhi, 1981.
21. *Pracīna Kamboj : Jana aur Janapada* by Dr. Jiya Lal Kamboj, Delhi, 1981.
22. *Aitareya Āraṇyaka—Ek Adhyayana* by Dr. Suman Sharma, Delhi, 1981.
23. *Darśapūrṇamāsa—A Comparative Ritualistic Study* by Dr. Urmila Rustagi, Delhi, 1981.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

24. *Vedasya Vyāvahārikatvam* by Dr. Jyotsna, Varanasi, 1981.
25. *Prahlād Smārak Vaidika Vyākhyānamālā* (Prathama Stabaka), Ed. by Dr. Krishna Lal, Delhi, 1982.
26. *Śyainikaśāstram—The Art or Hunting in Ancient India* by Dr. Mohan Chand, Delhi, 1982.
27. *Darśanamālā—A Critical Edition* by Dr. R. Karunakaran, Quilon, 1983.
28. *Sāhityasraṣṭā Pandit Vidya Dhar Shastri* by Dr. Paramanand Saraswat, Bikaner, 1984.
29. *Kālidāsa Sāhitya evaṁ Vādanakalā* by Dr. Sushma Kulshrestha, Delhi, 1986.
30. *Madhurāmlam* by Dr. Vinapani Patni, Delhi, 1986.
31. *Kāñcanī Vāsayaṣṭiḥ* by Shri Deva Datta Bhatti, Delhi, 1987.
32. *Vālmīki aur Kālidāsa kī Kāvyakalā* by Dr. Noda Natha Mishra, Delhi, 1989.
33. *Vilāpapañcikā* by Dr. Deepak Ghosh, Calcutta, 1989.
34. *Karṇānandaḥ* of Shri Krishna Chandra Goswami, Ed. by Shri Hitanand Goswami, Delhi, 1990.
35. *Pāṇini Re-interpreted* by Shri Charu Deva Shastri, Delhi, 1990.
36. *Svānubhūtināṭakam* of Ananta Paṇḍita, Ed. by Dr. Uma S. Deshpande, Poona, 1990.
37. *Upaniṣadoṁ meṁ Yogavidyā* by Dr. Raghuvir Vedalankar, Delhi, 1991.
38. *Faiths and Beliefs in Kathāsaritsāgara* by Dr. Nirmal Trikha, Delhi, 1991.
39. *Kādambarī kā Kāvyaśāstrīya Adhyayana* by Dr. Rajeshwari Bhatt, Jaipur, 1991.
40. *Bhīmaśatakam* by Shri Shrikrishna Semwal, Delhi, 1991.
41. *Etymologies in the Śatapatha–Brāhmaṇa* by Dr. Nargis Verma, 1991.
42. *Devayānī* by Dr. Ram Kishore Mishra, Khekra (Meerut), 1992.
43. *The Wisdom of the Upaniṣads* by Jaikishandas Sadani, Calcutta, 1992.
44. *Post-Mammaṭa Sanskrit Poetics* by Dr. Sundari Siddharth, Delhi, 1992.
45. *Cāṇakyanītiśāstra* translated into Bahasa Indonesia by Dharmayasa, Jakarta, Indonesia, 1992.
46. *Comparative and Critical Study of Ekāvalī : Contribution of Vidyādhara to Sanskrit Poetics*, by Dr. Savitri Gupta, Delhi, 1992.
47. *Sanskrit Kāvyaśāstra meṁ Kāvyabimbavivecana* by Dr. Shiv Prasad Bharadwaj, Shastri, New Delhi, 1992.
48. *Prabhākara--Nārāyaṇa–Śrīḥ, Studies in Indology and Musicology*, Dr. Prabhakar Narayan Kawthekar Felicitation Volume, Delhi, 1993.
49. *Stutimañjarī* by Dr. P. Sriramachandrudu, Hyderabad, 1993.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

50. *Śrīrāmachandrudulaghukāvyasaṅgrahaḥ*, by Dr. P. Sriramachandrudu, Hyderabad, 1993.
51. *Upadeśaśatī* by Dr. Hari Narayan Dikshit, Delhi, 1993.
52. *Jayodaya Mahākāvya kā Śailīvaijñānika Anuśīlana* by Dr. Aradhana Jain, Ganj Basauda, 1994.
53. *Tapovanavāsinī* by Dr. Krishna Kumar, Hardwar, 1994.
54. *Pāṇini as a Linguist : Ideas and Patterns* by Dr. Yajan Veer Dahiya, Delhi, 1995.
55. *Ananta ki Ore* by Dr. Manjula Sahdev, New Delhi, 1996.
56. *Narmadā* by Dr. Prashasya Mitra Shastri, Allahabad, 1997.
57. *Parivartanam* by Khem Chand, Delhi, 1995.
58. *Bhāskarācārya* (A Study with special reference to his Brahmasūtrabhāṣya) by Dr. A.B. Khanna, 1997.
59. *Bopadeva kā Sanskrit Vyākaraṇa ko Yogadāna* by Dr. Shanno Grover, Delhi, 1997.
60. *Vaināyakam* by Dr. G.B. Palsule, Pune, 1998.
61. *Śrīmastaṅnāthacaritam*, Ed. by Dr. Saubhagyavati Nandal, Rohtak, 1999.
62. *Pustakālayaparicaryāprasūnam (Granthālayavijñānam)* by Shri Ram Nayan Tiwari, Delhi, 1999.
63. *Vālmīki–Rāmāyaṇa—Advitīya Mahākāvya*, Patiala, 1999.
64. *Studies in Indian Culture, Science and Literature, Prof. K.V. Sarma Felicitation Volume*, Chennai, 2000.
65. *Bhāratīyam Ārthikaṁ Sarvekṣaṇam* by Dr. V.R. Panchamukhi, Tirupati, 2000.
66. *Parivāraniyojanam* by Dr. Kshem Chand, Delhi, 2000.
67. *Madanamohanamālavīyacaritam* by Dr. Kshem Chand, Delhi, 2000.
68. *Sanskrit meṅ Vijñāna* by Dr. Vidya Dhar Sharma Guleri, New Delhi, 2000.
69. *Humanism in the Vedas* by Dr. Dilip Vedalankar, Delhi, 2001.
70. *Kṛṣṇa Legend—A New Perspective* by Dr. Asha Goswami, New Delhi, 2001.
71. *Pātañjalayogadarśana—Ek Adhyayana* by Dr. Raghuvir Vedalankar, Delhi, 2001.
72. *Vaidika Sāhitya meṅ Mānava Kartavya (Viśva Kalyāṇa kī dṛṣṭi meṅ)* by Dr. Md. Hanif Khan Shastri, New Delhi, 2002.
73. *Rāmāyaṇa-sūkti-saṅgraha* by Shri Subhash Vidyalankar, Delhi, 1992.
74. *Kāvyakusumastabakaḥ* by Dr. V.R. Panchamukhi, Tirupati, 2003.
75. *Amarakoṣasya Vātāyanāt (Amarakoṣasya Sāṁskṛtikam Adhyayanam)* by Dr. Rama Dublish, Delhi, 2002.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Guided the following Scholars for Ph.D.

1. Dr. Miss Savitri Saxena

   Topic : A Critical Survey of the Geographical Material in the *Nīlamata*, the *Matsya*, the *Viṣṇu* and the *Vāyu* Purāṇa.

2. Dr. Mrs. Usha Satyavrat

   Topic : A Study of Sanskrit Dramas of 20th Century.

3. Dr. Mrs. Sudarshan Kaushik

   Topic : Patañjali as a Critic of Kātyāyana and Pāṇini.

4. Dr. Mrs. Satnam Duggal

   Topic : A Study of Allegorical Sanskrit Dramas.

5. Dr. Y.D. Sharma

   Topic : A Critical Study of Abhidhā.

6. Dr. Mrs. Veer Bala

   Topic : Art and Mind of Bhāsa

7. Dr. Mrs. Chandra Prabha

   Topic : Historical Mahākāvyas in Sanskrit (11th to 15th Cen. A.D.)

8. Dr. Mrs. Kamal Anand

   Topic : A Critical Study of Kathā Literature in Sanskrit from 7th Cen. A.D. to 10th Cen. A.D.

9. Dr. Mrs. Sneh Lata Pathak

   Topic : A Study of Vidyās in the Upaniṣads

10. Dr. Mrs. Veena Bhatnagar

    Topic : Unpāṇinian Sandhi and Syntax in the *Mahābhārata*.

11. Dr. Mrs. Ujjwala Sharma

    Topic : A Study of Metres in Sanskrit Dramas.

12. Dr. T.R. Tripathi

    Topic : A Study of *Padamañjarī*.

13. Dr. Mrs. Madhu Sharma

    Topic : The *Carakasaṁhitā*—A Literary Study

14. Dr. Nityanand Sharma

    Topic : *Kālidāsakāvye Śabdaparipākaḥ*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15. Dr. Mrs. Aruna Varma

    Topic : A Critical Study of *Bṛhaddevatā.*

16. Dr. Vedavati Vaidik

    Topic : A Study of the Commentaries on the *Śvetāśvatara Upaniṣad.*

17. Vaidya Bhim Sen Shastri

    Topic : A Study of *Nyāsa.*

18. Dr. Mrs. U.B. Gupta

    Topic : Stage Directions, Properties and Stage–setting in Sanskrit Dramas (from beginning to 10th Cen. A.D.)

19. Dr. Sadananda Dikshit

    Topic : Modern Sanskrit Language

20. Dr. Mrs. Anita Sharma

    Topic : *Mahābhāṣya* ke Vyākhyākāra ke rūpa meṅ Kaiyaṭa.

21. Dr. Somvir

    Topic : The Sanskrit Sources of the Indonesian *Rāmāyaṇa.*

22. Dr. Budya Pradipta

    Topic : Arjuna in the Indian and the Indonesian *Mahābhāratas*—A Study in Comparison.

RESEARCH ON PROF. SATYA VRAT SHASTRI

(a) Theses on which degrees have been awarded

1. A thesis on a study on Prof. Satya Vrat Shastri's Prabandhakāvya, the *Śrīgurugovinda-siṁhacaritam* by Indira Sharma was approved for the M.A. degree by the Punjabi University, Patiala in 1973–74.

2. Ph.D. degree on a study of Prof. Satya Vrat Shastri's Mahākāvya, the *Indirā Gāndhīcaritam: Indirā Gāndhīcaritam—Ek Samīkṣātmaka Adhyayana* by Indira Kant Pathak was awarded by the Bhagalpur University, Bhagalpur in 1989.

3. Ph.D. degree on a thesis : *Prof. Satya Vrat Shastri–Poet and Critic* by Vinita Singh was awarded by the Kurukshetra University, Kurukshetra in 1991.

4. M.Phil. degree on a dissertation on the Character of Sītā in Prof. Satya Vrat Shastri's Mahākāvya the *Śrīrāmakīrtimahākāvyam: Śrīrāmakīrtimahākāvya meṅ Sītā kā Svarūpa* by Savitri Shukla was awarded by the Rani Durgavati Vishvavidyalaya, Jabalpur in 1992.

5. D.Litt. degree on a thesis : *A Critical Evaluation of Prof. Satya Vrat Shastri's Creative Works* was awarded by the Kumaun University, Nainital in 1994.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

6. Ph.D. degree on the study of Prof. Satya Vrat Shastri's Mahākāvya, *Śrīrāmakīrtimahā-kāvyam: Śrīrāmakīrtimahākāvyam—Ek Adhyayana* by Poonam Sharma was awarded by the Kurukshetra University, Kurukshetra in 1995.

7. Ph.D. thesis on a study of Prof. Satya Vrat Shastri's Mahākāvya, the *Indirā Gāndhicaritam: Prof. Satya Vrat Shastrikṛta Indirā Gāndhīcaritam kā Ālocanātmaka Adhyayana* by Vibhuti Mishra was awarded by the Kanpur University, Kanpur in 1995.

8. D.Litt. degree on an assessment of Prof. Satya Vrat Shastri on the totality of his work, creative, critical and translation, under the title *Saṁskṛta–Saṁskṛti–sādhanā* by Kamal Anand was awarded by the Punjab University, Chandigarh in 1998.

9. Ph.D. degree on the linguistic study of Prof. Satya Vrat Shastri's Mahākāvya, *Śrīrāmakīrti-mahākāvyam: Śrīrāmakīrtimahākāvyam kā Bhāṣāvaijñānika Adhyayana* by Jaikrishna Sharma was awarded by the Maharshi Dayanand University, Rohtak in 1998.

10. Ph.D. degree on a study of Prof. Satya Vrat Shastri's Mahākāvya, the *Śribodhisattvacaritam: Śribodhisattvacaritam Mahākāvya kā Samīkṣātmaka Adhyayana* by Shyam Kumar Sharma was awarded by the Meerut University, Meerut in 1998.

11. Ph.D. degree on a comparative study of the themes of the *Kṛttivāsa Rāmāyaṇa* and Prof. Satya Vrat Shastri's *Śrīrāmakīrtimahākāvyam : Kṛttivāsa Rāmāyaṇa aur Śrīrāmakīrti–mahākāvyam ke Kathānakoṅ kā Tulanātmaka Adhyayana* by Pampa Sen was awarded by the Ranchi University, Ranchi in 1999.

12. Ph.D. degree on the literary evaluation of Prof. Satya Vrat Shastri's *Śrīrāmakīrtimahākāvyam : Śrīrāmakīrti-mahākāvya kā Sāhityika Adhyayana* by Salil Kumar was awarded by the Punjabi University, Patiala in 2003.

13. Ph.D. degree on the evaluation of Rasas in Prof. Satya Vrat Shastri's *Śrīrāmakīrtimahākāvyam : Prof. Satyavrataśāstriviracitaśrīrāmakīrtimahākāvye Rasayojanā* by Satya Vir Shastri was awarded by the Gurukul Kangri Vishvavidyalaya, Hardwar, in 2003.

(b) Theses on which work is in progress

1. A thesis for the Ph.D. degree on the critical evaluation of Prof. Satya Vrat Shastri's *Mahākāvya: Śrīrāmakīrtimahākāvyam: Śrīrāmakīrtimahākāvyam kā Samīkṣātmaka Adhyayana* by Durga Datt Tripathi is in progress at the Kumaun University, Nainital.

2. A thesis for the Vidyāvāridhi (Ph.D.) degree on a comparative study of the themes of the *Vālmīki Rāmāyaṇa* and Prof. Satya Vrat Shastri's *Srīrāmakīrtimahākāvyam: Vālmīki Rāmāyaṇa aur Śrīrāmakīrtimahākāvyam ke Kathānakoṅ kā Tulanātmaka Adhyayana* by Ganesh Nath Mishra is in progress at the Kameshwar Singh Darbhanga Sanskrit University, Darbhanga.

3. A thesis for the Ph.D degree on a comparative study of the themes of the *Rāmāyaṇa* in the Maithili Language and the *Śrīrāmakīrtimahākāvyam : Mithila Bhāṣā Rāmāyaṇa aur Rāmakīrtimahākāvya ke Kathānakoṅ kāTulanātmaka Anuśīlana* by Savita Jha is in progress at the Ranchi University, Ranchi.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Chairman of International/National Conferences/Workshops

Presided over the Classical Sanskrit Section of the All India Oriental Conference, XXVIII Session, Dharwar, November, 1976.

Presided over the Classical Sanskrit Section II, All India Oriental Conference, XXX Session, Santiniketan, October, 1980.

Presided over the South-East Asian Studies Section, XXXI Session, All India Oriental Conference, Jaipur, October, 1982.

Presided over the Indian Linguistics' Section, XXXII Session, Ahmedabad, November, 1985.

Presided over the Concluding Session of the Hinduism Section of the International Congress of the History of Religions, Winnipeg, Canada, 1980.

Presided over Section III of the XXXI International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo and Kyoto, Japan on September 5,1983.

Note : After this he presided over a section/s or the inaugural/valedictory sessions of practically every conference to date.

Office Bearer of Associations

President, Prācyavāṇī, New Delhi.

Member, Bharat Sanskrit Nyāsa, Delhi.

Member, Italy–India Association, Venice, Italy.

Adviser, Oriental Cultural Academy, Bangkok, Thailand.

Hon. Adviser, Thai–Bharat Cultural Lodge, Bangkok, Thailand.

Speaker at Seminars/Conferences/Workshops

Presented papers at national and international conferences, seminars, workshops and summer schools, some of the more important of them being:

1. A Summer School of Jainological Research in Delhi in 1974.
2. II World Sanskrit Conference at Torino, Italy in June, 1975. Subsequently, visited the Federal Republic of Germany and delivered lectures in the universities there.
3. III World Sanskrit Conference at Paris, France in June, 1977 and subsequently went to Belgium, the Federal Republic of Germany, G.D.R., Poland, Hungary and Italy and delivered lectures in the universities there.
4. International Gītā Conference at Kuala Lumpur, Malaysia in August, 1979.
5. Delivered lectures in 14 universities in Canada and U.S.A. in October–November, 1987. Also visited Japan and had discussions with the Indologists there.
6. Addressed the Royal Nepal Academy, Kathmandu in May, 1979.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

R
181.003
SHA-E.1

7. Seminar on the influence of Pali on the Thai Language, Chiengmai University, Chiengmai, Thailand, October, 1979.
8. Delivered lectures in the universities in Tokyo and Kyoto, September–October, 1980.
9. International Seminar on Pāṇini in Poona, July, 1981.
10. World Sanskrit Conference at Varanasi, October, 1981.
11. Asian Conference on Religion and Peace, New Delhi, November, 1981.
12. First International Symposium on the Sanskrit Language in Mexico, February, 1982.
13. Hindi–Italian Dictionary Project Committee Meeting in Rome, May, 1982.
14. International Gītā Conference at Bangkok, Thailand, December 1982.
15. XXXI International Congress of Human Sciences in Tokyo and Kyoto, August–September, 1983.
16. III World Hindi Conference, New Delhi, October, 1983.
17. VI World Sanskrit Conference, Philadelphia, U.S.A., October, 1984.
18. First European Conference on Vedic Science, Vlodrop, Holland, February, 1985.
19. II International Conference on the Rāmāyaṇa, Bangkok, Thailand, April, 1986.
20. International Seminar on Rāmāyaṇa Traditions and National Cultures in Asia, Lucknow, India, October, 1986.
21. III International Rāmāyaṇa Conference, Toronto, Canada, July, 1987.
22. VII World Sanskrit Conference, Leiden, Holland, August, 1987.
23. International Workshop on "Health and Illness–A Comparison of the Concept in India and Europe", Venice, Italy, March, 1988.
24. VI International Rāmāyaṇa Conference, Mauritius, August, 1990.
25. International Conference on the Rāmāyaṇa in Performing Arts, Bangkok, Thailand, April, 1991.
26. IX International Gītā Conference, New Delhi, December, 1991.
27. International Rāmāyaṇa Conference, Torino, Italy, April, 1992.
28. IX International Rāmāyaṇa Conference, Denpasar, Bali, Indonesia, July, 1992.
29. International Seminar on Vālmīki Rāmāyaṇa–Higher Criticism, Baroda, January, 1994.
30. Southeast Asia Regional Gītā Conference, Hong Kong, March, 1994.
31. International Seminar on Purāṇas—Cultural and Philosophical Perspective, K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham and the Department of Philosophy, University of Bombay, Bombay, Jan., 1997.

गुरुकुल कांगड़ी विश्वविद्यालय
हरिद्वार
197267

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

32. Xth World Sanskrit Conference, Bangalore, 1997.

33. All India Oriental Conference, 39th Session, Vadodara, Oct. 13-15, 1998.

34. International Forum on Genuine Civilization in 21st Century, Saraburi, Thailand, May 1-3, 1999.

35. National Seminar on Secular Concepts in the World Religions, K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham and the Department of Culture, Govt. of India, Mumbai, Dec. 18-21, 1998.

36. International Conference on Sanskrit and Related Studies, University of Warsaw, Warsaw, Poland, October 7-10, 1999.

37. International Conference on the Great Religions of Asia to study the Concept and Practice of Karuṇā (Compassion) in Hindu–Bauddha Philosophy, Siddharthanagar, Lumbini, Nepal, Nov. 19-21, 1999.

38. 16th International Rāmāyaṇa Conference, New Delhi and other cities of India, Dec. 12-22, 1999.

39. Indo–Hungarian Rāmāyaṇa Conference: Role of the Solar Dynasty in the Asian and Ancient Hungarian Culture, Budapest, Hungary, June 2–4, 2000.

40. 17th International Conference on the Rāmāyaṇa, Bangkok, Thailand, Nov. 29–Dec. 1, 2000.

41. National Seminar on Sanskrit and Environment, S.N.D.T. Women's University, Mumbai, Jan. 19, 2001.

42. International Seminar for Interfaith Dialogue on Mahāvākyas in Hinduism and Christianity, K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham, Mumbai, Interfaith Dialogue Centre, Sassari, Italy, the Department of Oriental Studies, University of Torino and University of Florence, Italy, February, 5-8, 2001.

43. International Conference on Sanskrit in Southeast Asia : Harmonizing Factor of Cultures, Silpakorn University, Bangkok, Thailand, May, 21-22, 2001.

44. National Colloquium on the "Future of the 21st Century", June 2-3, 2003, Bharatiya Bhasha Parishad, Kolkata, June, 2001.

45. International Seminar on "The Artistic, Cultural and Literary Variations of Rāmāyaṇa Worldwide", Northern Illinois University, U.S.A., September 21-23, 2001.

46. International Seminar on Buddhism in Global Perspective, K.J. Somaiya centre for Buddhist Studies, Mumbai, March 13-15, 2002. Presided over the Session on March 14, 2002.

47. National Seminar on "Myths in Contemporary Indian Literature," Sahitya Akademi, New Delhi, Feb. 19-21, 2002. Presented a paper on Myths in Contemporary Sanskrit Literature.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

48. Public Conversations on Metamorphic and Cosmogonic Myths, Le Bienalle di Venezia (Venice), Italy, Sept. 11-22, 2002. Gave a Public Conversation on "Cosmogony : Indian Point of View".

49. International Conference on "East and West : Different Theories and Medical Systems", CESMEO, Internatinal Institute of Advanced Asian Studies, Torino, Italy, Oct. 10-12, 2002. Gave inaugural presentation on "Suffering : How Indian Thinkers Look at it".

50. All India Oriental Conference, 41 Session, Puri, Orissa, Dec. 14-16, 2002.

51. National Seminar on "Philosophy of Indian Nationalism and Value-oriented Education", Kolkata, Feb. 23-25, 2003.

52. International Conference on the "*Yogavāsiṣṭha Mahārāmayaṇa,*" Punjabi University, Patiala, Feb., 26-28, 2003.

53. XXIX Annual Congress of the Epigraphical Society of India and XXIII Annual Conference of the The Place Name Society of India, K.J. Somaiya Centre of Buddhist Studies, Mumbai, May 17-19, 2003. Presided over the Southeast Asia section.

54. Samayasāra Dṛṣṭānta Saṅgoṣṭhī, Kundakunda Bharati Sansthan, New Delhi, June 5-6, 2003. Presided over the Concluding Session.

55. National Conference on "History and Archaeology of Sukhothai," Sukhothai, Thailand, Sept. 6-8, 2003.

56. National Seminar on "The Rāmāyaṇa Tradition in Historical Perspective," H.N.B. Garhwal University, Srinagar, Nov. 4-5, 2003.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

PROF. SATYA VRAT SHASTRI

TRIBUTES, REMINISCENCES AND ASSESSMENT

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मङ्गलकामना

अग्निहोत्री प्रभुदयालुः

वेद-व्याकरण-दर्शनशास्त्रानुशीलनैकव्रतानां निरवद्यार्यचरितानामृषिकल्पानामाचार्यचारुदेवशास्त्रिणां कुलोज्ज्वल-हीरकमणिराचार्यसत्यव्रतशास्त्री विद्वदाकाशे शुक्र इव विभ्राजते। प्राक्तन-ब्राह्मण-परम्परामनुसरता विद्यामेव शेवधिं मन्यमानेनानेन सम्पूर्णमपि जीवनमस्याः परिरक्षणे परिवर्धने च यापितम्। प्राचार्यप्रवरस्यास्य शिष्यच्छ्रेणिर्न केवलं स्वदेशेऽपि तु बहुष्वन्यदेशेष्वपि प्रथिता वर्तते। कविता-सुन्दरी तु नर्तकीवास्य भ्रूभङ्गिमानमनुसरन्ती पञ्चाशद्वर्षीयाऽपि नवोढेवात्मानं प्रदर्शयन्ती नानाहावभावविलासैर्न केवलं यूनां प्रत्युत मादृशानां जरठानामपि हृदयानि व्यामोहयति। ललिते च कलाविधावस्य शिष्या सहचर्यप्यरुणेनोषेव हृदयावर्जिकां काञ्चन-प्रभां भजते सुधाकराङ्कस्था रोहिणीव।

साधुमनाः, साधुवेषः, साधुवाक्, साध्वाचरणोऽयमाचार्यप्रवर एवमेव स्वस्थः सक्रियश्चानुदिनं स्वीयं यशःसौरभमनुभवन् तिष्ठेत्। प्रार्थये चाहं देवं वाचस्पतिमस्य "वर्चसे बलाय दीर्घायुष्याय शतशारदाय च।"

❑ ❑ ❑

श्रीसत्यव्रतशास्त्रिप्रशस्तिः

पञ्चमुखी वादिराजाचार्यः (श्रीराघवेन्द्राचार्यसूनुः)

सत्यं यो नववृत्तकाव्यरचने सत्कालिदासायितः
लालित्ये शुभदण्डिनं विजयते माघायितः सौभगे।
धन्योऽयं धनदेववाणिधनपो विश्वे सुधीमानितः
जीयाच्छ्रीवरचारुदेवतनुजः सत्यव्रताख्यः कविः॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

बुधरमणसत्यव्रतकथा

रामकृष्णशर्मा

काश्यां कदाचिद् विद्वांसश्चिन्तयन्तो हि संस्कृतम्।
पृच्छन्त आसन्नन्योन्यं कुतूहलपरायणाः।।

देशस्य राजधान्यां भो अद्यत्वे देवसंस्कृतेः।
वाहिन्याः सुरभाषायाः प्रहरी कोऽस्ति तत्परः।।2।।

कस्य वाग्विभवस्तत्र को वाऽऽङ्गल्याश्च कोविदः।
को वाकर्षति जिज्ञासून् पूर्वपश्चिमसम्भवान्।।3।।

पदवाक्यप्रमाणानां वेत्ता को ग्रन्थिभेदकः।
तपःस्वाध्यायनिरतः कुलीनश्च बुधः कविः।।4।।

व्यासे समासे मध्ये वा यो हि तत्पुरुषे रतः।
यश्चार्थानव्यय इव निष्पादयति सर्वतः।।5।।

स्वयं प्रबुद्धः शास्त्रेषु शतधा समलङ्कृतः।
सम्बोधनेऽपि यः साधुर्विभक्तिः प्रथमा यथा।6।।

चारुदेवोद्भवो भाव उषारातदिनोदयः।
जगन्नाथपुरीप्रेम्णा कौलपत्यधरो व्रती।।7।।

कस्य गेहे स्वयं लक्ष्मीर्निदधाति पदं मुदा।
थाइदेशस्य राज्ञीव तदन्वेषणतत्परा।।8।।

यदा वाराणस्याममरतटिनीरोधसि शुभे
मुहूर्ते ब्राह्मे सद्बुधजनकृतं मन्थनमभूत्।
समाधानं मान्यं सकलजनतोषञ्च दधती
तदारम्भा भूता बुधरमणसत्यव्रतकथा।।9।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भुवि लसतु सत्यव्रत बुधः

पूज्यपाद जगद्गुरु रामानन्दाचार्य
स्वामी रामभद्राचार्य जी महाराज

दधानः सद्ध्यानं क्षपितगुणमानस्तनुभृतां
महीयान् सद्धीमान् गुणगरिमसन्तर्पित भवः।
वितन्वन्सौभाग्यं निखिलनिगमप्राप्तयशसां
समाधानं नृणां भुवि लसतु सत्यव्रतबुधः॥1॥

विदेशे वा देशे श्रुतिधृतनिदेशः सुरगिरः
समर्चन्पादाब्जं परमविमलैवक्यिकुसुमैः।
परं शान्तो दान्तो विबुधकुलसम्पूज्यचरणो
रसेन्दुः सत्सिन्धुःभुवि लसतु सत्यव्रतबुधः॥2॥

दिवा वा रात्रौ वा दिनपरिणतौ वाप्युषशिवा
निशीथे वा मध्ये व्रजति हरिदश्वे नभसि वा।
शये वा बोधे वा सततसुरभाषाभजनभृद्,
भिदां भिन्दन् भूयो भुवि लसतु सत्यव्रतबुधः॥3॥

सदा बिभ्रच्छान्तिं मनसि, कान्तिं च वपुषि
निषिञ्चन्पीयूषं श्रुतिविवरपूगेषु विदुषाम्।
स्ववाचां सद्गुम्फैः, दिशि दिशि शरच्चन्द्रतनयस्
महात्मा पुण्यात्मा भुवि लसतु सत्यव्रतबुधः॥4॥

निसर्गं सत्सर्गं कलितकलकाव्यप्रतिभया
समर्चन्, नैपुण्यं निजनिगमवाग्भिः सफलयन्।
मुहुर्वन्दंवन्दं विबुधमहितां भारतमहीं
महिष्ठो वर्षिष्ठो भुवि लसतु सत्यव्रतबुधः॥5॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

स्मेराननो वैदुष्यसूर्यः

कृष्णलालः

गुरुर्भानुर्दिव्यः सुमतिकिरणैः कृन्तति तमः
प्रसादो विद्याया मलिनमतिदीपश्च विदशः।
विधात्रा दत्तो मे गतजननसत्कर्मफलतः
कृतज्ञोऽहं तस्य स्मितियुतमुखस्यैव सततम्॥1॥

कविः शास्त्रज्ञाता सततमिह विद्याव्यसनधीः
सुधीः सत्यान्वेष्टाऽविरतरत एवाम्बुधितले।
नवैः रत्नैः काम्यैः खचितमिव साहित्यगगनं
विनीतत्वं लक्ष्यं क्वचिदपि न तादृक् प्रियकरम्॥2॥

सत्यव्रतमहाभागाश्छात्राणां हितचिन्तकाः।
तेषां सदोन्नतिः काम्या समृद्ध्या चापि विद्यया॥3॥

अनुरक्तैः प्रिया हृद्या वाणी प्रबोधिनी सदा।
उच्चार्यते प्रसन्नैस्तैः सर्वकार्येषु सम्मुदा॥4॥

एम.ए. श्रेण्यामधीयानो गुरुवर्यगृहं गतः।
तदा तैः सम्यगुत्थाय स्वागतं व्याहृतं मम॥5॥

खट्वायामुपविष्टांस्तान् दृष्ट्वाऽध्ययनसंरतान्।
सारल्येन मनस्त्वेषां परमश्रद्धया नतम्॥6॥

ऋषिकल्पो गुरुर्मेऽयं त्यक्ताडम्बरवैभवः।
विद्यां दास्यति मेऽपूर्वां शास्त्राध्ययनसंस्थितः॥7॥

उदारधीरसौ यास्को याज्ञवल्क्यश्च वैदिकः।
कपिलो व्यासवाल्मीकी पाणिनिश्च महामुनिः॥8॥

अमितज्ञानवान् बुद्धो महाबुद्धिः पतञ्जलिः।
यथाभूवन् पुराकाले तथा सत्यव्रताभिधः॥9॥

आहारे व्यवहारे च तथाचारे सदा शुचिः।
भासमानो यथा सूर्यः स्मयमानश्च चन्द्रमाः॥10॥

अम्बरादथवा शुद्धं जलं वर्षन् स वारिदः।
ज्ञानं वर्षति शिष्येभ्यः सर्वप्रियो गुणी व्रती॥11॥

विधिपूर्वकमर्चनं भवेद् विदुषां राजनयं न चिन्तयेत्।
परमेष विधिर्न भारते श्रुतिमार्गं गतवान् कदापि रे॥13॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

यत्रागच्छन्महातेजास्तत्र प्रियतया मम।
पद्यमयानि पत्राणि प्रेषितवानयं हि मे।।18।।

महेशः सर्वेशः सकलभवभर्ता सुमतिदः
जगज्ज्ञानं शश्वज्जनयति जनानां हितकरः।
स पायाद्वः सर्वानमितगुणसम्पत् सुखकरो
गुरूणामाशीः सा फलति नियतं शिष्यसुखदा।।19।।

शिष्येण कृष्णलालेन विनम्रेणेह सादरम्।
आचार्येभ्यो हितैषिभ्यो भक्त्या वाणी समर्प्यते।।20।।

वर्णयेत् को गुणांस्तेषामल्पधीर्मादृशो जनः।
यदल्पं बुद्धिगम्यं मे तत्कथञ्चिन्निवेशितम्।।21।।

चिरं जीवन्तु भद्रं मे सर्वेषां वितरन्तु च।
हृद्या अनामयाः स्वस्था विद्यापारङ्गताः प्रियाः।।22।।

अभिनवमधुकाव्यैस्तर्पयन्तश्च वाचं
निखिलभुवि सुकीर्तिं सर्वदैते लभेरन्।
जनहित इह लीनास्ते सभार्या रमन्तां
दुहितृसुतसमेताः सर्वदा सुप्रसन्नाः।।23।।

❑ ❑ ❑

सुहृद्वराय स्वस्ति

प्रभाकर नारायण कवठेकरः

पद्मश्रिया भूषितोऽसि सद्म पद्मे श्रियो मतम्।
सत्यव्रतं समाश्रित्य श्रीरेषा सद्मनि स्थिता।।1।।

अमित्र-ग्रहणान्मुक्तो मित्रत्वेऽहं प्रभाकरः।
अमन्दानन्दसन्दोहो मनसाद्यानुभूयते।।2।।

क्षणदो दीर्घकालेऽपि दूरे सौन्दर्यदायकः।
विलम्बिततयापीदं लघुपत्रं समर्प्यते।।3।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

महामहिम-राष्ट्रपति-सम्मानित-'पद्मश्री'-विभूषित-श्रीयुत-**डॉ. सत्यव्रतशास्त्रि**-महानुभावेभ्यः शुभाभिनन्दनावसरे सबहुमानं सप्रेम च समर्पितः सर्वथा अभिनवतमोऽद्वितीयः अष्टाविंशति-पद्यात्मककृति- नक्षत्रमालारूपः

सुवर्ण-मुक्ता-हारः

नारायण शास्त्री काङ्करः

युग्मकम्-

अयि महावैयाकरण, पण्डितचारुदेवशास्त्रि-**सुतरत्न**।
संस्कृत-सेवैकव्रत, सम्मान्य सत्यव्रतशास्त्रिन्॥1॥

श्रीमन् नमोऽत्रभवते, 'पद्मश्री' **विभूषिताय भवतेऽद्य**।
राष्ट्रपति-सम्मानित! **स्वस्ति रससिद्ध-कवीश्वराय**॥2॥

अधिगत-प्राच्यार्वाच्योभयविद्य विनयावतार शिष्य-प्रिय!
सततं विद्या-दायिन्!, ममाप्यभिनन्दनानि भवते॥3॥

भवज्जनको राष्ट्रपतिसम्मानितो भवांश्चास्ति यथा भोः।
तथा मम जनकोऽहं च, वर्त्ते, कीदृगेष सुयोगः?॥4॥

अभिनन्द्योऽस्ति भो भवान्, अहमत्रभवतोऽभिनन्दकोऽस्म्यद्य।
सुवर्णावसरस्त्वेष, कदाचन कस्मायेव मिलति॥5॥

ये स्वं यशःशरीरं, स्वयमेव निर्मान्ति सुकृत-राशिभिः।
विनापि भौतिक-कायं, तेऽवतिष्ठन्तेऽजराऽमराः॥6॥

विदित्वैव तथ्यमिदं, भवानप्यात्मीय-कीर्ति-कायस्य।
सततमविरत-निर्मितौ, वर्वर्ति सुतरां संलग्नः॥7॥

यशः सुकृतमन्तरेण, न सुलभं कदापि कस्यापि क्वचित्।
एतद् विदन्नेव किं, सुकृतमुपार्जति भवाननिशम्?॥8॥

सुकृतमिदं भवदीयं, समभिनन्दाम्यहमपि भूरि भूरि।
विश्वासोऽयं मय्यपि, पूर्ण उदपादि पूज्य-पितृभिः॥9॥

अयि समभिनन्द्य विद्वन्!, अहमप्यनुसरामि मार्गमिममेव।
आवयोरत्र मार्गे, विघ्नौघं हरतु विघ्नेशः॥10॥

भवद्-विपुल-साहित्यं, बहु-प्रेरकमस्ति सहृदय-जनानाम्।
साहित्य-सर्जना-रत!, समेषां भवानादर्शोऽस्ति॥11॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अयि विद्वन्मुकुट-मणे!, श्रीरामकीर्ति-महाकाव्यं भवान्।
रचयित्वा सत्यमेव, साधितवान् स्वं वाल्मीकिं हि॥12॥

यावदिह जगत्यां च, श्रीराम-कीर्ति-कौमुदी विद्यते।
तावद् भवतोऽपि कीर्तिः, सज्जनान् मोदयिष्यत्येव॥13॥

नैक-कृतीर्भवदीयाः, समवलम्ब्य बहवश्छात्रबन्धवः।
विशिष्ट-शोध प्रबन्धान्, विलिख्य सञ्जाता द्राक्तराः॥14॥

भवान् स्वयं द्राक्तरोऽस्ति, बहूनन्यानपि निरमाद् द्राक्तरान्।
अन्यं दीपं प्रदीप्य, दीपः क्व विन्दति न प्रशस्तिम्?॥15॥

देश-विदेश-निवासी, भवदीय-सुयोग्य-शिष्य-समुदयोऽपि।
विविधोच्च-पदासीनो, मण्डयति गुरु-महिमानमद्य॥16॥

सौम्य-स्वभावो भवान्, विद्या-विनयाभ्यां समलङ्कृतोऽस्ति।
गर्वो वाऽहङ्कारः, स्पृष्टवान् नेषदपि भवन्तम्॥17॥

नाक्रोशः कदापि गिरि, न रक्तिमा कोऽपि नेत्रयोर्भयदः।
न कोऽपि हृदि दुर्भावो, हे महानुभाव! भवतोऽस्ति हि॥18॥

दुर्लभैरेतैरेव गुणैर्जितवान् भवान् सकल-हृदयानि।
तेनैवाद्य भवन्तं, समभिनन्दन्ति भवत्-सुहृदः॥19॥

अहमन्यतमोऽस्मि तेषु, यस्य सौभाग्यं भवदभिनन्दने।
बोभोत्वभिनन्दितोऽयि, मोमुदीतु च भवान् सन्ततम्॥20॥

अभिनन्दनानि बहूनि, लब्धानि भवता लप्स्यन्ते चापि।
परं कदाचिदेव भोः!, मिलेदात्मीयताभृदीदृक्॥21॥

यदियद् गौरवमलाभि, तच्छ्रेयो न केवलं भवतैव।
भ्रातृ-जायापि ममात्र, श्रेयोभागर्धाङ्गिनीत्वात्॥22॥

अत्र परत्र सर्वत्र, न नरः पूर्णोऽर्धाङ्गिनीं विना स्वाम्।
शिवोऽपि शिवां विना किं, भवेन्न हेयोऽस्पृश्यः शवः?॥23॥

तस्माद् भवता सहैव, भ्रातृजायां तामप्यभिनन्दामि।
स्वीकरोतु कृपया सा, मम सादरं प्रणामाञ्जलिम्॥24॥

तौ पितरावपि भवतो, धन्यौ नम्यौ चाभिनन्द्यौ स्तो हि।
यतोऽजनि पुत्र-रत्नं, संस्कृत-श्री-वर्धको भवान्॥25॥

अयि परम-श्रद्धास्पद, श्रीमन् द्राक्तर सत्यव्रतशास्त्रिन्।
संस्कृत-सेवैकव्रत, चिरं जीवतु भवान् सभार्यः॥26॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

लभतां स्वेष्टं स्वास्थ्यं, धन-धान्यर्द्धि-युतं सपुत्र-पौत्रः।
इतोऽति यश आस्तिक्यं, विन्दतां पूज्य-पितृप्रसादात्॥27॥

सुवर्ण-मुक्ता-हारः, प्रेम्णाऽर्पितोऽम्लान-स्वभावोऽयम्।
आर्य! कण्ठस्थीकृतो, रोरुचीतु भवतेऽत्रभवते॥28॥ (युग्मकम्)

एवं भो विद्वद्वर्य!, सदैव भवदीय-कुशलाभिकाङ्क्षी।
सर्वथा शुद्धमनसा, समभिनन्दन् हि भवन्तम्॥29॥

विद्या-वैभव-भवने, रामगञ्ज-धान्यमण्ड्यां जयपुरे।
वासी भवत्कृपार्थी, विरमति नारायणकाङ्करः॥30॥

❑ ❑ ❑

महाकविसत्यव्रता जयन्ति

इन्द्रमोहनसिंहः

शास्त्रोपस्कृतवाङ्मयद्युतिहृदां सत्यव्रतानां नहि
शक्यं मित्रगिरा गुणाम्बरमणेः प्रौढत्वसंकीर्तनम्।
चन्द्रस्येव यतः क्वचिन्मतिमतामालोचकानां महो
नक्षत्रस्य समं क्वचित् तनुविभं खद्योततुल्यं क्वचित्॥1॥

कान्ता काव्यभुवः स्वयंवरधिया मालां करे बिभ्रती
नालोक्य क्षितिमण्डले सुकविताक्षेत्रे सुयोग्यं कविम्।
यासीद् दुःखभरार्दिता हिमहता वल्लीव लुप्तप्रभा
सा श्रुत्वा कवितां परं प्रमुदिता सत्यव्रतानां मुहुः॥2॥

पारावारगृहे यथा द्युतिमतां हृद्या मणीनां गणा
राजन्ते बहुला यथा च गगने नक्षत्रमालाः शुभाः।
तद्वच् श्रेष्ठगुणोच्चयाः सुमसमाः सत्यव्रतानां समे
शुद्धान्तःकरणे विभान्ति यशसो नाना पताका इव॥3॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रतमहाभाग सादरं भवते नमः

देवीप्रसाद खरवंडीकरः

(विद्वद्वरेण्याय डॉ. सत्यव्रतमहाभागाय समर्पितः)

काव्यकुसुमाञ्जलिः

क्व ज्ञानार्णवसंनिभः खलु भवान् 'सत्यव्रतः' पण्डितः
क्वाहं मन्दमतिस्ततस्तव गुणान् सम्यङ् न वक्तुं क्षमः।
एवं सत्यपि भूयसीं चपलतां यत्कर्तुकामोऽस्म्यहं
तत्रायं प्रतिपद्यते गुणगणस्त्वत्संस्थितो हेतुताम्॥1॥

वंशे जन्म सुविश्रुते सुचरिते गीर्वाणवाणीविदां
संस्कारास्त्वयि शोभना गुरुजनैराशैशवादाहिताः।
आचारे शुचिता, वचःसु मृदुता, वृत्तौ च निर्व्याजता
हन्तैकोऽपि गुणः स्तवाय किमुत व्रातो गुणानामयम्॥2॥

काव्यव्याकरणादिशास्त्रविषयः स्यात्कश्चिदन्योऽपि वा
दृष्टस्तत्र कुशाग्रबुद्धिविभवः कुर्वन् भृशं विस्मयम्।
जिह्वाग्रे तव शारदा भगवती साक्षान्नरीनृत्यते
कश्चिन्नाविषयस्ततो मतिमतां मन्ये भुवि त्वादृशाम्॥3॥

काव्येषु प्रतिभा विराजति यथा सर्वेषु ते लीलया
शास्त्रेष्वेवमनर्गलः प्रसरति त्वच्छेमुषीविस्तरः।
वेदव्याकरणादिशास्त्रनिवहे प्रज्ञाबलं वीक्ष्य ते
गैर्वाणी त्वयि भारती वितनुते मन्ये प्रसादोक्षणम्॥4॥

स्थाने संस्कृतवाचि ते मधुरतां विद्वज्जनः श्लाघते
यो जानाति न संस्कृतं तव वचस्तस्यापि कर्णामृतम्।
एवं संस्कृतलेखनं च सरलं वाङ्माधुरीसंभृतं
ब्रह्मानन्दसहोदरं हि पठतां पुष्णाति तोषं परम्॥5॥

साहित्यं विपुलं न्यबन्धि भवता गीर्वाणवाणीश्रितं
तस्माद् भारतसंस्कृतेः सितयशः पारेसमुद्रं गतम्।
छात्रेभ्योऽपि समर्प्य वत्सलतया ज्ञानप्रकाशं त्वया
विद्यादानसमाश्रितेन विहितं धन्यं निजाचार्यकम्॥6॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पाण्डित्ये सति दुर्लभा रसिकता प्रायो न संतिष्ठते
पाण्डित्ये प्रतिभा तथा नवनवोन्मेषा क्वचिल्लभ्यते।
पाण्डित्ये सति मानुषेषु विनयः प्रायेण नालोक्यते
पाण्डित्ये सति सर्व एव तु गुणा दृश्यन्त एकस्थिताः।।7।।

भाषाणां धुरि कीर्तिता सुमधुरा दिव्या च गीर्वाणगी-
स्तत्पूजानिरतं मनो भवतु ते, 'सत्यं' तदस्तु 'व्रतम्'।
दिष्ट्या त्वं कुरुषे हि सप्ततितमे वर्षे पदक्षेपण-
मायुर्दीर्घमनामयं च भगवान् दत्तादिति प्रार्थये।।8।।

❑ ❑ ❑

सादरमभिनन्दयामः

प्राणगोपाल आचार्यः

सत् कर्म निरतः श्रीमान् चारुदेवसुतो बुधः।
विश्वविश्रुतवैदुष्यो यथा नाम तथा गुणः।।1।।

य स्य कीर्तिपताकेयं शोभते भुवनत्रये।
रामकीर्तिकरः सोयमतिक्रान्तमहाकविः।।2।।

व्र जे निखिलशास्त्राणां व्रजराज इव स्वयम्।
स्वशासनं प्रकुर्वाणः पुर्यां कुलपतिर्वृतः।।3।।

त दा थायीश्वराः सर्वे कृतकृत्या मुदाभवन्।
यदा शिक्षामृतम्प्राप्तन्त्वन्मुखात्तैर्विनिःसृतम्।।4।।

जी वयन् शास्त्रचर्चां संसेवमानः सरस्वतीम्।
विदधल्लोककल्याणं वर्धतामभिवर्धताम्।।5।।

शा न्तो दान्तो जगद्वन्द्यो विद्याभूषणभूषितः।
लब्धानेकपुरस्कारो राजतां बुधसंसदि।।6।।

स्त्री षु धन्या भवच्छिष्या थायीराजकुमारिका।
विद्याविनयसम्पन्नं स्वगुरुं समपूजयत्।।7।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पद्यमाला

मुरारिलालचतुर्वेदी

विश्वविश्रुतवैदुष्यवैभवसम्पन्ननिखिलानवद्यविद्याविद्योतितान्तःकरणानां षडैश्वर्यविशिष्टश्रीवृन्दावनविहारिचरण-सरोजसंस्मरणसम्पूज्यपितृश्रीचारुदेवपादपाथोजसेवनोल्लङ्घितवाङ्मयाम्बुधीनां स्वरचितनूतनगुणरीत्यलङ्कृतिरसान्वितमहा-काव्यान्यसंघर्षितमहाकाव्यानां तत्रभवतां भवतां श्रीमतां कविसहृदयगोष्ठीगरिष्ठानां स्वनामधन्यसत्यव्रतशास्त्रिवर्य्याणां शयकुशेशययोः प्रशस्तिपत्रमिदं मोमुद्यमानमनाः समर्पयन्नितरां प्रसीदामि।

कलिन्दतनयातटीघनवनावलीसञ्चलत्-
तमालधरणीरुहो जयति कोऽपि पीताम्बरः।
दधाति किल वीक्ष्य यं मनसि चातकप्रेयसी
विकालतडिदुल्लसज्जलदशङ्किचेता मुदम्॥1॥

हे चारुदेव, मतिमन्, तव विश्वमञ्चे
सत्यव्रतेन भवभूतिनिभाञ्जनेन।
विज्ञज्ञशास्त्रसमकाव्यगणं प्रकल्प्य
श्रीकीर्तिमाननिवहोऽधिगतो मनोज्ञः॥2॥

श्रीसत्यव्रत धीमन् त्वन्निर्मितकृतिवृन्दं चिरञ्जयतात्।
चेतांसि विज्ञनृणां निसर्गसम्यञ्चि रञ्जयतात्॥3॥

यस्य संस्मरणं जगत्यघमर्षणं शरणं नृणां,
श्रोत्रयोरपि यद्वचःश्रवणं सुधारसवर्षणम्।
तस्य दाशरथेः कृपावशतस्त्वया भुवि प्लावितो
रामकीर्तिमिषादहो रससागरः कविमोहकृत्॥4॥

ज्ञानदायिन्, विवेकिन्, मनस्विन्, सदा सत्यवादिन्
सत्यसत्यात्मकं विज्ञरम्यं को न जानाति सत्यव्रतं त्वाम्।
साधनाकारि वाग्देवताया जीवने कष्टसाध्या त्वयाऽतो
हारनीहारहरहासतुल्यं ते यशो द्योतते भूतलेऽस्मिन्॥5॥

श्रीकृष्णो हृदि राजतां नयनयोर्वृन्दावनाधीश्वरी
भाले दाशरथिस्तवातिविमला मत्यां शुभा मैथिली।
सर्वाङ्गेषु सदा मुदा सुखकरो मानी मुरारिर्ध्रुवं
सर्वास्ते विपदः प्रयान्तु विलयं त्वं दीर्घजीवी भव॥6॥

गुम्फिता पद्यमालेयं चतुर्वेदमुरारिणा।
वैजयन्तीव ते विष्णोः सत्यव्रत सुशोभताम्॥7॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वाक्प्रसूनाञ्जलिः

रामकृपाल त्रिपाठी

सन्ति भारतभूविद्वन्मण्डलीमण्डना, निखिलनिगमागमपारावारावतरणविरचितानेकग्रन्थप्लवरत्नभवभयतमोभञ्जना, व्याकरणादिशास्त्रजालविजृम्भितप्रज्ञावारिपूराप्लावितसारस्वतलोकवन्दितचरणाः, पाश्चात्यपौरस्त्यविद्याप्रचारसंगृहीतानेक-शिष्यप्रशिष्योपशिष्यालङ्करणाः, स्वपितृचरणाज्ञानान्धकारभानुदेवश्रीचारुदेवप्रचालितप्रवचनलेखनपरम्परासन्तानवितानपरिहीय-माणेराकोषवर्धना विविधविद्याविद्योतितमानसा मानसा इव हंसा, महामहनीयपदाधिष्ठानाधिगतविचित्रचरित्रप्रशंसा, लोकैकविद्वांसो विगतकलिमलतर्षे, शौचसन्तोषसुधावर्षे, भारतवर्षे, सुरमुनिमनोरमे मोक्षैकपुरुषार्थसार्थपरमे निरुपमे देशोत्तमे व्यासवशिष्ठ-वाल्मीकि-प्रमुखे, कलिकालव्यालकालकवलनविमुखे चतुर्वर्णोपास्य-चतुर्वर्गसमावर्त्ते धर्मसुधासदावर्त्ते स्वर्गलोकविवर्त्ते-ऽस्मिन्नार्यावर्ते, स्वशासनप्रशासनप्रज्ञालोकविहितस्वार्थपरमार्थाज्ञानध्वान्तध्वंसाः, शारदाकुक्षिनिवासा अपि विहितश्रीसहवासा, अनास्वादितामृतरसा अपि मधुरामृतवागुद्गारामृतीकृताशा, रामकीर्तिमहाकाव्यप्रणेतारोऽपि न रामोपासका, इन्दिराकीर्तिलुब्धा अपि मायाकर्षणमुक्ता, निर्भीका अपि धर्मभीरवः स्वसिद्धान्तपालनदृढहृदया अपि करुणाप्लावितचेतसोदिताभिमाना अपि विदिताभिमाना गुरवोऽपि सद्गुरुशिवशिष्याः सत्पक्षा अपि विपक्षपक्षशातना, यशसा तपसा विद्यया परिवीतमूर्तयः सरस्वतीकोषवर्धनलब्धासमसमज्ञाधवलितदिगन्तप्रान्ता वाग्दानशौण्डीर्योद्धूतविमलकीर्तिपताका गुरूणामादर्शभूताः प्रातः स्मरणीयाः सिद्धसारस्वतीकाः सरस्वत्युपासनैकव्रता श्रीसत्यव्रताः। तेषामेव पूज्यपूज्यानाञ्चरणयोरुपाहरामि वाक्प्रसूनाञ्जलिमिमम्-

विज्ञानवारिनिधिमद्भुतमप्रमेयमानन्दवीचिनिचयैर्मुहुरुल्लसन्तम्।
सत्प्रेमरत्ननिकरैरनुरञ्जितान्तःस्थानं श्रियः कमपि सद्व्रतमानतोऽस्मि।।1।।

पूर्णं परेशरुचिचन्द्रकलाभिवृद्धं दीप्तं सदा स्वमहिमानलरोचिषैकम्।
वन्देऽनिशं सुविमलं बुधनेत्रपीतं सत्यव्रतं कमपि सद्गुरुवारिधीशम्।।2।।

श्रीसेवितं बुधमणिप्रतिचुम्बिताङ्घ्रिं सत्त्वाश्रयं सुमनसां वरमालयाढ्यम्।
पादावनेजननिरस्तसमस्तदोषं सत्यव्रतं गुरुमहं शरणं प्रपद्ये।।3।।

ज्ञानाञ्जनेन हृदयाक्षिविशोधदक्षं दृष्ट्या विदूरितचिरप्रचिताघसङ्घम्।
पादाम्बुजेन परिलालितशिष्यमौलिम् आचार्यमौलिमुकुटं गुरुमानतोऽस्मि।।4।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रताष्टकम्

आचार्यदिगम्बरमहापात्रः

सत्यं यदीयं व्रतमस्ति शास्त्रे सत्यव्रतः शास्त्रिवरः स धीरः।
दिल्ल्यां विभान्तं विदुषां वरेण्यं वन्दे नमोवाकपुरःसरं तम्॥1॥

काव्यप्रबन्धे परपारदृश्वा वाग्देवताया वरदः सुपुत्रः।
देशे विदेशे बहुलब्धवर्णो धीमान् महान्तं बहुमानमाप्तः॥2॥

सत्यव्रत क्वास्ति तव प्रकाशः क्व चास्ति शर्मण्यभुवः प्रतिष्ठा।
काव्ये त्वदीये तु तदीयगाथा निबध्यते त्वत्प्रतिभोपयोगात्॥3॥

त्वदीयचेष्टावशतोऽस्मदीया पारेसमुद्रं सुरवाग्गतास्ति।
युगे युगे संस्कृतिसंप्रतिष्ठा बभूव लोके हि सतां प्रभावात्॥4॥

सारस्वतं सत्यशिवं सुरम्यं काव्य-प्रबन्धावलि-वैभवञ्च।
त्वदीय-भानप्रभवं महीयः कल्पेत कालस्य कलाप्रमायै॥5॥

पिता यथा ते सुमहान् मनीषी तथैव दिव्यप्रतिभानवांस्त्वम्।
को नाम सूनुः किल भूरिभाग्यो य एवमद्धा जनकेन तुल्यः॥6॥

पितुर्मनस्काम-परिप्रपूर्त्तिं विधातुकामो ननु योग्यपुत्रः।
वाग्देवता-भव्य-पदारविन्दं ह्याजीवनं सेवत एव नम्रः॥7॥

श्रीचारुदेव-सुत-सत्तम आप्तविद्यो विद्यावतां वर उदारमनाः पुनातु।
सारस्वतं पुरमपारवचःप्रचारैः सत्यव्रतः स विदुषां हि सुखाय जीयात्॥8॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आचार्यवर! त्वामभिनन्दयामि

आचार्यरामकिशोरमिश्रः

श्रीमान् सत्यव्रतः शास्त्री जयताज्जयतात्सदा।
धन्यं लवपुरं यत्र यस्याऽतीतं हि शैशवम्।।1।।

शिष्याः प्रशिष्यास्ते भूतलेऽस्मिन्
कुर्वन्ति ते ज्ञानज्योतिष्प्रकाशम्।
लग्ना भवन्तोऽपि भवेयुरग्रे
तत्त्वादृशं बुधमत्राऽऽह्वयामि।
आचार्यवर! त्वामभिनन्दयमि।।2।।

आचार्यो व्याकरणस्य प्राध्यापकोऽसि संस्कृते।
विश्वविद्यालयो दिल्ल्यां सदा त्वया सुशोभितः।।3।।

विद्यार्थिनामनुकरणादिजातं
नियन्त्रितं भवता सर्वथाऽत्र।
अनुशासकस्त्वादृङ् नास्ति कश्चित्
तत्त्वादृशं बुधमन्वेषयामि।
आचार्यवर! त्वामभिनन्दयामि।।4।।

विद्वत्तया सदा यस्य लवपुरस्य वासिनः।
वाग्मित्वेन कवितासु कवित्वेन प्रभाविताः।।5।।

सूर्यो यथा दैनिककर्म कुरुते
तथा भवान् शिक्षणकर्मकर्ता।
विद्यार्थिहितकर्ता शास्त्रवेत्ता
तत्त्वादृशं बुधमाकारयामि।
आचार्यवर! त्वामभिनन्दयामि।।6।।

छात्रा भुवि यशो यस्य प्रसारयन्ति सर्वतः
धन्यौ तौ पितरौ तस्य याभ्यां स जनितोऽभवत्।।7।।

तव गृहमहं गुरुकुलमेव मन्ये
यत्राऽस्ति छात्रस्य समप्रबन्धः।
तत्त्वादृशो गुरुवर्यस्य कीर्तिं
कवितारचनयाऽहं वर्धयामि।
आचार्यवर! त्वामभिनन्दयामि।।8।।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

उत्तरभारत एटाजनपद-सोरोंनगरनिवासी
काव्यकथागीतादिरचयिता नाटककारो धीमान्।
होतीलालकलावत्योः सुत रामकिशोरमिश्र इह
श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणामहं चाऽभिनन्दनं कृतवान्।।

❑ ❑ ❑

साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि

आचार्यरामकिशोरमिश्रः

संस्कृतसमर्थक! राष्ट्रभाषापदे त-
ल्लोके मुदा प्रतिष्ठापयिता त्वमभवः।
हस्ताक्षराणि कर्ता तत्रैक्यशक्तिं
द्रष्टासि त्वादृशं बुधमन्वेषयामि।
साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि।।1।।

श्रीबोधिसत्त्वचरितस्य महाकवे हे!
दृष्टं त्वया स्वनृषु भारतवस्तुरूपम्।
तद् दर्शितं निजकृतिषु सत्यं स्वरूपं
त्वामत्र किञ्चित्कथयितुं दर्शयामि।
साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि।।2।।

इन्दिरागान्धिचरितस्य महाकवे हे!
श्रीचारुदेवसुत! रामरखीतनूज!
उषसः पते! शरत्सवितः! इन्दुपालक!
सुरभिस्थितं रचयितारं लोकयामि।
साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि।।3।।

श्रीरामकीर्तिकाव्यस्य महाकवे हे!
बहुभिः कृतं त्वया पत्रैः पत्रकाव्यम्।
साहित्यलोकगतसम्मानं विधातुं
त्वादृशमहो! कवयितारं मार्गयामि।
साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि।।4।।

छात्रान् पाठयसि त्वं सरलां स्वशिक्षा-
मिति कीर्तिरत्र प्रसरति संस्कृतजगत्याम्।
रामकीर्तिकार! भवतामत्र हि सुवर्णान्
ग्रन्थानहं जगति ख्यातिगतान् पठामि।
साहित्यकार! शिरसाऽहं त्वां नमामि।।5।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीसत्यव्रतसप्तदशकम्

आचार्यरामकिशोरमिश्रः

नभोऽग्निग्रहभू (1930) वर्षे निधिनेत्र(29) सिताम्बरे।[1]
नवरात्रे च सप्तम्यां योऽजायत लवपुरे॥1॥

चारुदेवः पिता यस्य माता रामरखी ह्यभूत्।
उषा यस्याऽग्रजा, शास्त्री सत्यव्रतः स जीवतात्॥2॥

रामरक्ख्या जनन्यास्य पालनं पोषणं कृतम्।
गेहे प्रारम्भशिक्षाऽभूच्चारुदेवस्य शास्त्रिणः॥3॥

अनेन द्वादशवर्षे षड्ऋतुवर्णनं कृतम्।
जयपुरस्य संस्कृत-रत्नाकरे प्रकाशितम्॥4॥

गत्वा वाराणसीं न्यायः श्री ढुण्ढिराजशास्त्रिणः।
वाक्यपदीयमधीतं श्रीरघुनाथशर्म्मणः॥5॥

श्री शुकदेवझापाश्वाद् व्याकरणं च शिक्षितम्।
गोपीनाथकविराजादध्ययनं कृतं तथा॥6॥

याऽऽतुरता च जिज्ञासा श्रद्धा च भावनाऽस्य सा।
न दृश्यतेऽद्यच्छात्रस्य सोऽस्ति सत्यव्रतो महान्॥7॥

भार्याऽस्योषा यया सार्धं सप्तेषुनिधिभू (1957) मिते।
वर्षेऽष्टमार्चमासे च विवाहोऽस्य शुभोऽभवत्॥8॥

दशदिशाम्बरे[2] त्वस्मिन् वर्ष इन्दुरजायत।
विश्वविद्यालये दिल्ल्यां निधीष्वङ्केन्दु (1959) हायने॥9॥

अगस्त्ये ग्रहभूतिथ्यां संस्कृताध्यापकोऽभवत्।
जातः शरच्च वर्षेऽस्मिन्नष्टादशेऽर्कतोबरे[3]॥10॥

खरसग्रहभू (1990) वर्षे श्रीबोधिसत्त्वचरितम्।
महाकाव्यं प्रणीयाऽयं देशे प्राप्नोन्महद् यशः॥11॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

विश्वविद्यालये पुर्यां कालसिद्ध्यङ्कभू (1983) मिते।
वर्षे फरवरीमासे कुलपतिरभूदयम्॥12॥

महाकाव्यानि त्रीण्यस्य खण्डकाव्यानि त्रीणि च।
पत्रकाव्यमभूदेकं प्रबन्धकाव्यमेव च॥13॥

इन्दिरागान्धिचरितं नानाच्छन्दोविभूषितम्।
रामकीर्तिमहाकाव्यं काव्येषु प्रमुखं स्मृतम्॥14॥

बहुभिश्च पुरस्कारैः रामकीर्तिरलङ्कृता।
येनाऽस्माकं कवेरत्र यशः सर्वत्र विस्तृतम्॥15॥

बहूनि शोधपत्राणि प्रकाशितान्यनेन च।
कारितानि बहुच्छात्रैः शोधकार्याण्यनेन वै॥16॥

महाकविरयं जीवेच्छतं वर्षाणि सन्ततम्।
रामकिशोरमिश्रेण प्रार्थ्यतेऽत्र सदा शिवः॥17॥

---

* सितम्बरः=सिताम्बरः।

1. श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणो जन्मतिथिः-29.9.1930
2. दिसम्बर=दिशाम्बरः। इन्दुजन्मतिथिः-10.12.1957
3. अक्टूबर=अर्कतोबरः। शरज्जन्मतिथिः-18.10.1959

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सप्तकं सत्याभिनन्दकम्

नरदेवशास्त्री

भारतीभा-रतः चारु-वैभवः विज्ञविश्रुतः।
विश्वविद्याव्रतः सत्यं सत्यव्रतः समीहितः।।1।।

आप्तः सम्प्राप्तशास्त्राब्धिः लोकार्च्यश्चारुदेवजः।
सदा सत्यव्रतो भाति व्रतिनां वशगः कृती।।2।।

आयुष्यं चारुवर्चस्कं सम्भुङ्क्तां शरदां शतम्।
उषसाऽलङ्कृतो लोके सत्यव्रतो महाव्रतः।।3।।

विद्याविनयसम्पन्नो महाभागो महायशाः।
आन्तरराष्ट्रियो विप्रः सत्यव्रतो महीयताम्।।4।।

सत्यव्रतं समर्च्याऽथ सत्यव्रतवती ध्रुवम्।
संस्कृताब्दा सहस्राब्दी जाता धन्या मुदाञ्चिता।।5।।

युगाब्दान्ते युगं नौति सत्यव्रतं सुधीश्वरम्।
वैदुष्यप्रभया तस्य सम्भूयाज्जगदुज्ज्वलम्।।6।।

सहस्राब्दार्चितो विज्ञैः संस्कृतसेवकः सदा।
संस्तौति नरदेवोऽथ सत्यव्रतं युगार्चितम्।।7।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शास्त्रिणः सत्यव्रताः

(Mono-image Poems)

हर्षदेव माधवः

❑
यदि
त्वं गन्तुं शक्नोषि
मृगस्य निर्दोषतां प्राप्य
तर्हि
तस्मिन्
प्राप्स्यसि
शान्ताश्रमपादस्य कण्वम्॥

❑
आतपकुण्डे
प्रज्वलन्त्यां
मरुस्थलरूक्षतैकमण्डनायां नगर्याम्।
सोऽस्ति
शीतलच्छायासमृद्धस्तरुः॥

❑
कदाचिद्
गगनवत्
स स्वोच्छ्रितत्वं प्रसारयति
कदाचिन्मिमाति
समुद्रगाम्भीर्यम्।
तथापि
हस्तप्राप्यमस्ति तस्य वात्सल्यम्॥

❑
गगनभारवहनगर्वरहितः
सः
उन्मीलति
तदा
गगनमपि नमति तस्मिन्।
किन्तु
स न खिद्यते गगनभारात्
तस्य हृदयस्य
अपरनामैवास्ति 'सुरभिः'॥

❑
तस्य हृदयं
मृजति सीम्नो देशानाम्
तस्य नेत्रे
मृजतः सीमानं दूरतायाः
तस्य शब्दः
मृजति सीमानं विसंवादितायाः।
तस्य समीपेऽपमृजकमस्ति
यन्मृजति
संकुञ्चितताः सर्वाः॥

❑
कृतो भवेत्
तस्य मस्तके
वीणावरदण्डमण्डितकरया
प्रसादः।
अतो हि
दृश्यते
तस्य शिरसि
देवभाषया धृतमातपत्रम्॥

❑
मया दृष्टं
तस्मिन्
सर एकम्
यस्मिन्
विहरन्ति
राजहंसाः॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीसत्यव्रतसप्तकम्

अभिराज राजेन्द्रमिश्र

यत्स्पर्शलेशकृपया रुचिशौचशून्यं लौहं वपुर्मम मलीमसतां व्यपोह्य।
भेजेऽक्षिलोकमसृणं स्फुटकाञ्चनत्वं सत्यव्रतं तमनिशं गिरिशं[1] स्मरामि॥1॥

शाखोटसन्निभतनुर्यदमोघसङ्गैः पाटीरतामुपगतस्तिलकीभवामि।
तं नौमि नव्यनिलयं श्रुतवैदुषीनामौदीच्यमङ्गलमहं मलयाचलेन्द्रम्॥2॥

काव्याङ्गरागचयचर्चितभव्यदेहं वात्सल्यपूरपरिपूरितहृत्कुटीरम्।
धीरं समीरणमिवाक्षतजैत्रयात्रं पात्रं सुधार्द्रवचसां सुधियं नमामि॥3॥

अद्रीकरोति परकीयगुणान् स्वकीयान् डिण्डीरपाण्डुरतनूंस्तुलयन् रजोभिः।
निर्वैरमात्मपरिनिष्ठितचारुदेवं[2] धुर्यं तमिद्धगुरुवर्यमहं प्रपद्ये॥4॥

क्वाऽसौ कणा[3]दधरणी क्व [4]परांशुदेशः शर्मण्य[5]भूमिरथवा क्व नु वैतलीया[6]?
सर्वं सदागतिरिव प्रसभं सहैव पश्यन्नहो विजयते जवनो बुधेन्द्रः॥5॥

प्रस्तारयन् सपदि दिक्षु विदिक्षु कीर्तिं स्वीयैर्वचोऽमृतझरीनिकरैर्नितान्तम्।
कादम्बपृष्ठनिलयां जननीमुदारां सम्भावयन् विजयते कविताविलासः॥6॥

वाण्या विपूतमनसा करणैश्च रम्यैरेकत्वमण्डितसमञ्जसतां दधानः।
जीव्याच्छतन्नु शरदो वरदो गुरुर्मे सत्यव्रतार्यचरणश्शरणं गुणानाम्॥7॥

---

1. गिरिशं गिरि वाचि कवने वा शेते रमते इति गिरिशः सुकविस्तम्।
2. परमेश्वरं स्वपितृचरणं वा।
3. कनाडा इति।
4. फ्रांस इति।
5. जर्मनीति।
6. ऐतलीया इटैलिया इटली वा।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वन्दामहे श्रद्धया

ओम्प्रकाश पाण्डेयः

सत्यं यस्य मुखे विभाति विमलं विद्याविवृद्धं परं
येन स्वीकृतमस्ति साधुमनसा सारस्वतं सुव्रतम्।
कार्याकार्यविनिश्चयाय निहितं शास्त्रञ्च यज्जीवने
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं वन्दामहे श्रद्धया॥1॥

शास्त्रे केचन सन्ति पण्डितवरा नैपुण्यभाजो भृशं
काव्ये सन्ति च केचनातिपटवः शास्त्रे तु कुण्ठां गताः।
येषां भाति विलक्षणं ननु यशः काव्ये च शास्त्रे समं
तान् सत्यव्रतशास्त्रिणः कविवरान् वन्दामहे श्रद्धया॥2॥

सिक्खानां दशमो बभूव विदितो गोविन्दसिंहो गुरुः
यस्य श्रेष्ठपराक्रमस्त्रिभुवने विद्योतते साम्प्रतम्।
काव्ये यः प्रणिनाय भव्यचरितं गोविन्दसिंहस्य तत्
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं कविवरं स्नेहादराभ्यां स्तुमः॥3॥

यस्याप्यप्रतिमप्रभावपिहिता वैपश्चिती राजते
यस्यास्ते निखिलेऽपि शास्त्रनिचये निर्बाधमालोडनम्।
यश्चक्रे प्रथमप्रबन्धरचनां वाल्मीकिरामायणे
भाषातत्त्वदृशा, स शास्त्रिषु वरो भूयोऽभिनन्द्यो हि नः॥4॥

श्रौतज्ञानरतः सदैव निरतः सारस्वते कर्मणि
शोधोत्साहसमन्वितः सुहृदयः सौजन्यवारांनिधिः।
योऽस्मान् प्रेरयतीह दीर्घसमयाद् विद्यासमाराधने
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं भूयोऽपि वन्दामहे॥5॥

जाताः के न नरा धरातलगता जीवन्ति नित्यं न के,
जाताः किन्तु त एव याति पृथिवी यैरर्थवत्तामियम्।
श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणो भुवि जनास्तेष्वेव ये दुर्लभाः
संवाचा तपसा पुनन्ति भुवनं काव्यैश्च नित्यं नवैः॥6॥

वाचं देवमुखीमिमामनुपमां देशे विदेशे तथा
सम्पूर्णे निजजीवनेऽपि सरसां योऽपाठयच्छ्रद्धया।
शिष्याः सन्ति सहस्त्रशश्च भुवने यस्यानुरक्ता धिया
सोऽयं कस्य न वन्दनीयचरितः सत्यव्रतो भूतले?॥7॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जानीमो वयमद्य रामचरितं व्याप्तं हि भूमण्डले
सीमानं विभनक्ति रामचरितं देशान्तराणान्तथा।
येयं रामकथा गता च विमला 'थाई' ति देशे पुरा
कीर्तिं तां प्रणिनाय संस्कृतगिरा रामस्य सत्यव्रतः॥8॥

जातो नैव कदापि कश्चन रिपुर्व्याहारतो यस्य हि
सर्वं विश्वमिदञ्च यस्य निपुणं स्नेहेन मित्रायते।
सर्वे येन यदा कदाप्युपकृताः स्वीयाश्च भिन्ना अपि
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं सौजन्यदृष्ट्या स्तुमः॥9॥

❑ ❑ ❑

षट्पञ्चाश्यम्

शास्त्री सत्यव्रतो धीमान् वर्धतेऽहर्निशं मुदा।
वर्धतामेवमेवं भो गोत्रं नो वर्धतां सदा॥1॥

यावज्जीवमधीते यो विप्रोऽसौ कीर्त्यते बुधैः।
यावज्जीवं कविर्यो हि ब्राह्मीसेवाव्रतोऽनिशम्॥2॥

अन्तर्वाणिव्रतो वाग्मी वैशारद्यधरो बुधः।
महाकविर्महानात्मा नूत्नसर्गविशारदः॥3॥

चारुस्सारस्वतो देवश्चारुदेवप्रियस्सुतः।
काव्यकारुवरस्सोऽयं विप्रर्षित्वेऽभिषिच्यताम्॥4॥

सुकीर्तौ रमतां चित्तं लेखन्या न विरम्यताम्।
न च विस्मरतान्मित्रं रामकीर्तिप्रसारवत्॥5॥

समर्चां लभतां सत्यमेवमेव दिने दिने।
जीव्याद् वर्षशतं साग्रमिति वागीशशंसनम्॥6॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वन्द्यो विपश्चिद्वरः

विधाता मिश्रः

श्रीसत्यव्रतशास्त्रिसंज्ञकसुधीर्विद्यावतंसोत्तमः
सद्वंशे शुभजन्म यस्य विदुषां पुण्यक्षितौ भारते।
बाल्यादेव सुमेधया च वलितो यश्चारुदेवात्मजः
सोऽयं भव्यवपुर्मनस्विचरितो वन्द्यो विपश्चिद्वरः॥1॥

सत्यान्वेषणसक्रियः सुरगिरासंवर्द्धने तत्परस्
तन्वन् ज्ञानचयं स्वशास्त्रनिहितं देशे विदेशे तथा।
सौम्याचारविचारचारुचरितो दाक्षिण्यवारांनिधि-
र्विद्वत्सु प्रविराजते दिनमणिर्नक्षत्रमध्ये यथा॥2॥

दिल्ल्यां विश्रुतमद्भुतं सुरगिरासंभागशीर्षं पदं
धृत्वा शोधपरायणः सुकृतिभिः कीर्तिं परामीयिवान्।
वाग्मी यश्च सुशिक्षया गुरुकुलप्रख्यातशिष्याग्रणीः
सन्निष्ठामयनौकयाऽचिरमसौ ज्ञानाब्धिपारं गतः॥3॥

जातः संस्कृतसंज्ञके कुलपतिर्यो विश्वविद्यालये
संस्थाभिः प्रथिताभिरेष सततं सम्बद्ध आसीच्च यः।
यो बैङ्काकपुरे पुराऽतिथिपदे प्राध्यापकश्चाभवत्
रक्षत्यार्यसुसंस्कृतिं स सततं यत्नेन यत्र स्थितः॥4॥

शिष्टाचारविवेकनीतिनिपुणः कारुण्यपूर्णो महान्
यः कल्याणपरायणश्च जगतो योऽजातशत्रुः सदा।
यद्भार्या विदुषी सदैव निरता शिक्षादिसंवर्द्धने
प्राचार्या किल सापि संस्कृतकृते विद्यालये सम्प्रति॥5॥

प्रत्युत्पन्नमतिः प्रसन्नवदनो न्यायप्रियः संयमी
निःस्वार्थं स च सेवते गुणिजनं सर्वात्मबुद्ध्या मुदा।
धन्यैतादृशसेवकेन किल सा गीर्वाणवाणीसुधा
यां पीत्वा त्वमरत्वमेव लभते यः कोऽपि सेवापरः॥6॥

विद्यावैभवभूषितः स विनयी लोकप्रियः सर्वदा
विद्वद्वृन्दवृतो गुणिजनैस्तोष्टूय्यमानोऽनिशम्।
शास्त्राम्भोनिधिरत्नसञ्चयपरः रत्नं च देशस्य यो
जीव्याद् वर्षशतं स धर्मनिरतः स्वस्थो यशस्वी बुधः॥7॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रतस्य महिमा दिक्षु सर्वासु दीप्यते

नलिनी शुक्ला

आब्रह्मभुवनाभासं जडचेतनसंकुलम्।
सत्यव्रतधृतं विश्वं तस्मात्तन्नौमि सादरम्॥1॥

शास्त्रीयसंततिसुधास्त्रवसद्विलासा यच्चारुदेवचरिताच्चलिताऽवदाता।
ज्ञानस्य सार-सरिदुच्छलभव्यभासा वैदग्ध्यकोषकलिताम्बुजमोदभाजा॥2॥

सत्यव्रतस्य महिमानमवाप्य दीप्तां साप्यद्य विस्मयवतीव विभाति हृष्टा।
मोमुद्यते जगति को न यशःप्रमोदैः तत्सौम्यमूर्तिसुहृदस्य धियः प्रसादैः॥3॥

यश्चारुदेवचरितांशुभृतप्रकाशो विद्योतते मतिमदंशुमतः सुकीर्त्या।
साकाशमायतभुवोः पृथुमण्डलेऽस्मिन् सत्यव्रतात्मकमहं प्रणमामि भक्त्या॥4॥

सत्यव्रतस्य महिमानमहो प्रमातुं साहित्य-शास्त्र-निगमागम-योगिगीतम्।
कः सक्षमो भवति मादृश ईप्सितेऽपि तन्नौमि केवलमहं तमुदारकीर्तिम्॥5॥

नामप्रभावमतुलं बहुवर्णितं च सत्यव्रतस्य सुमहत्त्वमपि प्रसिद्धम्।
तत्सर्वमेव सुविचार्य बुधेन पित्रा पुत्रस्य नाम कृतमस्ति यथार्थमेव॥6॥

तच्चारितार्थ्यमिह पुत्रवरेण सिद्धं कीर्तिध्वजं स्वककुलस्य समुन्नमय्य।
प्रज्ञाप्रकर्षकविकाम्यकलाकलापैः धन्यः पिता च जननी च धरा च हन्त॥7॥

नाम्ना धिया स्वचरितेन च निर्मलेन सत्साहितीसुकृतिसर्जनसौभगेन।
सत्यव्रतं विधृतमिद्धमनामयं स्वं नित्यं विधित्सति परेषु नमोऽस्तु तस्मै॥8॥

राष्ट्रैक्यसूत्रममलं ग्रथितं निगूढं भाषान्तरेष्वपि सुदीर्घपरम्परासु।
संवाहयत्यनुदिनं शुचिसौरभार्द्रा चित्रच्छटाच्छुरितपुष्पसुमालिकेव॥9॥

याऽऽर्षप्रथां सुरमुनीन्द्रतपःप्रसादां विज्ञानसंस्कृतिसुधास्तुतिमाबिभर्ति।
साहित्यगौरवगवी सुरवाक् सुरम्या तां सेवमानमहमञ्जलिभिः प्रणौमि॥10॥

यो भावयित्रिमतिमावहतीह पूज्यः प्रज्ञां तथैव विपुलामथ कारयित्रीम्।
एकाऽपि दुर्लभतरा प्रतिभाऽस्ति लोके श्रेष्ठा द्वयोर्युतिरहो मणिरुक्मरागा॥11॥

यस्यावदातसुयशः प्रथितं स्वदेशे देशान्तरेष्वपि तथैव सुबुद्धिमत्सु।
वैदुष्यकोषमकरन्दमधुव्रताश्च तच्छेमुषीस्तुतसुधां समुदं पिबन्ति॥12॥

यत्प्रेरणाप्रतिफलस्फुटितप्रकाशात् संकोचशीलमतिसंशयदोलितेऽपि।
नैराश्यवञ्चनविदारितजीवनेऽस्मिन् नव्याशया द्युतिरहो हृदि सर्जिताऽभूत्॥13॥

वाग्देवताङ्घ्रिसरसीरुहसंश्रयेण सत्यव्रतस्य शुभशंसितवाग्बलेन।
उत्साहितेयमपि बालहठप्रवृत्ता साहित्यसर्जनसृतौ सहिताभिलाषा॥14॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आजीवनं विनतशीर्षमयी समोदं तस्याधमर्ण्यमहमादरसंप्लवार्द्रा।
संज्ञापयामि भृशमञ्जलिभिः कृतज्ञा सम्प्रार्थये शुभमतोऽपि शुभाशिषं च॥15॥

द्वासप्ततिं गुणिगणैः सममादरेण संवत्सरान् समतिवाह्य निजायुषोऽद्य।
योऽधः करोति तरुणानपि कार्यशैल्या स स्फूर्तिमान् जयति संविदलङ्करिष्णुः॥16॥

सत्यव्रतस्य महिमा सकलेऽपि लोके देदीप्यते किमधिकं कथयामि तस्य।
यस्याभिनन्दनसमादरसंप्रवृत्तो रामोऽपि शर्मसहितः करणत्वमेति॥17॥

नैरुज्यमोदयशसां नवलैः प्रसादैः स्फूर्त्या भृतः सुकृतिमाँल्लभतां चिरायुः।
संभावयामि पुलकाञ्चितसान्द्रभावैः सत्यव्रतं समभिनन्दनसम्भ्रमञ्च॥18॥

❑ ❑ ❑

मङ्गलदलानि

आद्याचरणझा

एषैवामरभारती श्रुतिमती निःशेषविद्याप्रसूः
लोकव्याप्ततमःसमूहमखिलं निर्वास्य चानन्ददा।
सन्तापत्रितयीपरासनिपुणा पुण्यैरगण्यैर्युता
सेयं शाश्वतमस्ति यस्य हृदये सत्यव्रतो भातु सः॥1॥

यद्देववाचि निहितं हितकारि तत्त्वं यद्भौतिकं किमपि पश्चिमलोकवाचि।
तत् सर्वमस्ति नितरां विदुषां गरिष्ठे सत्यव्रते शास्त्रिणि सर्वदैव॥2॥

व्याख्याता सत्सभायां श्रुतिमतिलसितः सत्पथाचारशीलो
विद्वद्वृन्देषु मान्यः जनगणमनसां मोदकृद् यो विशेषात्।
सत्ये नित्यं स्थितोऽसौ सकलजनमनःसौख्यदः ख्यातनामा
शास्त्राणां सद्विचारोद्यत इह सततं व्यश्नुतां दीर्घमायुः॥3॥

सत्यनारायणो विष्णुः पायात् सत्यव्रतं बुधम्।
विद्याविनयसम्पन्नं शास्त्रिणं शीलसंयुतम्॥4॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अभिनन्दनम्

उमारमणझा

विविधविद्याविद्योतितान्तःकरणानां विचाराचारनिष्ठानां सर्वतन्त्रस्वतन्त्राणां विविधविश्वविद्यालयसम्मानभाजां राष्ट्रपति-सम्मानपुरस्कृतानां महाकवीनां परमादरणीयानां श्रीमतां डा. सत्यव्रतशास्त्रिवर्याणाम् *अभिनन्दनम्*

सत्ये योऽस्ति दृढव्रतो बुधवरः शास्त्री स सत्यव्रतः
साहित्येऽति धुरन्धरो बुधवरो धीराग्रगण्यो गुणी।
विद्यावान् भुवि चारुदेवतनयः सर्वत्र सम्मानितः
वन्द्यः सोऽस्ति महीतले मतिमतां श्रेष्ठश्च मान्यः सदा।।1।।

राष्ट्रस्यास्य विभूषणं गुणवतां श्रेष्ठः सतां पूजकः
शास्त्रे दत्तमना सदा विजयते विज्ञो महापण्डितः।
राष्ट्राध्यक्षवरेण योऽस्ति विबुधो विद्वत्सु सम्मानितः
जीव्याद्वर्षशतं कुटुम्बसहितः शास्त्री स सत्यव्रतः।।2।।

येनाकारि सुरम्यसंस्कृतगिरा काव्यं बुधप्रीतये
नैके येन च सूक्ष्मचिन्तनपरा बद्धा निबन्धाः शुभाः।
सोऽयं दिव्यचरित्रचारुतनयो विद्यावतामग्रणी-
र्नानाशास्त्रविचारको विजयते सत्यव्रताख्यः सुधीः।।3।।

शास्त्रार्थे सुरुचिः शुचिश्च वचने कार्येषु काये तथा
यस्यास्ते सरला च वाङ् मधुमयी यो लोकवन्द्यः सदा।
भार्योषा विमला च यस्य सुधियो विद्यावती राजते
वन्द्यः सोऽस्ति महीतले बुधवरः सत्यव्रताख्यः सुधीः।।4।।

शिष्याः यस्य सहस्त्रशोऽपि भुवने देशे विदेशेष्वपि
नानाशास्त्रविचारशीलनिपुणाः गायन्ति गीतं गुरोः।
सत्ये धर्मसमस्सदा क्षितितले मूर्तिर्विवेकस्य यो
वन्दे तं कविपुंगवं नरवरं मान्यञ्च सत्यव्रतम्।।5।।

विज्ञाय शास्त्रिवर्याय सत्यव्रत! नमोऽस्तु ते।
समर्प्यतेऽद्य वाक्पुष्पमुमारमणशर्मणा।।6।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं सम्पूजयामो वयम्

रामाशीषपाण्डेयः

श्रीर्यस्यास्ति समग्रवैभवयुता भव्ये शरीरे सदा
सेवायां निरता प्रसन्नवदना वाण्या सहात्र स्थिता।
सा वाणी च मुखे विभाति नितरां वीणारवेणान्विता
धन्यं तं विबुधेश्वरं कविवरं सम्पूजयामो वयम्॥1॥

सत्ये यस्य मतिः सदैव सुखदा सत्याय संकल्पिता
सत्यान्वेषणतत्परा बहुविधा सत्यव्रते संस्थिता।
वाक्यं भाति च 'सत्यमेवजयते' लोकोपकाराश्रितं
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं स्वयशसा ख्यातं नमामो वयम्॥2॥

त्यक्त्वाऽसत्यमहो वृणोति नितरां सत्यञ्च यः कर्मणि
नानाशास्त्रविशारदः श्रुतिरतो ज्ञात्वा ध्रुवं तथ्यकम्।
सत्ये सन्निहिते चकार रचनां काव्यादिकानां सदा
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं गुणयुतं सम्पूजयामो वयम्॥3॥

ब्रह्मा यस्य वपुश्चकार मनसा भव्यं सुधासन्निभं
तत्रस्था सुरभारती सुवदने मोदान्विता राजते।
आज्ञां प्राप्य पितुः प्रसन्नवदना लक्ष्मीर्लसत्यादरात्
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं सुपुरुषं सम्पूजयामो वयम्॥4॥

तस्मै ज्ञानमयाय दिव्यवपुषे श्रीशास्त्रिणे भास्वते
ज्ञानागारधराय शास्त्रविहितां व्याख्यां सदा कुर्वते।
भारत्याः समुपासकाय कवये वाण्यास्तथा संस्कृते-
र्नूनं विश्वविबोधकाय नितरां सम्पूजयामो वयम्॥5॥

शास्ता शास्त्रचयस्य वेदविहितस्यादेशसञ्चारको
वेदान्तादिपरापरस्य विहितज्ञानस्य संज्ञापकः।
सिद्धान्तस्य निरूपकः कविकुलस्यालोककर्त्ता च य-
स्तं सत्यव्रतशास्त्रिणं सुनिपुणं सम्पूजयामो वयम्॥6॥

स्त्रीणां मानविवर्धनाय जयिनीं ताभ्यो ध्वजां दत्तवान्
देशे जागरणं चकार नितरां यो ज्ञानतत्त्वैर्बलैः।
संस्कारेण युता बभूवुरखिला नार्यः पुनः संस्कृता
येनाऽसौ कविपुंगवो विजयते सत्यव्रतो निश्चितः॥7॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मत्वा भारतभूमिमेव नितरां ज्येष्ठां जगद्वन्दितां
काव्यं यः कृतवान् बृहत्तरयुतं नूनं बृहद्भारतम्।
लोकेषु प्रथितञ्च बोधिचरितं यस्यास्ति सर्वप्रियं
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं कविवरं सम्पूजयामो वयम्॥8॥

होमाग्नौ हविषा चकार सततं यो देवसंपूजनं
यस्यान्नैर्मुदिता भवन्ति सकला अभ्यागतास्तद्गृहे।
ज्ञानं यो गुरुतोऽधिगभ्य विपुलं शिष्यान् समक्रामयत्
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं प्रमुदिताः सम्पूजयामो वयम्॥9॥

यः शास्त्राध्ययने रतो विततधीस्तज्ज्ञानलाभास्थया
षट्कर्मादिविधानमध्यलसितः ख्यातोऽस्ति पृथ्वीतले।
वार्धक्येऽपि रतोऽस्ति यः प्रतिदिनं काव्यक्रियायां कवि-
स्तं सत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं सम्पूजयामो वयम्॥10॥

यो रामस्य समग्रदिव्यचरितं ज्ञात्वाऽभवत्तत्परः
काव्यञ्चापि चकार लोकविदितं श्रीरामकीर्त्याख्यकम्।
रामस्याचरणं सुखाय विदितं यत्रास्ति संकेतितं
तं सत्यव्रतशास्त्रिणं कविवरं सम्पूजयामो वयम्॥11॥

विश्वं ब्रह्ममयं निरूपितमिदं वेदान्तशास्त्रे हि यत्
तन्नूनं किमु मायया विरचितं तस्यैव भोगात्मकम्।
मायाशून्यमिदं सदास्ति विदितं सत्यं त्रिकालस्थितं
ब्रूते यस्तमपूर्वपण्डितवरं सम्पूजयामो वयम्॥12॥

जन्तोर्मानसमन्दिरे लसति या बुद्धिर्मनोहारिणी
तस्या योगबलेन सन्ति मनुजा जीवाग्रगण्या भृशम्।
लोके भौतिकसाधनं यदुदितं तद्बुद्धियोगात्मकं
ब्रूते यः कविशेखरस्तमतुलं सम्पूजयामो वयम्॥13॥

यज्ञे यस्य मतिर्यतो हि सकलं यज्ञान्वितं भूतलं
कार्यं यज्ञमयं नरश्च सकला यज्ञे रताः सर्वथा।
उद्गाताऽध्वरयुश्च केचन जना ब्रह्माऽथ होता पुन-
र्दृश्यन्ते नितरां ब्रवीति मुदितस्तं मानयामो वयम्॥14॥

ते सर्वे सन्ति धन्याः सततमभिरताः शास्त्रबोधे प्रवीणा-
स्तेष्वेकः शास्त्रिवर्यः प्रवचननिरतोऽध्यापने सन्निविष्टः।
यः श्रीसत्यव्रतोऽयं लसति सुखयुतो राष्ट्रबोधेपटिष्ठ-
स्तं माल्यैः पुष्पगुच्छैर्नवगुणरचितैरद्य सम्पूजयामः॥15॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रतः संस्कृतशास्त्रसिन्धुः

धर्मदत्त चतुर्वेदी

विनीतवेशः सरलः प्रकृत्या शुद्धक्रियो धर्ममतिः सदैव।
उदारचेताश्च विशिष्टबुद्धिः सत्यव्रतः संस्कृतशास्त्रसिन्धुः॥1॥

ज्ञानप्रकर्षस्य निदर्शनानि ग्रन्थास्तदीया उपकुर्वते नः।
शैली यदीया बुधतोषिका च तल्लेखनी दीव्यति लेखकेषु॥2॥

श्रीरामकीर्त्यादिकृतं विशिष्टं वैदर्भरीत्योत्तमकाव्यमेतत्।
रसप्रवाहं कुरुते समन्ताद् विद्वज्जनानामनुरञ्जकं तत्॥3॥

देशे विदेशे च गुणस्तदीयो रराजते सत्प्रतिभाविकासः।
शास्त्रीयपाण्डित्यविशालकोशः सत्यव्रतोऽसौ भवताच्चिरायुः॥4॥

पद्मश्रियाऽथ विपुलैरिह मानपत्रैः
सम्मानितो हि सुयशाश्च पुरस्कृतोऽयम्।
यावद्धि सूर्यशशिनोर्विमलः प्रकाश-
स्तावद् भवेदिति तदीयविशिष्टनाम॥5॥

सत्यं येन वृतं सदैव मनसा सम्पालितं संस्कृते
लोके संस्कृतवाङ्मयस्य महिमा सम्यक् प्रतिष्ठापितः।
एवं संस्कृतसाधकाः सुगुणिनो नैके भवेयुस्तथा
श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणं बुधवरं तं नौम्यहं श्रद्धया॥6॥

सदैते स्वस्थाः स्युर्विमलचरिताः शास्त्रधनिकाः
प्रणम्याः सर्वेषां मम च भुवि ये पण्डितवराः।
शिवं याचे तेषां सुखमतनु काशीश्वरमहं
तथा याचे सेव्या भवतु सततं संस्कृतगवी॥7॥

लोकेऽथ पाणिनिसमो गुरुचारुदेवस्तत्पुत्र एष गुणिभिश्च तथैव वेद्यः।
तस्याभिनन्दनविधौ दृढनिष्ठयेदं पद्याष्टकं प्रमुदितेन मयाऽर्प्यतेऽत्र॥8॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रताभिनन्दनम्

एस् रङ्गनाथः

पूज्यं सत्यव्रतं वन्दे वन्देऽहं गुरुतल्लजम्।
वन्दे तं देहलीरत्नं वन्देऽहं भूरि नित्यशः॥1॥

विनयज्ञो नयज्ञश्च वाचासौ वाक्पतेः समः।
लेखनेन गणेशोऽसौ कार्येऽसौ निरतः सदा॥2॥

थाइदेशप्रवासेऽसौ भारतस्य कलानिधिः।
थाइदेशविलासाख्यं काव्यं रम्यं व्यरीरचत्॥3॥

मत्पुण्यानां प्रसादेन सम्पर्कस्तेन मेऽवृतत्।
येन मोमुद्यते चेतः सतां सङ्गः सुखावहः॥4॥

पितृच्छायापालितोऽसावासीद् बाल्ये पुराऽनघः।
इदानीं तु नियुक्तोऽसौ, विदुष्या ह्युषसा सह॥5॥

बोधिसत्त्वस्य चरितम् इन्दिराचरितं तथा।
रामकीर्तिमहाकाव्यं निर्ममेऽसौ बुधोत्तमः॥6॥

प्रथितं पत्रकाव्येन विदुषां तुष्टिदेन तम्।
सत्यव्रताख्यं वन्देऽहं प्राध्यापककुलोत्तमम्॥7॥

अनवद्यं यशो यस्य सर्वत्राकर्ण्यते सदा।
यस्य चाप्रतिमा बुद्धिः स्तूयते विद्वदुत्तमैः॥8॥

सदा वात्सल्यपूर्णोऽसौ सदास्नेहकृपामयः।
सदैव विदुषां वन्द्यः जीवेत्स शरदां शतम्॥9॥

देशे शर्मण्यसंज्ञे यः वसन् देशोत्तमे कृतिम्।
स्वान्तःसुखाय जग्रन्थ यात्रासंस्मरणात्मिकाम्॥10॥

प्रबन्धरचने सक्तं सक्तं सन्मार्गदर्शने।
सत्यव्रताख्यं तं वन्दे स्मितपूर्वाभिभाषिणम्॥11॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वेदवेदान्तनिष्णातं नीतिशास्त्रपरायणम्।
न्यायव्याकरणेन्दुं तं वन्देऽहं भूरि नित्यशः॥12॥

शर्मण्यबेल्जियं देशौ दृष्टवन्तं मनीषिणम्।
कनाडापूर्ववास्तव्यं नन्दयामोऽभिनन्दनैः॥13॥

यस्य स्मरणमात्रेण जायते रोमहर्षणम्।
पुरीक्षेत्रे कुलपतिं नुमः सत्यव्रताभिधम्॥14॥

व्यापारयन्तमात्मानं संस्कृतोज्जीवने सदा।
सुधावदातचारित्रं नुमः सत्यव्रतं वयम्॥15॥

बहुभिः स्वर्णपदकैर्बुधेन्द्रोऽयं सुपूजितः।
कालिदासपुरस्कारद्वय्या चापि सभाजितः॥16॥

क्वासौ सत्यव्रतो धीमान् क्वाहं मन्दमतिर्युवा (रङ्गनाथः)।
पर्वते परमाणौ च पदार्थत्वं प्रतिष्ठितम्॥17॥

सर्वथा कटिबद्धोऽसावभ्युत्थानाय सन्ततम्।
गीर्वाणानां गिरः सत्यं समस्ते पृथिवीतले॥18॥

क्वासौ दिल्लीपुरस्थोऽहं कल्याणपुरकः क्व च।
बलवान् विधिरेवाहो दक्षिणोत्तरमेलने॥19॥

कविकर्मानभिज्ञोऽहं काव्यं नो जात्वररीरचम्।
भावोद्वेगवशादत्र तद्रूपा गीर्विनिःसृता॥20॥

क्षम्यन्तां कृपया दोषाः स्वीकुर्यन्तां गुणाश्च मे।
हंसक्षीरप्रवादेनानुग्राह्यो नित्यशोऽस्म्यहम्॥21॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीसत्यव्रताष्टादशी

रमाकान्त शुक्ल:

पाणिनीयाम्बुधिख्यातमन्थाचलश्रीमतश्चारुदेवस्य सूनुर्बुधः।
देववाणीसमाराधनैकव्रतो वर्धतां वर्धतां शास्त्रिसत्यव्रतः॥1॥

यस्य भार्याऽस्त्युषा सद्गुणालङ्कृता नाट्यसाहित्यसङ्गीतसेवापरा।
सन्ततिश्चापि यस्यास्ति विद्याप्रिया नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥2॥

यङ्लुङन्तं प्रयुङ्क्ते स्म यः शैशवे यश्च काव्यं करोति स्म वर्षेऽष्टमे।
वाङ्मयं येन नित्यं तपः साध्यते नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥3॥

येन गोविन्दसिंहं गुरुं विश्रुतं पूज्यमाश्रित्य काव्यं प्रणीतं शुभम्।
नूतना नूतना यो न्यबध्नात्कृतीः नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥4॥

येन शर्मण्यदेशस्य भव्या छटा चित्रिता स्वीयकाव्ये सचेतःप्रिया।
'रामकीर्ति'-श्रुतं यस्य काव्यं महन्नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥5॥

बोधिसत्त्वस्य पूतं चरित्रं लिखन् पत्रकाव्यं लिखञ्छोधलेखांल्लिखन्।
'देववाणी-सुरत्न' प्रभाभारस्वरो वर्धतां वर्धतां शास्त्रिसत्यव्रतः॥6॥

देहलीविश्वविद्यालयेऽध्यापितं कौलपत्यं जगन्नाथपुर्यां कृतम्।
संस्कृतं येन लोकेऽस्ति विस्तारितं नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥7॥

येन शिल्पाकरे विश्वविद्यालयेऽभ्यागताचार्यरूपेण लब्धं यशः।
थाइदेशावनीराजपुत्रीगुरुर्नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥8॥

गोष्ठका मण्डिता यस्य सद्भाषणैर्नैकसद्ग्रन्थका भूमिकाभिस्तथा।
विद्ययालङ्कृतः सन् विनीतोऽस्ति यो नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥9॥

वन्दनीयोऽभिनन्द्यः सतां सम्मतो माननीयो विपश्चिन्मणीनां ध्रुवम्।
शारदाया रमायाः प्रसादैर्लसन् नूयतेऽतन्द्रितः शास्त्रिसत्यव्रतः॥10॥

नित्यविद्याव्रती छात्रकल्याणकृत् शोधकृद्धयः प्रयच्छन् स्वनिर्देशनम्।
नैकशोधप्रबन्धेषु सत्कीर्तितो वर्धतां वर्धतां शास्त्रिसत्यव्रतः॥11॥

यस्य मानापमानौ समौ सम्मतौ यः सुखे दुःखसङ्घे समानाशयः।
यः स्थितप्रज्ञ आस्ते सदा कर्मठो नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥12॥

राष्ट्रमुख्येन सम्मानितः पण्डितो मण्डितो यश्च पद्मश्रिया सादरम्।
यश्च नानापुरस्कारसङ्घार्चितो नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥13॥

योऽन्वहं किञ्च योऽनुक्षणं वीक्ष्यते लेखनाधीतिशोधैस्तपस्यारतः।
आयुरारोग्यसम्पद्यशोभूषितो नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥14॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

यः पितुर्मे तथा मेऽग्रजस्याथ मे काव्यमालोच्य नैजं ददौ सम्मतम्।
योऽपठित्वा कृतिं नो समीक्षां लिखेन्नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥15॥

पार्वतीजानिभक्तः सतामग्रणीः वैदिकं मार्गमालम्ब्य चर्यापरः।
कर्म कुर्वन् शताब्दं ह्यसौ जीवताद् वर्धतां वर्धतां शास्त्रिसत्यव्रतः॥16॥

यश्चलः पुस्तकागार आभाति मे योऽस्ति 'कम्प्यूटरो' वाङ्मयस्य प्रधीः।
योऽस्त्युदन्वान् महान् ज्ञानराशेर्मतो नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥17॥

यस्य विश्वं भवत्येकनीडं प्रियं यस्य सम्पूर्णविश्वाङ्गणेऽस्त्यादरः।
यो रमाकान्तशुक्ले परं स्निह्यति नूयतेऽसौ मया शास्त्रिसत्यव्रतः॥18॥

❑ ❑ ❑

सत्यव्रताष्टपदी

रामकरण शर्मा

जयतितमां सत्यव्रतशास्त्री आचार्यकुलशिरोभूषा।
सत्यान्वेषणधिषणः सत्यारामः स सत्यसखः॥1॥

'अभिनवपाणिनि'कीर्तेस्तनयः श्रीचारुदेवविबुधस्य।
चारुकवित्वप्रतिभो जयति सुहृन्मे स चारुचारित्रः॥2॥

'गुरुगोविन्दाराधक' एष च 'शर्मण्यदेश'-बन्धुवरः।
वितनोति 'रामकीर्तिं' दिशि दिशि 'पत्रैश्च' सुमनोभिः॥3॥

गणयेद् गरिमाणं कस्तस्य गुणानामनेकपटलानाम्।
शास्त्रे वादे शोधे कवित्वशक्तौ प्रशिक्षणे ज्ञाने॥4॥

पुरुषोत्तमः स कुलपतिरभवत् पुरुषोत्तमे सुधीः क्षेत्रे।
अद्यापि तस्य सुयशः सर्वे गायन्ति सोल्लासम्॥5॥

दिल्ल्यां थाईदेशे शर्मण्ये चापि दिक्षु सर्वासु।
आचार्यतां दधानो जयति स विद्वन्मणिर्वन्द्यः॥6॥

'पद्मश्रिया' विभूषित एष महामहिमराष्ट्रपतिमहितः।
साहित्य-अकादम्या सत्कृत इतरैश्च संस्थानैः॥7॥

जयतितमां बुधबन्धुर्बुधोत्तमः सहृदयः सुधावर्षी।
स्वस्थः शान्तः सुयशाः शतं समा एष वर्धयतु विद्याः॥8॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

An Eminent Scholar and Friend : An Appraisal

Oscar Botto

This is a happy occasion to express my feelings of sincere and deep admiration for an eminent scholar like Prof. Satya Vrat Shastri who has honoured us, since a long time, with his precious friendship. The feelings of admiration we hold for each of his works are so many and varied that the choice to talk about anyone of them is very difficult indeed.

His experience as a philologist, his sensibility as a poet and man of letters are exceptional, so exceptional that whenever one is asked to express an appreciation of any of his works, one feels a strange embarrassment due to the knowledge that nothing can be added to any judgement passed by him, nothing must be changed to improve it and nothing has to be taken away.

Each of his statements must be accepted in its absolute entirety. Only an illogical conceit could induce one to even think of modifying, revising or integrating what this renowned scholar has set forth on the methodical basis of ever-thorough, subtle, perceptive analysis, of considerations systematically supported by his enviable cultural and scientific heritage, sustained as it is by that unique familiarity he has with Sanskrit.

We rarely find these endowments combined and harmonized to such an extraordinary degree, as they appear to be harmonized by the sensitivity and learning of Satya Vrat Shastri and we feel happy and lucky of having the opportunity to benefit from his most rare and learned capacities emerging from his scientific and literary output.

I am privileged to be present in this book in his honour and I am proud to announce that on his visit to Turin, in the Autumn of 2001 he was awarded with the "Cesmeo Golden Prize" and that Cesmeo will also publish in Italian a book containing some of his learned articles on Kālidāsa.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Dr. Satya Vrat Shastri : An Appreciation

P.L. Bhargava

Dr. Satya Vrat Shastri is one of those persons whom to know is to like. I am delighted to know that the Government of India has been pleased to give him the award of *Padmashri* which he richly deserves for his deep learning and his services, particularly in the cause of Sanskrit and Indology in general. He has numerous friends and well wishers throughout the world, among whom I count myself as one. I had several occasions of meeting him when he visited our home in Jaipur with his learned wife Usha. It has always been a pleasure to me and my wife to meet this learned couple.

Dr. Satya Vrat Shastri has made profound contribution for the advancement of Sanskrit language and literature. He has written many essays on various aspects of Sanskrit language and literature, a collection of which was published under the title of *Essays on Indology*. But his greatest contribution is a book entitled *Indira Gandhi Charitam*. In it, he has shown how sad was Mrs. Swaroop Rani Nehru on the birth of her grand-daughter Indira because she expected a grandson and how Pandit Moti Lal Nehru consoled her by making a prophetic statement that their grand-daughter will be greater than any grandson. Hardly any prophecy has been as true as this. Dr. Satya Vrat has further shown that when a Darbar was held by Emperor George V at Delhi, all the Indian princes vied with each other dressed gorgeously with ornaments like women. They showed their loyalty to the Emperor by paying him the greatest respect and some lay even prostrate before him.

I join all the other friends of Dr. Satya Vrat Shastri in wishing him a life of full hundred years devoted to the cause of the advancement of Sanskrit language and literature.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Professor Satya Vrat Shastri
The Refined Humane Gentleman

D. Prithipaul

I first met Professor Shastri when he came to visit the University of Alberta in the late 70's or early 80's. He was on a lecture tour to the United States and Canada and my Department invited him to give two lectures. Later, when I became Chairman of the Department of Religious Studies I managed to get a share of the university funding for Distinguished Visiting Professors. My Department then invited Dr. Shastri for a series of seven lectures, which he delivered over a period of three weeks.

These lectures were learned expositions of such themes as Time in Indian Philosophy, The Rāmāyaṇa in Thai culture, Christian Theological Writings in the Sanskrit Language, the Hindu Ritual of Marriage. It is unfortunate that subsequently these lectures could not be published by my University, as they ought to have been.

During the twenty-two days which Professor Shastri and his learned spouse spent in Edmonton they were frequent guests at our home. We would spend the evenings talking quietly about a variety of themes in Sanskrit literature and in the Darśanas. As anyone acquainted with him would know, he constantly offered himself as an inexhaustible source of knowledge on most aspects of Indian lore. He was affable, modest, generous in providing references and advice concerning my own work. I learnt a lot from him.

My wife and myself wanted to show the Shastris the Rockies. We drove to Calgary and thence to Banff where we stayed for a weekend. He was ecstatic when he saw the snow-capped mountains and he told me he fell into a poetic mood and already had certain verses appearing in his mind. He was joyous like a child in the presence of the grandeur and beauty of the Rockies. During that trip, I presented him with a puzzle, "If a wicked sorcerer were to wave his wand and thereby make you forget all your knowledge of Sanskrit, with the exception of only three words, what would be these chosen words of yours?" He mused for a while, then smiled and said: "I know you want to entrap me. Let me hear what would be your three words." I said: "pāṇḍitya, saṁnyāsa, mokṣa." He said: "I agree!" Then we laughed.

I met him again in December of 1991, when I stayed at his home for more than a week. I had gone to Delhi to attend an international conference on nationalism, communalism and secularism, held at the Centre of Gandhian Studies, University of Delhi. Struck down by the heavy smog hanging over the capital, I got laid down with heavy cough, sore throat and high fever. The hospitality of the Shastris was most beneficient and I left Delhi after the conference with a profound feeling of gratitude for having received so much kindness as a guest.

Dr. Shastri's intervention at the conference showed to what extent he is open-minded with his provision of a large space in his heart in which he could accommodate the divergent

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ideologies of the minorities living in India. He evinced his fidelity to the official ideal of 'sarva-dharma-sama-bhāva', a position which some of the participants vehemently rejected.

I still correspond with Professor Shastri and I particularly like to read his answers. Indeed during the more than four decades of my experience in writing to Indian intellectuals and academics he stands out almost alone in never failing to respond to my letters. I value and honour this form of civilized refinement on his part. Such unfailing courtesy is a rare sign of friendship, of respect for the other; it is an expression of a cultured, refined soul.

The literary outpourings of Professor Shastri, his unassuming attitude and his vast learning testify to the still vibrant spiritual genius of traditional India. May this felicitation volume be an inspiration to the devotees of Sanskrit striving with selfless motivation to perpetuate a tradition that needs to survive in the face of a West-born materialism moving like a tidal wave that threatens to engulf Bhārata. Scholars like Professor Satya Vrat constitute the shore that holds back the fury of the ocean which wants to ride and sweep away the soul of Sanskrit culture.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Professor Satya Vrat Shastri : An Appreciation

Visudh Busyakul

In 1973, I was appointed the Head of the Department of Eastern Languages of the Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand. A few years later, in January 1976, I had the honour of being a touring guest of India, under the auspices of the Indian Council for Cultural Relations, to visit a number of educational institutions, archaeological remains, and other cultural monuments. It was during this trip that I had the opportunity to visit the home of Professor Satya Vrat Shastri, then the Head of the Department of Sanskrit and Dean of the Faculty of Arts of the University of Delhi. That was 24 years ago, but the day was memorable because that was the starting point of my acquaintance with a kind and understanding scholar and his erudite wife–Professor Satya Vrat Shastri and Madame Usha Satya Vrat–an acquaintance which I have always cherished.

Professor Shastri came to Chulalongkorn University in October 1977 as a Visiting Professor of Indian Studies under the aegis of the Indian Council for Cultural Relations. He was in charge of a number of Sanskrit courses in the Graduate School. At the time HRH Princess Mahachakri Sirindhorn was working for her M.A. in Pali and Sanskrit, and Professor Shastri at once became one of her Sanskrit teachers.

In a sense it is difficult to define the rare quality of his teaching. The medium of teaching in his class was necessarily English, and granting that the majority of the students were able to follow his English instruction with relative ease, some were not. Professor Shastri was a true model of a kind and understanding teacher who combined the spirit of the enlightening "Adhyāpaka" with leniency and patience towards all his students. He would persist in his explanation and not allow students to leave him until all the doubts in their mind had been cleared. Being the scholar of Indological Studies, he was always ready and he got never tired to explain any question directed towards him. This spirit of a teacher in him is a true merit that makes him highly respectable and well liked by all his Thai students.

Personally, he was friendly and kind towards his Thai colleagues and very understanding with his Thai students, who mention his name with respect and admiration even these days.

After finishing a two-year term as Visiting Professor at Chulalongkorn University, he continued his stay in Bangkok further, again as a Visiting Professor in the Department of Oriental Studies, Faculty of Archeology, Silpakorn University.

Being a poet at heart, Professor Shastri could not let the time pass by without having Sanskrit poems flowing out of his pen. His first stay in Thailand coincided with the time we were preparing the celebration for the 200th anniversary of the founding of the city of Bangkok as the capital of the country, due in the early part of April of 1982. Although a

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

newcomer to Thailand, when part of his time was spent in touring the countryside and in studying about Thailand in detail, he was able somehow to spare some of his busy moments composing a lovely Khaṇḍakāvya on Thailand entitled *Thai-deśa-vilāsaṃ* which he finished in the following year. What he reported in that poem was partly what he had acquired through his own observation of the life style of the Thai urban and rural folks at different places. His poem also shows that he read a great deal, evidenced by the popular anecdotes concerning places of touring interest, and by his report of literary activities of several kings of the Royal House of Chakri. His writing, even in poetic garb, is precise, although at times necessarily brief as required by the exigencies of metrical schemes. His interpretation of what he reported was supported by an insight which was objective and in the same time sympathetic.

The book is tri-lingual, namely, Sanskrit, Thai and English, and, as a matter of fact, could be a brief introduction to prospective serious tourists to Thailand. As it was the first Sanskrit work specifically written on Thailand, the translator of the work into Thai was no less than HRH Princess Mahachakri Sirindhorn of Thailand herself, with Dr. Prapod Assavavirulhakarn, now Head of the Pali-Sanskrit Section in the Department of Eastern Languages, Chulalongkorn University, as co-translator. M/s Eastern Book Linkers, Delhi, published the book in early 1979.

We know that Professor Shastri came from a family devoted to Sanskrit erudition. He told us that his revered father, Professor Charudeva Shastri, used to recite the whole *Vālmīki Rāmāyaṇa* to his mother. Thus, being an authority on Sanskrit literature himself, and highly interested in the spread of Indian culture in South East Asia, he was always looking with sharp eyes and was active in acquiring knowledge about the intellectual and cultural aspects of Thailand. It is therefore natural that the Thai *Rāmakien* (Sk. Rāmakīrti) could not pass unnoticed by him who had the *Rāmāyaṇa* in the bottom of his heart from his childhood. This *Rāmakien* is the Thai version of the *Rāmāyaṇa*; its main thread follows the work of Vālmīki, but it includes a large number of extraneous episodes not found in the critical edition of the epic. Some of these episodes can be traced back to the regional Bengali and Tamil recensions, some additions probably came from the Śrivijaya Empire, and, of course, a number of exotic episodes were the contributions devised by popular Thai story-tellers of olden days.

It should be said here that Buddhism has been the main religion of Thailand and it was firmly recognized so during the composition of the Thai *Rāmakien*. The superiority between the sectarian Vaiṣṇavism and Śaivism, in the eye of the Thai people in general, was only "theoretical" and rivalry between the two sects never existed. The early court of Cambodia preferred Śaivism and the *Rāmāyaṇa* epic very likely came to that part of the world during that period. Thus, it should not be confusing to any student of Indian sectarianism to find that *Rāmakien*, the name of which openly professes the affiliation with Vaiṣṇavism, would hold that the God Isuan (Sk. Īśvara, i.e. Śiva) in several passages in the *Rāmakien* is the supreme member of the Trimūrti.

Professor Shastri studied this Thai *Rāmakien*, and came up in 1989 with the "Śri Rāmakīrti-Mahākāvyaṃ", a work divided into 25 sargas, (the first sarga being an intro-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

duction), consisting of a little more than twelve hundred stanzas composed in fourteen metres. Although the main thread of this Rāmakīrti follows the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki, Professor Shastri's Mahākāvya is not a Sanskritized reproduction of just "another recension of *Rāmāyaṇa*." Professor Shastri makes it clear that he has chosen to concentrate on the episodes of the *Rāmakien* as are not to be met with in the *Vālmīki Rāmāyaṇa*, or other Indian Rāmāyaṇas. This means that this Mahākāvya is not the "complete" edition of the Thai *Rāmakien*. Professor Shastri retained the main backbone of the epic, then expertly had the extraneous episodes woven neatly along in such a manner that the work could be read from the beginning to the end as a complete unit with no sense of discontinuity. He remarked about the work:–

"As a story, the *Ramakien* is of gripping interest. Told through a variety of incidents and episodes,... it has an appeal of its own. It is a good insight study of the human imagination at play in inventing chips of different hues and sizes, of possibles and impossibles and putting them together... . It is this mosaic that makes the *Ramakien* stand out as an independent entity and not a pale shadow of the pioneering work of Vālmīki, who might have been the first to tell the Rāma story, but as the Thai *Ramakien*...prove(s), was not the last. It is the Rāma story everywhere but not the same. And that is the beauty of it."

Professor Shastri deserves congratulations in accomplishing this pioneering work. No one could predict the outcome of the small shoot of the original *Vālmīki Rāmāyaṇa* when it first went to South East Asia, but Professor Shastri has now collected the colourful blooms and savory fruits of that shoot, which has developed and grown in those foreign lands for a long time, and is now bringing them back to their original homeland, in the language of its parent in particular.

Thus are the two beautiful literary works produced by Professor Satya Vrat Shastri during his stay in Thailand. We are grateful to him from the academic point of view as well as from the fact that by means of his literary efforts he has effectively been an ambassador whose ultimate aim is to strengthen the cultural bond between our two countries, India and Thiland.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Dr. Satya Vrat Shastri : The Man and the Scholar

Kanta Bhatia

It is a great honour to have been given this opportunity to write about Dr. Satya Vrat Shastri, an eminent scholar, poet and critic who has proved wrong all those who believed that Sanskrit is an obsolete language. He has done this not by propounding the advantages of Sanskrit or lecturing us on its value and importance but by actually using it as a creative tool, by composing in it Mahākāvyas, Khaṇḍakāvyas not only on ancient but also on modern themes. He has thus re-energized Sanskrit as a living language, a vibrant, pulsating means of recreating the historical, cultural and political aspects not only of India but of other nations as well. As a scholar much in demand at national and international conferences he has also been spreading the message of this *devavāṇī* all over the world. Respected in countries as diverse as Hungary, Italy and Japan, he cannot be type-cast as a writer or as a critic. While on the one hand he has written commentaries on *granthas* like the *Rāmāyaṇa* and the works of *Kālidāsa*, on the other hand he has tried to capture the preoccupations of the modern world in masterpieces such as *Indirā-Gāndhī-Caritam* and the *Thāideśa- vilāsam*.

Today, Dr. Satya Vrat Shastri is a well-known name all over the world amongst Sanskrit scholars. Inspite of his great name and extensive fame, he is a very simple man. He is a loving, God-fearing, down-to-earth person, ever ready to help any one in need. He even neglected his family and has had no care for his personal safety, for the good of others, trusting that things will work themselves out. Kālidāsa has described just such a man in his *Raghuvaṁśa* in the following words:

ज्ञाने मौनं क्षमा शक्तौ त्यागे श्लाघाविपर्ययः।
गुणा गुणानुबन्धित्वात्तस्य सप्रसवा इव॥ 1-22

"With knowledge he combined restraint of speech, with might forgiveness and with generosity absence of vaingloriousness: his virtues thus being associated with other virtues, seemed to be twin-born." (Trans. C.R. Devadhar).

I first met Dr. Satya Vrat Shastri when I enrolled for my masters at Delhi University. He was then the Head of the Sanskrit Department and I remember that we were in great awe of him especially as he spoke very little. When I decided to take up the study of grammar as an option in my final year, I found myself in his class because that was the paper he was then teaching. He taught us the Brahmakāṇḍa of the *Vākyapadīya* by Bhartṛhari, considered particularly difficult because of the concepts of *Śabda Brahma* and *Sphoṭa* theory. Studying under him, however, everything seemed so easy because of his ability to explain difficult concepts lucidly and clearly. Grammar became my favorite subject and I decided that I would do my research work in this area. For my Ph.D. I decided to work on the *Vākyapadīya* and luckily my project was approved and I started work hoping that Professor Satya Vrat

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

would be my supervisor. Unfortunately for me, he had to go abroad around this time and this venture could not be completed under his guidance though he kept a watchful eye on me constantly and helped me greatly, particularly in making sense of the concepts of the *Vākyapadīya*.

Though outwardly placid and calm, Dr. Satya Vrat's life has been a great journey, a lesson in itself for anyone who would care to learn from it. Born on 29 September 1930 at Model Town in Lahore to Pandit Charudeva Shastri and his wife Ram Rakhi, he started studying Sanskrit at a very early age. Pandit Charudeva Shastri was himself a great Sanskrit scholar who taught at the D.A.V. College, Lahore. Eager to begin his son's training as early as possible, he would take the little Satya Vrat with him on his morning walks as well as to his college and teach him *sūtras* of the Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*. Very soon his father's friends began to be surprised at the difficult and learned Sanskrit words the little boy could use.

After the partition of India the family moved to Ambala and Dr. Satya Vrat completed his studies from the Gandhi Memorial National College. In his B.A he secured 87 percent marks and was awarded the Inter–University scholarship. He stood first in the M.A. examination of the Punjab University and then decided to join the Banaras Hindu University to work on 'The Concept of Time and Space according to Bhartṛhari' for his doctoral thesis under the renowned scholar Dr. Surya Kant. Though Dr. Satya Vrat has won many awards and honours, what gives him the greatest satisfaction is the fact that his the rare case where both father and son have received the same award. Both Dr. Satya Vrat and his father have won the President of India Certificate of Honour, the Shiromani Sanskrit Award bestowed by the Government of Punjab and the Vishisht Sanskrit Sahitya Puraskara from the Uttar Pradesh Sanskrit Academy.

Dr. Satya Vrat remembers that as a child, he would frequent the house of a Muslim neighbour who had two wives, one of whom was an Iranian. The family had no children of their own and the Iranian lady grew very fond of Dr. Satya Vrat. Every time he visited them, she would ply him with delicacies. Dr. Satya Vrat's mother, being a conservative housewife did not like the idea of her son eating at the house of a Muslim. It took a great deal of persuasion on the part of his father for his mother to allow him to continue visiting his Muslim neighbours. The Iranian lady was determined to make Dr. Satya Vrat a doctor and he did become one, though not the kind that she wanted him to be.

Dr. Satya Vrat also remembers that when they had to leave Lahore his father was very distressed at the thought of having to leave all his books behind. That they had to also leave behind just about everything else they owned did not bother him so much but he could not bear to be parted from his books. At great risk to life and limb, in the tense and violent atmosphere then prevailing, Dr. Satya Vrat's father returned to his abandoned house to collect his books and stuffing them into sacks managed to cart them to the refugee camp which had been set up in D.A.V. College. No one was allowed to take anything with him across the border, and there was once again trouble when he set out on his journey to India but since Pandit Charu Deva Shastri was adamant that he would not budge without his books the authorities finally relented and he was allowed to take his treasure of books with him.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Though Dr. Satya Vrat had been offered a job as a lecturer in Sanskrit at the Hans Raj College at Delhi University while he was still working on his doctoral dissertation, his father insisted that he complete his Ph.D. before he start his career in teaching. Consequently, he waited till he had submitted his thesis and then joined the above college as lecturer in July 1955 where he taught till 1957. In that year he was offered a teaching post at the Kurukshetra University where he was invited to develop the Sanskrit Department. In 1959 he joined the Delhi University where he then stayed, becoming Head of Department in 1970.

Married Life. Dr. Satya Vrat tied the holy knot with a Sanskrit scholar Dr. Usha, daughter of Sh. Harichand Seth and Shrimati Tara Devi on 8th March 1957. She has been the inspiration behind Dr. Satya Vrat. They have a son; Sharat Chandra and a daughter, Indu Bala. Both are well–settled and are leading a happy married life. Dr. Satya Vrat used to get so busy in his work that he hardly used to notice his surroundings. Once when Indu was still a child, she fell seriously ill. That time he was busy working on "The Rāmāyaṇa : A Linguistic Study". Ushaji alone took Indu to the doctors and she solely took care of her medication and treatment. Dr. Satya Vrat came to know about her illness only after she had fully recovered. His family members never disturbed him while he was studying. Such is the great family of this great scholar.

Works. Dr. Satya Vrat is renowned both as a critic and as a creative writer. He has composed three Mahākāvyas in Sanskrit and each of it is about a thousand stanzas long. These Mahākāvyas have been well received and a great deal of critical work has been done on them. In many Indian universities people have written doctoral dissertations on them and have been awarded Ph.D. degree. Dr. Satya Vrat's first published poetic composition is *Śaḍṛtuvarṇam.*

Ṣaḍṛtuvarṇanam. A poem of fifteen stanzas composed when Dr. Satya Vrat was hardly twelve—eleven plus to be precise. It is the first available record of the poetic composition of Dr. Satya Vrat. It was published in 1942 in the Sanskrit magazine the *Saṁskṛtaratnākaraḥ* which was appearing at that time from Jaipur. Under its caption the learned editor, the stalwart of the last century, Mahāmahopādhyāya Bhatta Mathuranath Shastri records the fact of the age of its author saying that it is composed by a young boy of twelve years. It is a historic document now. When Dr. Satya Vrat got the Sahitya Akademi Award in 1968 in the citation that was read out at the Award Conferment Ceremony this poem found a special mention. A very surprising aspect of this poem is the proficiency of its author in handling complex metres even at a very young age. In its fifteen stanzas fourteen metres have been used–two stanzas being *yugmakas* had to have the same metre, hence the number fourteen. A surprising fact is the young poet's uncanny capacity to correlate the theme under description with the metre: The dancing peacocks being described in the Mattamayūra metre, the season of spring being described in the Vasantatilakā metre, the dropping of the leaves by trees in the winter season being described in the Viyoginī metre and so on. And all this at the tender age of eleven plus!

The other creative works are:

Bṛhattaraṁ Bhāratam. It is a century of verses in different metres. The *kāvya* describes those parts of the world known as Bṛhattara Bhārata, Greater India and is divided into two

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

parts, the second being further divided into three parts. The three parts of the second half are titled *Kambujadvīpavarṇanam*, Śailendrarājavarṇanam and *Bālidvīpavarṇanam*. Very unlike traditional poetry and very unlike the subject matter of the ancient epics, this *kāvya* describes the cultural history of Southeast Asia in a rhythmic and poetic manner.

Jaya Devi Svatantrate. It is a small poem which was published in a Sanskrit Magazine *Divyajyotiḥ* (Simla) in its November 1965 issue. This poem of nine verses which is full of patriotic feelings was composed at the time of Indo-Pak war in 1965. The aim of this poem was to inspire the Indian people and soldiers who at that time were fighting for the country at the war-front. The following verse depicts his devotion for the country.

वितनु विपक्षविनाशं,
त्वं क्षिप शत्रुषु पाशम्।
भारतभूमिवीराग्रवन्दिते,
जय देवि स्वतन्त्रते॥

Ko'ham. Ko'ham was published in *Arvācīna Saṁskṛtam* in 1987 (Delhi). This is a poem of eight verses. In this poem, the poet has taken up the philosophical concepts like, Who am I? where have I come from? What is my aim in life? etc.

Mahākavi Kālidasaśatakam. It is the poem of eight verses in which Kālidāsa's poetry has been appreciated.

Napuṁsakaliṅgasya Mokṣaprāptiḥ is a unique work of Dr. Satya Vrat, which can be described as *Laghurūpaka*. This is the only work of Dr. Satya Vrat which is based on grammatical problems. The characters of this Rūpaka are not human beings but are allegorical like the Sanskrit language, the masculine, Puṁliṅga, and the weaker gender, the Napuṁsakaliṅga and so on. Its main motive is to explain the uncertainty of gender in Sanskrit grammar in humorous manner.

Śrībodhisattvacaritam. Dr. Satya Vrat composed this poetic work at the young age of thirty. He brought out the first edition in 1960 himself. Meharchand Lachchhmandas, Delhi, published its second edition in 1974. This deals with the Nine Avadānas of the Bodhisattva. Before attaining Buddhatva, Mahatma Buddha was a Bodhisattva and his previous births were always concerned with the welfare of the people. These stories were originally written in Pali. Dr. Satya Vrat has retold them in Sanskrit for the benefit of those not familiar with Pali.

Śrīgurugovindasiṁhacaritam. Written in Sanskrit, this is a full-length biography of the tenth Sikh guru, Guru Gobind Singh. Dr. Satya Vrat wrote this on the 300th birth anniversary of the Guru. The then Vice–Chancellor of Punjabi University, Shri Kirpal Singh wanted to have Guru Gobind Singh's biography written in Sanskrit, as it was the fountainhead of our classical literature and languages. Incidentally, on 29 September 1966, Dr. Satya Vrat happened to go to Patiala to see Shri Kirpal Singh, who then suggested him that he write Guru Gobind Singh's biography in Sanskrit verse. Even with his multifarious engagements, Dr. Satya Vrat agreed to compose the biography though he had only two months or so to complete it. He began working on it from November onwards. He read about Guru Gobind

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Singh from various books, including the Sikh scriptures. He worked from mornings till late night, sometimes well past 2:00 a.m. This hard work resulted in a Prabandha-Kāvya containing four cantos of 366 verses in all. This was presented to the then President of India, Dr. Radhakrishnan on 17th January 1967 on the occasion of the 300th birth anniversary of Guru Gobind Singh.

Dr. Suniti Kumar Chatterjee who has written the Foreward to his other work: *The Rāmāyaṇa–A Linguistic Study,* has the following to say about his poetic ability: "He is a finished scholar of Sanskrit. He writes very fine Sanskrit verse."

This book got him the Sahitya Academy Award in 1968 at the young age of just 37. Dr. Satya Vrat is the youngest recipient of this award so far. Prof. Rajendra Singh Ahluwalia of the Dept. of Modern European Languages, Delhi University, on meeting, Dr. Satya Vrat, after the award had been announced, while he was passing through the corridor of the Arts Faculty asked him as to from where he had got the inspiration to write this book, to which Dr. Satya Vrat replied," *Guru di Mehar Hai,*" it is due to the grace of the Guru. Prof. Rajendra Singh Ahluwalia was so impressed by this statement that he hugged Dr. Satya Vrat and remarked, "You are a true Sikh."

Indirāgāndhicaritam. This voluminous Mahākāvya of 25 cantos describes the life of Smt. Indira Gandhi before and after she became the Prime Minister of India, the challenges and problems overcome by her.

Śarmaṇyadeśaḥ Sutarāṁ Vibhāti. It is a century of verses in the form of a travelogue giving an account of the visit of Dr. Satya Vrat in 1975 to the Federal Republic of Germany (West Germany). He lectured at several prominent Universities there, met a number of scholars and saw quite a lot of that country where he was to be a Visiting Professor later in 1982 in its University of Tübingen. The work under reference is a record of his impressions formed during the visit. The work carries with it its translation in English and in German, in English by himself and in German by Dr. and Mrs. Th. Ickler. It is an account, perhaps for the first time, of foreign journey of an Indian scholar. It was broadcast from Deutchwelle, the German Radio, Bonn in its entirety in the voice of the author recorded in Delhi and was published in the German News and the German Samachar, the news bulletins in English and Hindi of the Embassy of Germany in New Delhi.

Thāideśavilāsam. It is a beautiful Khaṇḍakāvya that gives in brief, the history of Thailand, and describes its places of historical and cultural interest and its traditional values. This poem has 121 beautiful verses that reflect the glory of the cultural and religious relationship between India and Thailand. This is perhaps the first Sanskrit work on foreign culture and history in modern times.

Śrīrāmakīrtimahākāvyam. This is a voluminous work of 25 cantos dealing with the *Ramakien* (Rāma story in Thailand). This is an epic poem in Sanskrit with a Foreword by Her Royal Highness Maha Chakri Sirindhorn, the Princess of Thailand. It is the first ever Sanskrit Mahākāvya on any of the versions of the Rāma story of Southeast Asia. In this work Dr. Satya Vrat has chosen to concentrate more on those episodes of the *Ramakien*–(this

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

is how Rāmāyaṇa is called in Thailand)–as are not found in the Vālmīki *Rāmāyaṇa* and other Indian Rāmāyaṇas, thereby highlighting the contribution of the Thais to the development of the Rāma story. In his own words, "The *Rāmakien* has been for me just the thread to pick up the narrative that I have dealt with in my own way. It is this which has enabled me to create a Kāvya out of it".

Patrakāvyam. Dr. Satya Vrat is in the habit of writing letters in Sanskrit to as of his relatives, friends and acquaintances as can respond in Sanskrit and in Sanskrit verse to as of them as can do so in that medium. They may actually do so or not is a different matter. What is important is that they can respond in Sanskrit and if it is Sanskrit verse then in Sanskrit verse. A large number of such letters he wrote over the years. While going through his old files he came across copies of some of them. He kept up the search. This yielded an enormous treasure of 124 letters with a total of 2224 stanzas. He arranged them chronologically and brought out a collection of them in book form under the title *Patrakāvyam* which is the first ever such collection of letters in Sanskrit verse in Sanskrit literature. He must have started keeping copies of these verse-letters (certainly not of all but most of them) which he made in his own hand; the photo-copying or the Xeroxing in India being only a recent phenomenon; fairly early, the first letter belonging to 1964 leading to another concomitant inference that he did not keep copies of the letters that he wrote in the first decade, 1955-1964, of his teaching career, or earlier still.

Dr. Satya Vrat has held a number of visiting assignments abroad. Letters written from there not unoften give an account of the life of the people in different countries, the places of historical, religious and cultural interest visited by him in them and a few times the history of the institutes where he held the assignments thereby turning them into a mine of information to a reader. Coming from a poet, the verses in the letters carry a veneer of poetic embellishment and are a source of real delight to connoisseurs.

The Rāmāyaṇā–A Linguistic Study. Among his critical writings, this is the most noteworthy work of Dr. Satya Vrat. It is a pioneer critique on the language of the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki. In it the twenty-four thousand stanzas of the great epic have been given searching treatment from all points of view; phonological, morphological, semantical and syntactical. With seven years of hard and sustained labour behind it, it has deservedly won high appreciation of the scholarly community the world over. An instance in this connection bears reproduction here.

A few years after its publication Dr. Satya Vrat was on a lecture tour of West Germany, which took him to the University of Erlangen at Nurenberg among other Universities of that country. In an informal chat before the lecture with Prof. Karl Hoffman of the Department of Indology of that University, Dr. Satya Vrat, by way of introducing himself: (he had never met him before); spoke of his work on the Rāmāyaṇa; *The Rāmāyaṇa–A Linguistic Study*. The Professor's remark at this ways: "You are the author of that work! I saw it with Prof. Paul Theime, I stole it from him and I have no intention of giving it back to him". Coming as it did from one of the stalwarts of the last century, the remark had immensely pleased Dr. Satya Vrat who was quite young at that time. This was an appreciation of the high

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

quality of his research which had prompted such authorities as Dr. Suniti Kumar Chatterji to term it in the Preface to this work "as a challenge to Modern Indo-Aryan Linguistics" and Dr. Siddheshwar Varma to say that "the work is a warning to those pessimists who are deploring the decline of Sanskrit studies in the country. The example set by the author has proved that Sanskrit studies may have lost in width, but they have gained in depth."

The other works of Dr. Satya Vrat Shastri are as follows:

Essays on Indology. It is a collection of Studies on various subjects of Indology, some of which had appeared in different journals. There is a substantial portion in it, however, which had not appeared in print. Dr. Satya Vrat had published his study on Bhartṛhari's conception of Time in the *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.* The present volume extends this study to cover the entire Post-Vedic Sanskrit literature. Similarly his article on the *Indudūta*, he has extended to include a description of the Dūtakāvya literature in Sanskrit in general. His hitherto unpublished studies appearing in this volume also include a critique on the Anyoktis in the *Vāsiṣṭha Rāmāyaṇa* and the Conception of Daiva and Puruṣ akāra in the *Vālmīki and Vāsiṣṭha Rāmāyaṇas.* The book published in 1963 is out of print at present.

Vaidika *Vyākaraṇa*. It is the Hindi translation of A.A. Mcdonnel's *A Vedic Grammar for Students* which is a practical handbook of grammar with all the necessary details of the rather archaic language of the Vedas. The translation running into 737 pages is an attempt at reaching as of the students as not being fully conversant with English would still like to familiarise themselves with the analysis of the Vedic language after the western system. It was quite a task for Dr. Satya Vrat to coin Hindi equivalents of Greek and Latin technical terms employed by Mcdonnell in the course of his treatment of Vedic words which he accomplished very successfully. He has tried to be as simple and direct as possible. Though meticulously faithful to the original, he has attempted to make the subject as easily comprehensible as possible. The numbers of editions of the work, as many as four, testify to its popularity.

Studies in Sanskrit and Indian Culture in Thailand. It comprises five studies on aspects of Sanskrit and Indian culture in Thailand, a country in which Prof. Satya Vrat had an opportunity to see things for himself. A large corpus of Sanskritic words in Thai language, the presence of a good many Sanskrit inscriptions, the existence of a community styling itself as Brahmin, the presence of the *Rāmāyaṇa* in literature and art and temple carvings of Indian gods and goddesses and scenes from Indian mythology are some of the highlights of the close cultural links that bind India and Thailand together to which the work draws pointed attention by presenting their systematic study.

Kālidāsa in Modern Sanskrit Literature. Kālidāsa has left no details about himself except the bare mention of his name in the Prologue to one of his plays. He is surrounded by a number of legends such as that he was total ignoramus in the beginning, was married through the machinations of Pandits to a Princess whom she had rejected in a scholarly disquisition and having been thrown out by her had attained wisdom and poetic capability through the grace of Goddess Kālī, which got him the name Kālidāsa; that he was one of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the nine jewels of the court of King Vikramāditya; that he was the court poet of King Bhoja of Dhārā where he would pass his time in the house of a harlot. On the basis of these legends modern writers of Sanskrit have sought to depict the life of Kālidāsa, as they imagine, he would have led.

In the course of his search Dr. Satya Vrat came across fourteen such works. His book under notice presents a detailed critical appraisal of them. It is the study for the first time of new forms of drama, poetry and prose.

New Experiments in Kālidāsa (Plays). This study is an attempt at presenting a conspectus of Kālidāsa-related works, the plays, where scores of Sanskrit writers of the modern period have tried to recreate the works or episodes therefrom, each in his own way. The new works, all theirs, project their genius in drawing a portrait as they conceive and visualize it on the canvas–and that is important–of Kālidāsa. The study under notice presents a thorough appraisal of as many as forty one such works.

Dr. Satya Vrat has plans to subject along the same lines another class of such works, the poems, in course of time to bring under searching scrutiny the entire corpus of Kālidāsa-related works.

Subhāṣita-Sāhaśrī. In this book he has collected quotations and sayings from different Sanskrit texts which are very useful in daily life. Dr. Satya Vrat Shastri has translated each of these into English and Hindi in very simple words, which can express the meaning behind the quotations.

Studies in the Language and the Poetry of Yogavāsiṣṭha. The work is under print.

These days Dr. Satya Vrat is busy giving finishing touches to his book *The Rāma Story in Southeast Asia*, being prepared for the ICCR, which will publish it. He has taken up seven countries of the region from Myanmar to Indonesia for an exhaustive treatment of the development of the Rāma story, its history, its versions, its theme, its reproduction in art, both visual and performing and folklore. It is the first authentic account of the different dimensions of the popular story in the vast region most of which Dr. Satya Vrat has covered himself during his various journeys.

The other work that is engaging his attention concerns itself with western scholars of Sanskrit, its speciality being that it is based on personal interviews. He has provisionally titled his work as "Western Scholars of Sanskrit–An Account based on Personal interviews." His only regret is that he started on it very late. He has visited so many scholars that he should have been ready with a monograph, which should have been unique. But then there is nothing late for Dr. Satya Vrat. The interview brings out, according to Dr. Satya Vrat, the man behind the scholar and throws light on many a hidden aspect of his academic work as well. He cites in this connection his experience with Prof. Josef Vekerdi, a Hungarian scholar. He is known for his translation of the *Vālmīki Rāmāyaṇa*, the *Gītagovinda*, and the *Meghadūta* and so on into Hungarian. The circumstances under which he had translated the *Rāmāyaṇa* into Hungarian are very touching. The story goes as follows: Prof. Vekerdi was Professor of Old Slavonic language at the Etvös Lorand University of Budapest. It was

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

while teaching there that he had come into contact with a Bengali colleague from whom he had picked up Sanskrit. Then came the Communist rule. He was dubbed anti-communist by some elements hostile to him and was sent to prison for three years. On release from there, he looked for a job; his University job he had already lost; which he got in a chemical factory as Supervisor. With no fixed place for him to sit; the nature of his job being to go on rounds to see that the machines were working properly and the workers were attending to their work; he had no place to sit. With the desire to utilise the intervening few minutes in between the rounds he would upturn a bucket, make it into a seat and place the *Rāmāyaṇa* book on the barrels and start translating it into his own language, the Hungarian. This was the great devotion of the great savant.

As side interest Dr. Satya Vrat is working on his own biography to fill up the blank in the Sanskrit literature as it were; there is no autobiography in Sanskrit, the few that are, are translations in Sanskrit of those in English; which he has titled on the Kalidasan line *Bhavitavyānāṁ Dvārāṇi Bhavanti Sarvatra.* The work is making steady progress.

His Principles and Beliefs. A writer of so many books, articles and the recipient of so many prestigious awards, Dr. Satya Vrat Shastri is a down to earth man, who looks upon all beings as children of God and has respect for people of all faiths and religions. This is the reason that Sikhs call him a 'True Sikh' and Christians find a Saint in him. On one of the occasions when he was returning after attending an International conference, a Christian priest was travelling with him. On knowing that Dr. Satya Vrat teaches Vedas, the priest started discussing about them with him and sang Carols all the way. Dr. Satya Vrat enjoyed the journey so much that he cannot forget the same till date.

Dr. Satya Vrat believes in God's omnipresence and has strong faith that when one is in need, God certainly comes to help in some form or the other. God has been very kind to Dr. Satya Vrat. He is 72 years old but age is no bar to his work. He is still as active as ever. He gets up at 4.30 in the morning and goes for a half an hour walk. At sharp 8.30, he is at his table ready for work. Around 1.00 p.m. he has his lunch and rests for an hour and then gets busy again in his work. When I had asked him as to whether he ever feels tired at this age, he replied, "A man without will power is zero". I think this is the reason behind the success of this great man.

His achievements, personality and approach to life have greatly impressed scholars. He is the model for them.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एक अन्तरंग व्यक्तित्व : डॉ. सत्यव्रत शास्त्री

जयपाल विद्यालंकार

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री के साथ मेरा सर्वप्रथम परिचय तब हुआ जब 1955 में गुरुकुल काँगड़ी हरिद्वार से स्नातक होकर मैं हंसराज कॉलेज दिल्ली में एम.ए. में प्रविष्ट हुआ। सत्यव्रत जी भी ठीक उसी समय हंसराज कॉलेज में संस्कृत के अध्यापक नियुक्त हुए थे। इस समय कॉलेज में मेरा परिचय प्रिंसिपल डॉ. जी.एल. दत्त, वॉर्डन डॉ. ओमप्रकाश और संस्कृत-विभाग के अध्यक्ष डॉ. रामगोपाल के अतिरिक्त और किसी से नहीं था। परन्तु मेरे चारों ओर वातावरण में बस एक ही बात गूँज सी रही थी कि संस्कृत-विभाग में किसी अप्रतिम विद्वान् की नियुक्ति हुई है। मैं और मेरे एक गुरुकुल के ही सहपाठी भगत सिंह, जो बाद में मराठवाड़ा विश्वविद्यालय के उपकुलपति बने, बहुत उत्सुकता से उस क्षण की प्रतीक्षा में थे, जब बिना मिले ही अभिभूत कर देने वाले इस व्यक्तित्व से सामुख्य हो। हम दोनों छात्रावास में रहते थे और हमें जिन से मिलने की बेसबरी थी, वे छात्रावास के समीप ही एक मकान में रह रहे थे। मैं और भगत बड़े संकोच के साथ सत्यव्रत जी से मिले। हम गुरुकुल के स्नातक हैं, यह जानते ही डॉ. साहब बड़ी आत्मीयता से मिले। डॉ. साहब का संस्कृत-प्रशिक्षण और अभ्यास जिस प्राचीन पद्धति से हुआ था, हमारा शिक्षण भी उसी गुरुकुलीय पद्धति से हुआ था। इस सूत्र ने हमें बड़ी मज़बूती से बांधा और दिनोंदिन वह बंधन अधिकाधिक दृढ़ होता गया। हंसराज कॉलेज का वह दो वर्ष का अध्यापक-छात्र सम्बंध औपचारिकता के बन्धन से मुक्त होकर मैत्री सम्बंध बन गया। अध्ययन-अध्यापन के साथ-साथ प्रायः सभी कार्यों में हम मिलकर रहने लगे। इस अन्तरंगता का कारण डॉ. साहब का सहज स्वभाव था, जो प्रायः विद्वत्ता आने के बाद नहीं रहता।

कालान्तर में मैं हंसराज कॉलेज में संस्कृत-विभाग में प्राध्यापक नियुक्त हुआ और डॉ. सत्यव्रत शास्त्री विश्वविद्यालय के संस्कृत-विभाग में विभागाध्यक्ष होकर कार्य करने लगे। अनेक बार कॉलेज में विभागीय नियुक्तियों के अवसर आए। मुझे सत्यव्रत जी के साथ चयन समिति के सदस्य के रूप में बैठने का सुअवसर प्राप्त हुआ। प्रत्याशियों में अधिक संख्या प्रायः अपने ही विश्वविद्यालय के विद्यार्थियों की होती थी। डॉ. साहब का सदा यह प्रयत्न रहता था कि विद्यार्थी को जो आता है, उसी के आधार पर उसकी योग्यता को परखा जाए। अनेक बार साक्षात्कार में असफल रहने पर योग्य प्रत्याशी भी प्रायः हीनभावना से कुण्ठित हो जाता है। मुझे चालीस वर्ष के अपने कार्यकाल में अनेक विशेषज्ञों के साथ साक्षात्कार में बैठने का अवसर मिला है। प्रत्याशी को परेशान करने में बहुत से विद्वानों को आनन्द आता है। प्रत्याशी को अयोग्य सिद्ध करके सम्भवतः वे विद्वान् समिति के सदस्यों पर अपना वर्चस्व प्रकाशित करना चाहते हैं। यह उनकी मनोवैज्ञानिक दुर्बलता ही होती है, जिसे उनके अतिरिक्त हर व्यक्ति जान रहा होता है। पर वे स्वभाव से लाचार होते हैं और इस लाचारी को प्रायः प्रौढावस्था तक ढोते रहते हैं। एक विशिष्ट विशेषज्ञ तो प्रत्याशी को निरुत्तर करके खूब मुस्कुराते भी थे। ऐसे ही एक अवसर पर मुझसे नहीं रहा गया। मैंने पूछ ही लिया कि डॉ. साहब आप इस प्रत्याशी की अयोग्यता पर हंस रहे हैं या स्वयं पर। आपने ही तो इसे पढ़ा कर प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण किया है। डॉ. सत्यव्रत ने मेरी जानकारी में कभी किसी प्रत्याशी को हैरान करने का प्रयत्न नहीं किया। डॉ. साहब का सदा यही प्रयत्न रहता था कि प्रत्याशी साक्षात्कार के समय सहज बना रहे और चयन न होने पर भी वह हीन भावना से ग्रसित न हो। डॉ. साहब विश्वविद्यालय के अध्यक्ष पद पर रहते हुए अपने सहकर्मियों के ही नहीं, अपने विद्यार्थियों के भी सदा अन्तरंग रहे। विभाग सदा उनका अपना परिवार बन कर रहा।

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री से अन्तरंगता की पराकाष्ठा का अनुभव मुझे तब हुआ जब मैं स्वयं हंसराज कॉलेज में सिलेक्शन ग्रेड के लिए चयन समिति के सामने प्रस्तुत हुआ। डॉ. धर्मेन्द्रनाथ जी शास्त्री विशेषज्ञ थे और सत्यव्रत जी

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

विभागाध्यक्ष होने के नाते चयन समिति के सदस्य थे। डॉ. शास्त्री के साथ लगभग चालीस मिनट तक चर्चा चली। समिति के अध्यक्ष ने सत्यव्रत जी से कहा "आप भी कुछ पूछिये।" मैं सोच रहा था न जाने डॉ. साहब से किस विषय पर चर्चा होगी। डॉ. साहब ने समिति के सदस्यों से तुरन्त कहा "गत बीसियों वर्षों से ये मेरे सहकर्मी हैं, मेरे विद्यार्थी भी रहे हैं हम परस्पर एक दूसरे की योग्यता को भलीभाँति जानते हैं। मैं पूर्णत: संतुष्ट हूँ और सिलेक्शन ग्रेड के लिए संस्तुति करता हूँ।" सत्यव्रत जी के इस अन्तरंग स्नेह से उस दिन मैंने स्वयं को भाग्यशाली माना कि मैं उनका विद्यार्थी तथा सहकर्मी हूँ। एक बार कालिदास जयन्ती समारोह में विशिष्ट भाषण देने के लिए उज्जयिनी से प्रो. वेंकटाचलम् का अचानक निमन्त्रण मुझे मिला। प्रयत्न करके भी मैं स्वयं को इस दायित्व का निर्वाह करने के योग्य नहीं आँक पा रहा था। डॉ. साहब ने मुझे उत्साहित करते हुए कहा "इस समारोह में अवश्य जाओ। दिल्ली विश्वविद्यालय में अब तक ऐसा निमन्त्रण एक बार मुझे मिला है और अब तुम्हें मिला है। यह गौरव की बात है इसे अवश्य स्वीकार करो।" डॉ. साहब के आत्मीयता से भरपूर उत्साह के कारण ही मैं उस दायित्व का ठीक से निर्वाह कर सका। आज डॉ. सत्यव्रत शास्त्री समूचे संस्कृत जगत् के मूर्धन्य विद्वानों में प्रतिष्ठित हैं। डॉ. साहब का वैदुष्य शास्त्र और काव्यरचना दोनों में ही अप्रतिहतगति है। परन्तु यह सब होने पर भी अपने विद्यार्थियों और सहकर्मियों के साथ डॉ. सत्यव्रत शास्त्री उतने ही अन्तरंग हैं जितने पहले थे।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कुछ संस्मरण : प्रोफ़ेसर डॉ. सत्यव्रत सम्बन्धित

रामनयन तिवारी

1956 में दिल्ली विश्वविद्यालय पुस्तकालय कुलपति कार्यालय के समीप ही था, जिसे 'ओल्ड लाइब्रेरी हाल' के नाम से जाना जाता है। मैं उसका एक साधारण कर्मचारी था। पुस्तकालय में संस्कृत भाषा के सर्वाङ्गीण विकसित ग्रन्थ प्रचुर मात्रा में प्राप्त थे। मैं संस्कृत पाठशाला से पढ़ कर आया था। डिप्टी लाइब्रेरीयन ब्रह्मानन्द शर्मा, शशीभूषण गुप्ता और रामनयन तिवारी अर्थात् मैं भारतीय भाषा विभाग में कार्यरत थे। विश्वविद्यालय और महाविद्यालयों के अध्यापकों का आना जाना लगा रहता था। डॉ. सत्यव्रत जी सुन्दर, सुडौल शरीर, आकर्षक, आलोक युक्त विद्वत्ता का तेज उनको देखते ही एक साथ बोध हो जाता था। ब्रह्मानन्द शर्मा से संस्कृत के ग्रन्थों और भाषा विषयक परस्पर बातचीत होती रहती थी। मैं भी सुना करता था। ग्रन्थों को वह स्वयं अलमारियों में देखा करते थे। एक बार कहने लगे कुछ शब्द ऐसे है जो व्याकरण से सिद्ध नहीं, किन्तु उपयोग हो रहे है। कुछ बातचीत से मैं भी परिचित हो गया। पुस्तकालय 1958 में कला संकाय के पास नये भवन में आ गया।

1960 दिसम्बर में वाराणसेय विश्वविद्यालय का दीक्षान्त समारोह होना था। मुझे साहित्य शास्त्री की डिग्री लेने वहाँ जाना था। मैंने सत्यव्रत जी को बताया। उन्होंने कहा कि पिता जी और माँ के लिए कुछ सामान ले जाना है। उस समय उनके पिता मूर्धन्य विद्वान् चारुदेव जी बनारस में मोतीलाल बनारसीदास के यहाँ रह रहे थे। दूसरे दिन सामान में एक ऊनी शाल, एक पत्थर की कूंडी और डंडा मसाला कूटने का तथा संस्कृत में लिखा हुआ एक पत्र पहुँचाने के लिए दिए। अनन्तर कहने लगे कि माँ को सब्जियों के लिए मसाले के लिए इसकी बहुत आवश्यकता है। यद्यपि यह उन्होंने सामान्य व्यवहार में कहा था। किन्तु उनके हृदय में माता-पिता के प्रति प्रेम और उनके दूर रहने की संवेदना बोध हो रही थी। जो आज भी स्मरण है।

1966 जुलाई में स्नातकोत्तर सान्ध्य कक्षाएं, कला संकाय, दिल्ली विश्वविद्यालय में संस्कृत एम.ए. में मेरे प्रवेश में विघ्न पड़ रहा था, क्योंकि उस समय तक शास्त्री की डिग्री की प्रवेश में मान्यता को कार्यालय के लोग नहीं मानते थे, जबकि विश्वविद्यालय ने मान्यता दे दी थी। मैं इनके पास गया और सब बताया। डॉ. सत्यव्रत ने तत्काल महावीर भटनागर को अंग्रेजी में एक पत्र लिखकर मुझे दिया। इस पत्र को पढ़ते ही महावीर भटनागर ने एम.ए. में मुझे प्रवेश दे दिया। इस प्रकार इनकी उदारता और सहायता से मैं अनुगृहीत हुआ।

एक बार पुस्तकालय में जंगबहादुर खन्ना के पास सत्यव्रत जी कोई संदर्भ पढ़ रहे थे, मैं भी वहाँ गया। अनन्तर हम दोनों ने उनसे आग्रह किया कि चाय पीने चलें। लग रहा था कि जो ग्रन्थ उनके हाथ में था उसे कुछ समय पढ़ना चाह रहे थे, किन्तु उस ग्रन्थ को पुनः पढ़ने के लिए खन्ना के पास रखवा दिए। इसके बाद हम ट्यूटोरियल बिल्डिंग के स्टाल पर गए और तीन चाय मंगवाई और उनसे पूछा कि मीठी कम या ज्यादा लेंगे। उन्होंने कहा कि मैं मधुर खूब सेवन करता हूँ। मधुर शब्द सदा स्मृति में रह गया।

कला संकाय के 22 नं. कमरे में विश्वविद्यालय से कार्य मुक्त होने पर सत्यव्रत जी अपने विदाई समारोह में सभी विद्वानों के बोलने के पश्चात् बोलने को उठे। इनका अभिभाषण सुनने को सभी उत्सुक थे। उन्होंने अपने अभिभाषण में संस्कृत के अध्ययन अध्यापन में दिल्ली विश्वविद्यालय और उसके कॉलेजों, माध्यमिक विद्यालयों तथा संस्कृत पाठशालाओं एवं लाल बहादुर संस्कृत विश्वविद्यालय का ऐसा चित्र दर्शाया कि लगा दिल्ली नगरी संस्कृतमय हो गई हो।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री : कतिपय संस्मरण

देवदत्त भट्टि

बात 1957-58 वर्ष की है जब डॉ. सत्यव्रत जी शास्त्री कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय के संस्कृत विभाग में प्राध्यापक के पद पर नियुक्त होकर पधारे थे। कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय में सर्वप्रथम संस्कृत विभाग ही खुला था। इसमें संस्कृत एम.ए. की कक्षा ही थी। इस कक्षा में हम केवल 13 छात्र थे। सर्वप्रथम हमारी कक्षा को डॉ. सत्यव्रत जी के सान्निध्य में विद्योपार्जन का अवसर प्राप्त हुआ। वे अपने शिक्षक जीवन के प्रारम्भिक काल से ही गहन वैदुष्य, शैक्षिक परिश्रम एवं संस्कृत इंगलिश भाषाओं में असामान्य वाग्मिता के कारण चर्चा के विषय रहे। स्वनामधन्य, पंडितराज, नूतनपाणिनि चारुदेव जी के एकमात्र पुत्र होने के कारण संस्कृत जगत् को इनसे विशेष अपेक्षा थी।

सुनते हैं कि कुरुक्षेत्र में इनके चयन के अवसर पर चयन मण्डल में उपकुलपति के साथ भारत के प्रसिद्ध वैदिक विद्वान् प्रो. विश्व बन्धु जी शास्त्री भी थे। डॉ. सत्यव्रत जी प्रो. विश्वबन्धु जी के विश्वविद्यालय-रिकार्ड-बीटर थे। इनके साक्षात्कार के समय श्री विश्वबन्धु जी ने इस तथ्य को सबके समक्ष 'डॉ. सत्यव्रत इज माई रिकार्ड बीटर इन पंजाब यूनिवर्सिटी' कहकर उजागर किया। धारा प्रवाह से संस्कृत एवं इंगलिश भाषाओं में उपयुक्त उत्तर देते हुए डॉ. सत्यव्रत जी को इस साक्षात्कार में सर्वोपरि चुना गया था।

कुरुक्षेत्र में चयन से पहले डॉ. सत्यव्रत जी हंसराज कॉलेज दिल्ली में प्राध्यापक थे। हमें इनसे वेद का पेपर पढ़ने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। इन दिनों उन्होंने अपनी असाधारण विद्वत्ता, वाग्मिता एवं कुशल अध्यापन कला से छात्रों के मन में विशेष स्थान बना लिया था। हम लोग शास्त्री थे। अतः कभी-कभी व्याकरण की समस्याएं लेकर उनके पास जाते, तो वे प्रायः हमारी शंकाओं एवं समस्याओं का समाधान कर देते पर कभी-कभी 'एतच्चिन्त्यम्' कहकर नम्रता एवं सत्यसन्धता का परिचय भी देते।

प्रसादपूर्ण दूरी

डॉ. सत्यव्रत जी उन दिनों छात्रप्रिय एवं छात्र समादृत रहते हुए भी 'अधृष्यश्चाभिगम्यश्च स बभूवोपजीविनाम्' प्रकृति के थे। हम छात्र जहाँ उनसे गहरे प्रभावित थे और शंकाओं को समाहित भी कराते थे, वहाँ उनसे डरते भी थे। डॉ. सत्यव्रत जी निसर्गतः अधिक घुलमिल स्वभाव के नहीं हैं। जीवन में वे संवेदनशील एवं भावविह्वल होते हुए भी स्वान्तर्लीन प्रकृति के तथा स्वाध्याय-शोध-व्यापृत रहे हैं। छात्रों से इनकी प्रसादपूर्ण दूरी सदा बनी रहती है।

इनके रुष्ट होने तथा क्षमाशील होने का एक प्रसंग स्मरण आ रहा है। सम्भवतः यह बात 1 अप्रैल 1958 अथवा 1959 की है। हम छात्रों ने इनके साथ छोटा सा उपहास किया था, जिससे डॉ. साहिब रुष्ट हो गये। हमें क्षमायाचनार्थ इनके पास जाना पड़ा था। इस प्रकार जहाँ डॉ. साहिब रोष प्रकृति के रहे हैं, वहाँ क्षमाशील भी रहे हैं।

एक और निजी संस्मरण स्मृति पटल पर आ रहा है। एक बार मेरे पिताजी और डॉ. साहिब एक ही तांगे में बैठकर संस्कृत विभाग (नाभा हाऊस) की ओर आ रहे थे। मेरे पिता जी के पूछने पर डॉ. साहिब ने मेरे विषय में कहा था कि देवदत्त पढ़ाई में तो अच्छा है, पर व्यवहारनम्र नहीं है। यह टिप्पणी मेरे लिए लाभप्रद सिद्ध हुई। तब से मैंने व्यवहार नम्र होने का प्रयत्न किया।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

निजी सान्निध्य

उन दिनों डॉ. साहिब व्याकरण की एक पुस्तक पर सम्पादन कार्य अथवा शोधकार्य कर रहे थे। तब डॉ. साहिब ने मुझे उक्त कार्य में सहायतार्थ कहा। मैं नित्य प्रति डॉ. साहिब के घर पर एतदर्थ जाने लगा। यह मेरा सौभाग्य था। सम्भवत: अन्यों के लिए ईर्ष्या का विषय। इस समय डॉ. साहिब के परिवार जनों से भी सांनिध्य प्राप्त हुआ। इनकी विदुषी धर्मपत्नी श्रीमती उषा जी के सौजन्य का भी अनुभव हुआ। इसके साथ सम्भवत: मैंने भी डॉ. साहिब के मन में अपने लिए कुछ स्थान बना लिया। डॉ. साहिब के परिवार में मेरा सहयोग बढ़ता गया। जब डॉ. साहिब को कहीं जाना होता था तो घर की देखरेख मेरे ऊपर होती। तब तक छोटी बच्ची भी परिवार में आ जुड़ी थी। वह भाई शरच्चन्द्र से बड़ी थी। डॉ. साहिब के पारिवारिक जीवन से जुड़कर मुझे इनके विद्वान् पिता एवं परम वत्सला माता जी के सम्पर्क में आने का भी सुअवसर मिला। डॉ. साहिब की विदुषी पत्नी जहाँ गृहकार्य व्यापृता रहती वहाँ आगन्तुकों-अतिथियों के प्रति समुचित सत्कार वा सेवा के प्रति भी सजग थी। इनके परिवार के सौजन्यपूर्ण एवम् आत्मीयतापूर्ण मधुर व्यवहार ने मुझे गहरे प्रभावित किया।

कुरुक्षेत्र से प्रवास

डॉ. शास्त्री जी कुरुक्षेत्र रहते हुए सन्तुष्ट नहीं थे। वे प्राय: वहाँ पुस्तकालय आदि की कमी की चर्चा किया करते। कुरुक्षेत्र ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण होते हुए भी सामाजिक एवं राजनैतिक दृष्टि से उन दिनों महत्वहीन था। विश्वविद्यालय भी अभी अंकुरणावस्था में ही था। अत: उनका असन्तुष्ट रहना स्वाभाविक था। अन्तत: वे 1959 में कुरुक्षेत्र छोड़कर दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत विभाग में आ गये। मैं उनका सामान ट्रक में डालकर दिल्ली ले गया। वहाँ रूपनगर में उन्होंने मकान लिया था। उनके दिल्ली आने का, उन्हें और उनके परिवार जनों को सन्तोष था, वहाँ हम छात्रवर्ग को इसका दु:ख था, क्योंकि हम एक विद्वान् अध्यापक से वञ्चित हो गये थे। डॉ. सत्यव्रत जी के स्थान की रिक्तता का आभास वहाँ सबको बहुत लम्बे समय तक होता रहा।

मुड़ कर नहीं देखा

दिल्ली आकर डॉ. साहिब अपने वैदुष्य एवं योग्यता के बल पर प्रगति के पथ पर द्रुत गति से बढ़ते गये। रीडर बने, प्रोफेसर बने, विभागाध्यक्ष बने, डीन बने तथा अन्तत: संस्कृत विश्वविद्यालय पुरी के कुलपति बने। अकादमिक जीवन के प्रत्येक पद को उन्होंने गरिमा और शोभा प्रदान की। जहाँ रहे, वहाँ अमिट छाप छोड़ते गये। आज वे सेवा-निवृत्त होकर अन्ताराष्ट्रिय ख्याति के चोटी के विद्वान् हैं। राष्ट्रिय एवं अन्ताराष्ट्रिय सम्मानों को प्राप्त कर चुके हैं। बड़े से बड़ा पुरस्कार वे ग्रहण कर चुके हैं। *संस्कृत के विद्वानों में सर्वाधिक अलंकृत एवं सम्मानित हैं।* विश्व के मनीषियों में अग्रासनासीन हैं। ऐसे परम विद्वान् पर हम सबको गौरव है। वे एक शिरोमणि विद्वान्, कवि, आलोचक तथा अध्यापक ही नहीं, प्रत्युत अति सज्जन, सौम्य प्रकृति के स्वामी एवं गम्भीर व्यक्तित्व सम्पन्न प्रतिभाशाली व्यक्ति भी है।

गुरुओं का आदर

गुरुओं, वृद्धों, पितृजनों एवं विद्वानों के प्रति उनके मन में गहन आदर भाव रहता है। उनके प्रति वे सदा अगाध श्रद्धावनत रहते हैं। अपने गुरुओं में वे सदा डॉ. सूर्यकान्त शास्त्री जी का और अपने पूज्य पिता जी का नाम सत्कार पूर्वक लेते रहे हैं। डॉ. सत्यव्रत जी के निर्माण में उनके पिता जी का अनुपम योगदान है, जिसे उन्होंने जीवन में पदे-पदे स्वीकारा है।

उदारता

डॉ. साहिब दूसरे सामान्य व्यक्तियों के लिए भी सदा उदार भाव अपनाए रहते हैं। मेरी प्राय: सभी पुस्तकों पर

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

उनकी सम्मतियाँ छपी हैं। वे संस्कृत अथवा इंगलिश में हैं। सम्मतियाँ क्या, शोधलेख हैं। सत्यव्रत जी लेखकों, कवियों तथा आलोचकों की प्रशंसा करने में मुक्तकण्ठ तो हैं ही, मुक्तहस्त भी हैं। उनके उदार आशीर्वचनों से संस्कृत के सामान्य लेखक भी सदा आप्यायित होते रहे हैं। मैं भी अपने को कृतकृत्य मानता हूँ, क्योंकि मुझे सदा उनकी अक्षुण्ण आशीराशि में से भरपूर प्रसाद तथा आशीर्वाद प्राप्त होता रहा है। एक बार उन्होंने विदेश में जाना था, तभी मेरी एक पुस्तक प्रकाशन के अन्तिम चरण में थी। मेरे द्वारा सम्मति माँगने पर उन्होंने लिखा कि विदेश से आने पर भेजूंगा। मेरी पुनः प्रार्थना उनकी विदेश यात्रा के एक दिन पहले पहुंची, तो उन्होंने रात्रि के समय अपनी लम्बी सम्मति तैयार कर भेज दी। वे तभी विदेश गये। इस तरह कष्ट उठाकर भी और अन्य महत्वपूर्ण एवं आवश्यक कार्य त्याग कर भी उन्होंने मेरा आग्रह स्वीकार किया। ऐसी अनेक घटनाएं हैं जहाँ उन्होंने दूसरों को आशीर्वचन देने और उन्नत होने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। उनके वैदुष्य एवं वाग्धन के गुणों को महाकवि कालिदास के शब्दों में कहा जा सकता है-

श्लिष्टा क्रिया कस्यचिदात्मसंस्था संक्रान्तिरन्यस्य विशेषयुक्ता।
यस्योभयं साधु स शिक्षकाणां धुरि प्रतिष्ठापयितव्य एव॥ *मालः 1.16*

उक्त पद्य डॉ. शास्त्री जी में नितान्त चरितार्थ होता है। डॉ. साहिब विश्व के अग्रगण्य विद्वान् और लेखक हैं। इनकी उर्वरा तथा सशक्त एवं वरा लेखनी ने विश्व में भारत का नाम प्रख्यात किया है। वेद, व्याकरण, निगमागम एवं काव्यशास्त्र में वे निष्णात हैं। आज वे विश्व के अंगुल्यग्रगण्य प्रामाणिक विद्वान् माने जाते हैं। महाकाव्य प्रणयन में वे सिद्धहस्त हैं। भाषा पर उनका अधिकार उनकी जिह्वा पर वाग्देवी के सतत वास को प्रमाणित करता है। उनकी लोकोक्तिपरक, उद्धरणपूर्ण, शास्त्र सम्मत प्राञ्जल एवं सुललित संस्कृत का रसपान करने के लिए सदा सभी लालायित रहते हैं। ऐसे अद्भुत, असामान्य, प्रतिभावान् व्यक्तित्व के स्वामी व्यक्ति का शिष्यत्व प्राप्त करना आज भी अहोभाग्य का सूचक माना जाता है। हम ने जीवन में उनके शिष्य होने का गर्व अनुभव किया है।

डॉ. साहिब ने अपनी वरा, उर्वरा लेखनी से सैकड़ों शोध लेख तथा बीसियों पुस्तकें संस्कृत, अंग्रेजी तथा हिन्दी में लिखकर संस्कृत साहित्य की अनुपम सेवा की है, जिसके लिए संस्कृत जगत् उनका सदा ऋणी रहेगा। इतनी विधाओं में सम्भवतः किसी और विद्वान् ने अब तक न लिखा हो, जितना डॉ. सत्यव्रत जी ने लिखा है। वे उच्चकोटि के कवि, असामान्य पंडित, प्रतिभावान् तथा प्रतिष्ठित आलोचक, लोकप्रिय तथा लोकसत्कृत अध्यापक और कुशल प्रशासक रहे हैं। इनके साथ-साथ वे अत्यन्त मृदु, मधुर एवं शालीन भी हैं। वाग्मिता तो उनकी सर्वातिशायिनी है।

ऐसे युग पुरुष की सप्ततिपूर्ति के ऐतिहासिक अवसर पर हम उनके प्रशंसक समवेत स्वर में उनके सुदीर्घ, स्वस्थ एवं साहिती-सेवा-रत जीवन की कामना करते हैं। उनका सुरभित जीवन संस्कृत सेवी संसार को लम्बे समय तक सुरभित एवं प्रकाशित करता रहे। यह मंगलाभिलाषा हमारे मन में सदा रहती है। साहित्य को आज भी उनसे महत्वपूर्ण अपेक्षाएं हैं। आज भी वे 'भवितव्यानां द्वाराणि भवन्ति सर्वत्र' इस ग्रन्थ के लेखन में व्यस्त हैं। विश्वास है वे सदा साहित्यव्यस्त रहेंगे तथा ज्योति पुंज भी।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आचार्य सत्यव्रत के कुछ संस्मरण

जगन्नाथ विद्यालङ्कार

मैं उन सौभाग्यशाली छात्रें में हूँ जो आचार्य सत्यव्रत जी के शिष्य हैं। मेरी शिक्षा एक गुरुकुल में संस्कृत माध्यम से हुई थी। एम.ए. में आचार्य जी मेरे गुरु थे। जीवन में मेरे तीन ऐसे विद्वान् गुरु रहे हैं जो भुलाए नहीं भूलते और उन में आचार्य सत्यव्रत जी का नाम सर्वोपरि है। आचार्य जी ने संस्कृत में जितने काव्यों और प्रपत्रों को लेखनी बद्ध किया है उतना वर्तमान मे संभवत: किसी ने नहीं किया। आचार्य जी का पूरा जीवन संस्कृत की सेवा में ही समर्पित रहा है।

श्लिष्टा क्रिया कस्यचिदात्मसंस्था
संक्रान्तिरन्यस्य विशेषयुक्ता।
यस्योभयं साधु स शिक्षकाणां
धुरि प्रतिष्ठापयितव्य एव॥ (मालविकाग्निमित्रे)

अधीतिबोधाचरणप्रचारणै:। (नैषधे)

ये दोनों उक्तियाँ आचार्य जी पर पूर्ण रूप से चरितार्थ होती हैं। मैं उन के अध्यापन की स्पष्टता और सरलता से सम्बद्ध कुछ उदाहरण प्रस्तुत करना चाहता हूँ। आचार्य जी के संक्षिप्त समाधान से शिष्य पूर्ण रूप से 'छिन्नसंशय' जो जाता था।

1. 'नौ गदमदचरयमश्चानुपसर्गे' सूत्र की व्याख्या में आचार्य जी ने कहा–गद्यम्, मद्यम्, चर्यम्, यम्यम्; अनुपसर्ग इति किम?

   'न नैषधे कार्यमिदं *निगाधर्म*' (उस सत्र में नैषध हमारे पाठ्यक्रम में सम्मिलित था)

2. मेरे 'उन्मत्त' शब्द का अर्थ पूछने पर आचार्य जी ने केवल (नैषध का) एक श्लोक उद्धृत किया–

   'उन्मत्तमासाद्य हर: स्मरश्च
   द्वावप्यसीमां मुदमुद्वहेते।
   पूर्व: परस्पर्धितया *प्रसूनं*
   नूनं द्वितीयो *विरहाधिदूनम्*।

3. प्राकृत के 'कराचजतदपयवां प्रायो लोप:' सूत्र के सन्दर्भ में आचार्य जी ने वियोग:-विआओ की व्याख्या में कहा,

   ''यगयोर्वियोग:' यगयोर्वियुक्तं वीत्यद्वारमुच्चैरभिक्रन्दिति रोदिति च 'ओ ओ' इति।

4. गवर्नमेंट कालेज रोहतक में आचार्य जी की अध्यक्षता में एक संस्कृत वादविवाद प्रतियागिता का आयोजन किया गया था। प्रतियोगिता आठ घंटे में सम्पूर्ण हुई। आचार्य जी के अध्यक्षीय भाषण का पहला वाक्य था–

   'अद्य बहुश्रुतमस्माभिरतो बहुश्रुता वयम्।'

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

5. एक बार मैंने आचार्य जी के पितृपाद श्री चारुदेव शास्त्री (आधुनिक पाणिनि) से पूछा, ''क्या गुरुजी तेलुगु भाषा जानते हैं? उन्होंने मुझे तेलुगु में एक गीत सुनाया है। उनका उस भाषा का उच्चारण निर्दुष्ट है। पितृपाद ने मुस्कुराकर कहा, ''सत्यव्रत की स्मरणशक्ति बहुत अच्छी है और वो बहुत अच्छा 'नकलची' है।''

   उसी समय आचार्य जी की मातृश्री ने आकर कहा, ''ऐदी याददाश्त वड्डी चंगी ऐ। जद ए दो साल दा सी ओस वक्त मैं एक्क वारी ऐन्नूँ किया 'तू छलाँग मारके फलाँग जा।' फेर ए हमेशा कैंदा सी, ''माति (माता जी) मैं ऐत्थे छलाँग मार के फलाँग जावाँ।'

   मैं अपने इन अद्वितीय गुरु को शतशः प्रणाम करता हूँ और इन के चिरायु होने की कामना करता हूँ।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रत : मेरा मित्र

सत्यदेव चौधरी

सन् 1937-38 में मैं सनातन धर्म संस्कृत कालेज, मुलतान (अब पाकिस्तान में) में शास्त्री कक्षा (प्रथम वर्ष) का छात्र था। बचपन ही से मैं अपने टाउन जतोई (जि० मुज़फ्फर गढ़) में लाहौर शहर की प्रसिद्धि सुनता आता था। आर्यसमाजी परिवार का हाने के कारण लाहौर में स्थित आर्यसमाज से संबन्धित संस्थाओं के नाम भी मेरे कान में पड़ते रहते थे-आर्य सार्वदेशिक सभा, आर्य प्रतिनिधि सभा, आर्यसमाज अनारकली, आर्यसमाज वच्छो वाली, आर्योपदेशक विद्यालय, गुरुदत्त भवन आदि। पर इन सब से बढ़कर जो नाम मुझे अधिक आकर्षित करता था, वह था-डी.ए.वी. कालेज, लाहौर। इस कालेज से संबद्ध तीन महानुभावों के नाम भी लोगों के मुख से सुनाई देते थे-महात्मा हंसराज, वैदिक स्कालर पं. भगवद्दत्त और अभिनव-पाणिनि प्रो. चारुदेव शास्त्री।

तो, सन् 1937 में समाचारपत्रों में बड़े बड़े विज्ञापन छपे कि लाहौर में दिसम्बर मास में एक प्रदर्शिनी लगनी है-इतनी बड़ी एवं शानदार कि इस जैसी प्रदर्शिनी पहले कभी नहीं लगी थी। मेरे कुछ सहपाठियों ने निश्चय किया कि प्रदर्शिनी देखने लाहौर जाना चाहिए और इसके नाते मैं डी०ए०वी० कालेज भी देखना चाहता था। हम लाहौर पहुँचे और तीन-चार दिन वहां रहे। प्रदर्शिनी देखी। डी.ए.वी. कालेज देखा-जिसे लोग 'महाशयों का कालेज' कहते थे। गवर्नमेंट कालेज और ओरियन्टल कालेज देखा। अन्य संस्थाएँ भी देखीं, पर उपर्युक्त तीनों महानुभावों के नाम मेरे मन ही मन में बसे रहे-उनके दर्शन की तमन्ना पूरी न हो सकी।

सन् 1950 में हंसराज कालेज, दिल्ली के हिन्दी-विभाग में प्राध्यापक-रूप में मेरी नियुक्ति हुई थी। सन् 1952 में मान्यवर प्रिंसिपल डॉ. जी.एल. दत्ता ने किसी कार्यवश अपने कार्यालय में बुलाया। उन्होंने 'हिन्दी साहित्य-समाज' (जिसका मैं अध्यक्ष था) के विषय में बात की और वहीं मैंने एक कुर्सी पर बैठे हुए एक सज्जन को देखा-सिर पर पगड़ी लिपटा हुआ एक सिरा पीछे से ऊपर की ओर टुंगा हुआ, धारीदार खद्दर का लम्बा कोट, अपने ही प्रकार का थोड़ा तंग पाजामा और पैरों में काले रंग के कैन्वेस की सीधे-सादे जूते-बिना तस्मे वाले। न जाने मुझे कैसे डी. ए.वी. कालेज की याद हो आयी! ज्ञात हुआ कि यह प्रो. चारुदेव शास्त्री हैं। प्रिंसिपल-रूम से बाहर आकर वे स्टाफ-रूम की ओर मुड़े ही थे कि मैंने श्रद्धावश उन्हें अत्यन्त विनीत भाव से 'नमस्ते' कहा और प्रार्थना की कि वे थोड़ी ही दूरी पर स्थित मेरे घर माल रोड पर चलें और मैंने उनके सामान का झोला अपने साइकल के हैंडल पर लटका लिया तथा साइकल के कैरियर पर पीछे बिठा कर उन्हें अपने घर ले आया। ज्ञात हुआ कि उनका सुपुत्र सत्यव्रत पंजाब यूनिवर्सिटी से शास्त्री और एम.ए., एम.ओ.एल. है। बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी (बी.एच.यू.) में 'पीएच. डी.' करने के लिए प्रवेश लेने जा रहा है। प्रि० दत्ता कहते हैं कि सत्यव्रत 'हंसराज कालेत' के संस्कृत-विभाग में प्राध्यापक-रूप में 'जायन' कर ले और उसके पिता चाहते हैं कि दो वर्ष पश्चात् पीएच.डी. करने के बाद ही उसकी नियुक्ति की जाए। सुयोग्य पिता का सुयोग्य बेटा। डॉ. दत्ता पारखी इन्सान थे। वे इस अवसर को खोना नहीं चाहते थे।

और, सत्यव्रत ने 'जायन' कर लिया। 24 वर्षीय युवा-सुरूप, उजला, मृदुभाषी, मिलनसार, चेहरे पर सदा खेलती मुस्कान, हल्के घुंघराले बाल सचमुच बहुत ही मोहक व्यक्तित्व! कम बोलता था, मगर जब बोलता तो लगता कि जिस विषय पर बोल रहा है यह उसका बखूबी जानकार है। सत्यव्रत जी ने 'जायन' तो कर लिया, मगर चैंन नहीं आया। कुछ ही समय बाद वे 'बी.एच.यू.' में पीएच.डी. करने चले गये और ठीक ढाई वर्ष बाद सन् 1955 में 'डॉ० सत्यव्रत' बनकर अध्यापन-कार्य करने लगे। मैंने अपने घर पर इसी उपलक्ष्य में जलपान का आयोजन किया जिसमें डॉ० नगेन्द्र,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ॰ विजयेन्द्र स्नातक, डॉ॰ ओम्प्रकाश, श्री श्रीनारायण निगम, श्री सत्यभूषण योगी आदि के अतिरिक्त प्रो॰ चारुदेव जी ने भी हमारे घर को पवित्र किया। सत्यव्रत जी की माता जी किसी कारणवश नहीं पधार सकी थीं।

हम दोनों की वयस् में ठीक दस वर्ष का अन्तर हैं। मेरा जन्म 1920 में हुआ था और डॉ॰ सत्यव्रत का 1930 में। पर फिर भी हम दोनों परस्पर मित्र बन गये थे। वे कमलानगर में रहने लगे थे और मैं माल रोड पर रहता था। इन दोनों स्थलों के बीच हंसराज कालेज था। जब इच्छा हुई एक-दूसरे के घर पहुँच गये। हम हंसराज कालेज की कैन्टीन में अथवा कमलानगर में उस जमाने के कैफ़टेरियाज़ में मिलते और दो-तीन बार कनाट-प्लेस भी घूमने निकल गये थे। चाट-पकोड़ी, मिठाई, दोसा आदि खाते (उन्हे नारियल की चटनी बहुत पसन्द थी) और कभी-कभी चाय की चुस्कियां भी ले लेते (उस जमाने में चाय पीने का रिवाज कम था, विशेषत: आर्यसमाजी घरों में)। इधर-उधर की गपशप तो होती ही थी-यूनिवर्सिटी-सर्कल के संबन्ध में तथा अपने-अपने विभाग के सहयोगी अध्यापकों के संबन्ध में भी चर्चा चल पड़ती थी।

और साथ ही साथ एक-दूसरे को अपने-अपने कुछ-एक लेख भी सुनाया करते थे। अब उनके लेख, हिन्दी और अंग्रेजी दोनों भाषाओं में, भारत भर की स्तरीय पत्रिकाओं मे छपने लगे थे। वे दिल्ली से बाहर दक्षिण भारत तक के विश्वविद्यालयों द्वारा आयोजित संस्कृत भाषा एवं साहित्य-विषयक संगोष्ठियों में भाग लेने लगे थे। धीरे-धीरे इस युवा की ख्याति फैल रही थी। पिता के साथ अब पुत्र भी संस्कृत-व्याकरण के क्षेत्र में लब्ध-प्रतिष्ठ हो चला था।

इधर डॉ॰ सत्यव्रत ने संस्कृत में काव्य-रचना प्रारम्भ कर दी थी। इसका पहला काव्यग्रन्थ सन् 1958 में 'बृहत्तरम् भारतम्' नाम से प्रकाशित हुआ जिसमें एक सौ श्लोक थे और दूसरा काव्य-ग्रन्थ 'बोधिसत्त्वचरितम्' सन् 1962 में 14 सर्गों में प्रकाशित हुआ जो कि अनेक छन्दों में रचा गया था। इसमें एक हजार श्लोक थे।

युवा सत्यव्रत 27 वर्ष का हो चला था। अब उनके विवाह की चर्चा चल पड़ी थी। उन दिनों हम जैसे मध्यम वर्ग के लोग समाचारपत्रों में दूसरों के विवाह-विज्ञापन पढ़ तो लेते थे और वह भी सहमते-सहमते, पर अपनी ओर से बहुत कम ही लोग विज्ञापन छपवाते थे। कुछ अजीब प्रकार की झेंप सी आती थी हम लोगों को। प्रो॰ चारुदेव जी ने एक दिन मेरे हाथ में चुपके-से एक छोटा-सा कागज़ का पुरज़ा थमा दिया। वह विवाह-विज्ञापन था। धीमे से बोले, "हमने पता आपके घर का दे दिया है।"

बन्द और काफ़ी वज़नी लिफाफे 'हिन्दुस्तान टाइम्स' के आफिस से मेरे घर आना शुरू हो गये थे और मैं ये सब प्रो॰ साहब को दे आता। अन्तत: विवाह तय हो गया। हम बारह-पन्द्रह लोग बराती के रूप में दिल्ली से लखनऊ पहुँच गये। आवभगत, भोजन-व्यवस्था, शयन-प्रबन्ध-सब कुछ, एक-से-एक बढ़कर। सुकन्या 'उषा' एम.ए. (संस्कृत) थीं। अब वे 'उषा सत्यव्रत' कहाने लगी थीं। यह सन् 1957 की बात है। सत्यव्रत जी कमलानगर के उन्ही कैफटेरियाज़ में अब उषा जी के साथ जाने लगे। प्राय: मेरे घर भी वे दोनों चले आते। सिवाय कालेज के समय के, वे दोनों शेष समय 'वागर्थाविव' संपृक्त होकर बिताते, सभा-सोसाइटियों में एक-साथ जाते। एक बार वे मेरे घर पर मेरे पिछले कमरे में पहुँचे तो अकेले थे। "अरे आप अकेले!" मेरे मुँह से अचानक निकल गया। बोले, "नहीं, वह उधर भाभी जी (मेरी धर्मपत्नी) के साथ बैठी हैं।"

कुछ समय बाद हंसराज कालेज से वे कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय के संस्कृत-विभाग में चले गये और उनसे मिलने के लिए मैं एक बार कुरुक्षेत्र पहुँच गया था। तीन दिन वहां रहा। मध्य रात्रि तक का समय बातें करते बीतता। पुरानी यादें फिर ताज़ा हो गयी थीं। कुरुक्षेत्र में डेढ़ वर्ष वरिष्ठ प्राध्यापक के रूप में कार्य करने के पश्चात् वे दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत-विभाग में प्रवक्ता के पद पर निर्वाचित हुए और बाद में रीडर प्रोफेसर पद पर।

इसी बीच उनकी बेटी का जन्म हुआ। नाम रखा गया-इन्दु और उसके कुछ वर्ष बाद उनके सुपुत्र का जन्म हुआ। नाम रखा गया-शरच्चन्द्र। यह बालक दस-गयारह वर्ष का होगा-एक दिन मैंने देखा कि यह अपने दादा जी

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

की गोदी के पास सटक कर बैठा, उन्हें अपने लिखे श्लोक सुना-सुना कर, उनके निर्देशों के अनुसार इन्हें ठीक कर रहा हैं। मैं अत्यन्त अचम्भे में था। ये 'जीन्स्' किसके-पिता के अथवा दादा के अथवा दोनों के?

दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत-विभाग में कुछ वर्ष कार्य करने के बाद सत्यव्रतजी विभागाध्यक्ष नियुक्त हुए। उनकी तमन्ना थी कि जैसे डॉ॰ नगेन्द्र ने हिन्दी-विभाग को उत्तरोत्तर उत्कृष्ट बनाया है, उसी प्रकार वे संस्कृत-विभाग को भी अत्युन्नत बना दें। मुझे स्मरण हैं कि इस विषय में उन्होंने शायद पहला कार्य 'संस्कृत-नाट्यसमारोह' आयोजित करने का किया था। इसके लिए 'कन्वोकेशन हाल' में प्रत्येक कालेज से आमन्त्रित नाट्य-मण्डलियों ने प्रत्येक सप्ताह अपने-अपने नाटक प्रदर्शित किये थे। एक भव्य वातावरण बना रहा था यूनिवर्सिटी में लगभग डेढ़-दो मास तक। इसी प्रकार उन्होंने संस्कृत-विभाग की प्रोन्नति के लिए अनेक कार्य किये और इन सभी कार्यो की सुगन्ध यूनिवर्सिटी-सर्कल में सर्वत्र फैलती रही।

किन्तु यह सब कार्य करते हुए भी डॉ॰ सत्यव्रत काव्य-रचना में निरन्तर संलग्न रहे। उनका तीसरा काव्यग्रन्थ 'गुरुगोविन्दसिंह-चरितम्' सन् 1968 में प्रकाशित हुआ और चौथा काव्यग्रन्थ 'इन्दिरागान्धीचरितम्' सन् 1976 में। इधर इन्होंने दो यात्रा-काव्य भी लिखा-'शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति' (1976) और 'थाइदेशविलासम्' (1978)। 'गुरुगोविन्दसिंह-चरितम्' पी 'साहित्य अकादमी' ने इन्हें पुरस्कृत किया-बहुत बड़ा और प्रशस्त पुरस्कार था यह उस जमाने में।

इससे सत्यव्रत जी की ख्याति संस्कृत-जगत् में सर्वत्र फैल गयी थीं। मैं सोचता हूँ जब इन्होंने अपना पहला काव्यग्रन्थ लिखा होगा, तब उन्हे तनिक भी यह आशा नहीं होगी कि व एक-के-बाद-एक छह-सात काव्यग्रन्थ लिखकर संस्कृत के विश्वख्यात कवि कहाएंगे और 'रामकीर्तिमहाकाव्य' (1990) के माध्यम से वे विलक्षण कीर्तिमान् स्थापित करते हुए भारत भर की अत्यन्त विख्यात संस्थाओं से अनेक प्रशस्त पुरस्कार प्राप्त करने के भागी बनेंगे।

अनेक भारतीय लोग भारतीय भाषाएं जानते हुए भी अपने मित्रों एवं सहयोगियों को अंग्रेजी में पत्र लिखने में अपना गौरव समझते हैं, मगर इस देश में इने-गिने लोग ऐसे भी होंगे जो कि अपने इष्ट मित्रों को संस्कृत में पत्र लिखते हैं। डॉ॰ सत्यव्रत उनमें से एक हैं-पर एक विशेषता के साथ कि उन्होंने अनेक पत्र पद्यबद्ध रूप में लिखे हैं जो कि पत्र काव्यम् नामक संग्रह के रूप में सन् 1992 में प्रकाशित हुए थे।

मेरी चार सन्तानें हैं। उनमें सब से बड़ी बेटी हैं। उसका विवाह सन् 1968 में हुआ था। मेरा बेटा अमेरिका से 1980 में भारत आने को था। उसके विवाह के लिए हम तलाश में लगे थे। हम दम्पती की निगाह बार-बार एक 'सुकन्या' पर पड़ती थी-उसके पिता मेरे घनिष्ठ मित्र हैं। मैं सन् 1979 में एक दिन यूनिवर्सिटी के 'स्टेट बैंक आफ इण्डिया' के आगे से गुजर रहा हूँ कि सत्यव्रत-उषा सत्यव्रत (दम्पती) की दृष्टि मुझ पर पड़ी। वे फलों से लदी झाड़ी के नीचे घास पर बैठे थे। मैंने उन्हें देखा तो यथापूर्व सोल्लास उनकी ओर बढ़ चला। मुझे लगा कि उनके नेत्रों में मेरे प्रति विशिष्ट प्रकार का स्वागत है और साथ ही, वे झेंप भी रहे हैं। इधर मेरी झेंप और उधर उनकी झेंप मिलकर एक हो गयी और बात उछलते-उछलते ठीक रास्ते पर आ लगी। तय हुआ कि वे दोनों दूसरे दिन घर आयेंगे। वे आये। दो-तीन घण्टे यथापूर्व हम सब एक-साथ रहे। अपनी-अपनी विशिष्ट सन्तति का मौखिक 'बायो डाटा' वर्णित किया। एक-दूसरे के फोटो 'एक्सचेंज किये और भविष्य में (पाँच-सात मास बाद), जब लड़का अमेरिका से आ जाएगा, तो जो होगा, सो होगा-इस तरंग के साथ हम दोनों दम्पती अपनी-अपनी भावी खुशियों में समा गये। चाय का विदाई-दौर अभी शुरू होना था कि सत्यव्रत जी गुनगूनाने लगे। "अरे भय्या! बहुत सुरीली आवाज़ हैं आपकी" मैं बोला। और उन्होंने अर्थपूर्ण दृष्टि से अपनी पत्नी की ओर देखा और एक पक्का राग छेड़ दिया। उनका यह करिश्मा मेरे लिए बिल्कुल नया था, अनसुना तो था ही। विदा हुए। मगर ऐसे सम्बन्धों मे 'संजोग' (संयोग) तो, कहते हैं, बालक-बालिका के जन्म लेते ही निर्णीत हो जाते हैं। दोनों के संयोग जहाँ के थे, वे दोनों वहीं के हो गये।

सन् 1983, मार्च अथवा अप्रैल मास। मेरे पास एक पत्र आया जिस पर विदेश की पोस्टल टिकट। प्रेषकः डॉ॰ सत्यव्रत। खोला तो ट्युबिंगन (वैस्ट जर्मनी) से आया था। लिखा था कि चाहो तो एक वर्ष के लिए जर्मनी आ

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जाओ-संस्कृत और हिन्दी दोनों भाषाएं पढ़ाने के लिए। मैं हर्षोल्लास से भर गया। मैत्री सार्थक (अर्थकरी) हो तो उसके क्या कहने! मैंने हामी भर दी। उधर से और इधर से पत्र आते-जाते रहे। सत्यव्रत जी ने अन्तिम पत्र लिखा कि मैं फैंकफर्ट से स्टुगार्ट और फिर स्टुटगार्ट हवाई अड्डे से ट्रेन द्वारा ट्युबिगंन कैसे पहुँचूगा। पूरा विवरण था उस पत्र में। एयर पोर्ट पर अपना सामान कहाँ से लूँगा-ट्राली, इलैक्ट्रिक रन-वे, फिर इलैक्ट्रिक सीढ़ियां, ऊपर जा कर फिर नीचे को दाईं ओर जाकर, बाईं ओर जाते हुए सामान की चैकिंग और फिर ट्रेन की दो घंटे की यात्रा। ट्यूबिंगन रेलवे स्टेशन पर पहुँचते ही इन्स्ट्टियूट में टेलीफोन करना है। इसके लिए स्लाट में डालने के लिए 'चेंज' पहले से ही तैयार रखना होगा। क्या आदमी है यह सत्यव्रत भी! व्याकरण की सिद्धियां पढ़ाते-पढ़ाते हर 'डीटेल' में क्रमबद्ध रूप में जाने की आदत पड़ गयी है इसकी-'अदर्शन लोपः' पहले, और 'तस्य लोपः' बाद में। मैं मन ही मन बोला। 'सत्यव्रत! यू आर ग्रेट'। उन्होंने यह भी पूर्व सूचित किया कि वहां के नियमानुसार प्रत्येक मंगलवार को भारतीय साहित्य अथवा समाज के संबन्ध में मुझे एक आलेख भी 'जैनरल आडियन्स' के सम्मुख प्रस्तुत करना होगा, जिसकी तैयारी मैंने भारत में ही 12-15 आलेखों के रूप में यथासमय पहले कर ली, अन्यथा मुझे वहां बहुत कठिनाई का सामना करना पड़ता।

इसी बीच सत्यव्रत जी के विश्व भर के अनेक प्रमुख नगरों में साहित्यिक, सामाजिक एवं धार्मिक विषयों पर लैक्चर्ज होते रहे, जिनकी थोड़ी-बहुत सूचना मूझे समाचारपत्रों से मिलती रही, मगर जब वे स्वयं इन सब का विवरण अपने एक निरीह सुहृद को सुनाते तो वे अत्यन्त गद्‌गद् हो रहे होते थे। वक्ता को अपना अभीष्ठ और प्रिय श्रोता मिल जाए तो दोनों का हर्षोल्लास देखते ही बनता है। उन्हीं दिनों मैंने लगभग 150 बाल-कहानियां संस्कृत में लिखी थीं। डॉ॰ सत्यव्रत ने इन सब का एक-एक वाक्य पढ़कर इन्हे सजा और सँवार दिया-अब इसके लिए में उन्हें धन्यवाद क्या देता!

सन् 1993, दिसम्बर मास। "डॉ॰ चौधरी! मुझे आप से आज दोपहर को मिलने आना हैं, घर पर रहेंगे?"-मैंने टेलीफोन पर सुना। आवाज़ सत्यव्रत जी की थी। पधारे। अब वे बिना कुछ खाये सिर्फ चाय पीते थे। बहुत हुआ तो एक-आध बिस्कुट ले लिया और उसे चाय में डुबो कर सटक लिया। बोले-"मैंने आपका नाम 'रामकृष्ण डालमिया श्रीवाणी न्यास' के निदेशक के रूप मे प्रस्तावित किया है। आप सेवानिवृत्त हैं। आप इस कार्य को कुशलतापूर्वक निभा लेंगे मैंने इस न्यास के सदस्यों को पूर्णतः आश्वस्त किया है।" मुझे उनका सुझाव बहुत अच्छा लगा और जनवरी, 1994 से मैं उन्हीं के कारण इस संस्था से सम्बद्ध हूँ।

इसी बीच समाचारपत्रों के माध्यम से उनकी ख्याति सर्वत्र फैलती रही। वे थाइलैण्ड की महाराजकुमारी के गुरु रहे। खुशवन्तसिंह ने अपने प्रसिद्ध कालम 'विद मैलिस टुवर्ड्स वन एण्ड आल' मैं डॉ॰ महोदय के विषय में अत्यन्त मोहक 'राइट-अप' लिखा। इन्हें 'महामहोपाध्याय' के रूप में सम्मानित किया गया तथा भारत सरकार की ओर से इन्हें 'पद्मश्री' की उपाधि से विभूषित किया गया। इस प्रकार भारत भर के विद्वज्जनों में आज इनका विशिष्ट स्थान है। मेरा मित्र-मेरा घनिष्ट मित्र, मेरे सुख-दुःख का साथी-इतना बड़ा लब्ध-प्रतिष्ठ व्यक्ति है, इससे बढ़कर मेरा और अधिक सौभाग्य क्या हो सकता है?

अब एक-के-बाद-एक मज़ेदार साम्य-संयोग! मेरा नाम सत्यदेव, उनका नाम सत्यव्रत। मेरे पिताजी का बचपन का नाम 'वासुराम', उनके पिताजी का 'चरणदास'। आर्यसमाज के प्रभावस्वरूप 'वसुराम' वासुदेव हो गये और 'चरणदास' चारुदेव। मेरी पत्नी का नाम उषा है, तो उन्होंने भी ऐसी सुकन्या का वरण किया जिसका नाम उषा है। मेरी पहली सन्तान बेटी है-इसका नाम इन्दु है। उनकी भी पहली सन्तान बेटी है और इसका नाम भी उन्होंने 'इन्दु' रखा। मैं उधर पश्चिमी पंजाब की एक तहसील 'अलीपुर' से दिल्ली में आ बसा था और वे पूर्वी पंजाब की एक जिला 'होशियारपुर' से दिल्ली में आ बसे थे-सुखद 'संजोग' इस प्रकार के भी हुआ करते हैं।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पद्मश्री प्रो. सत्यव्रत शास्त्री

सत्यदेव चौधरी

भारत के राष्ट्रपति द्वारा सम्मानित, पद्मश्री-विभूषित, अनेक उत्कृष्ट ग्रन्थों के लेखक, अन्तर्राष्ट्रिय ख्याति-प्राप्त, संस्कृत के प्रकाण्ड विद्वान्, महामहोपाध्याय डॉ. सत्यव्रत शास्त्री का सम्बन्ध उस परिवार से है जिसने गत साठ वर्षों से संस्कृत-वाङ्मय की अपूर्व सेवा की है। पिता प्रो. चारुदेव शास्त्री और पुत्र प्रो. सत्यव्रत शास्त्री ने देश-विदेश में अपूर्व ख्याति अर्जित की है।

'श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्' जैसे सुललित एवं प्रख्यात ग्रन्थ के लेखक डॉ. सत्यव्रत के पिता ही नहीं, धर्मपत्नी भी संस्कृत की विदुषी हैं। बीसवीं शताब्दी के संस्कृत-नाटकों की समीक्षा का अभूतपूर्व कार्य उन्होंने किया है। अनेक खण्डों में विभाजित उनका शोध-ग्रन्थ प्रकाशित हो चुका है जिसमें इसी शताब्दी में रचित 51 संस्कृत-नाटकों की समीक्षा है। श्रीमती सत्यव्रत ने अब तक बीसवीं शताब्दी में लिखे गये 300 से भी अधिक संस्कृत-नाटकों का पता लगा लिया है। डॉ. सत्यव्रत का सुपुत्र भी, यद्यपि वह इलैक्ट्रानिक्स इंजिनीयर है, संस्कृत में पूर्णतया दीक्षित है। वह दशम कक्षा का छात्र ही था कि तभी उसने कालिदास के शकुन्तला नाटक की सम्पूर्ण कहानी को स्व-रचित सौ श्लोकों में निबद्ध कर डाला था और यह कहानी 'शकुन्तलोपाख्यानम्' अथवा 'शतश्लोकी' शीर्षक से अखिल भारतीय संस्कृत साहित्य सम्मेलन की प्रमुखपत्रिका 'संस्कृतरत्नाकरः' में प्रकाशित हुई थी।

पिता, पुत्र, पुत्रवधू तथा सभी को संस्कृत-सेवा में लगाने वाला यह परिवार निःसन्देह भारत के कतिपय विशेष उल्लेखनीय परिवारों में से एक है।

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री ने केवल स्वदेश में ही नहीं, विदेशों में भी संस्कृत वाङ्मय को पहुँचाया है, उसका प्रचार-प्रसार किया है। 1978 में उन्होंने अमेरिका और कनाडा के 19 विश्व विद्यालयों में भाषण दिये थे। ये थाईलैण्ड, पश्चिम जर्मनी, बैल्जियम, कनाडा आदि देशों में अभ्यागत आचार्य के रूप में कार्य कर चुके हैं। थाईलैण्ड के प्रवास में इन्होंने वहाँ की महाराजकुमारी महाचक्री सिरिन्थौर्न, वर्तमान महाराज की सुपुत्री, को संस्कृत पढ़ाई थी। वस्तुतः इन्हीं के माध्यम से थाई देश के राजवंश में संस्कृत का प्रवेश हो पाया है।

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री सन् 1968 में अपने काव्यग्रन्थ 'श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्' पर साहित्य अकादमी द्वारा पुरस्कृत किये गये थे और 1974 में साहित्य कला परिषद् दिल्ली प्रशासन द्वारा अभिनन्दित। इसके अतिरिक्त दिल्ली सिक्ख-गुरुद्वारा-बोर्ड ने इन्हें इनके उक्त काव्य-ग्रन्थ की रचना के उपलक्ष्य में अपनी विशिष्ट पद्धति से आदरान्वित किया था।

डॉ. सत्यव्रत की उक्त प्रशस्तियों का एकमात्र कारण है विद्याव्यसन, जिसके बल पर उन्हें प्रायः एक-साथ दो-दो उपलब्धियाँ मिलती चली गयीं। अध्यापन-कार्य में रुचि और अनेक ग्रन्थों की रचना, और ये दोनों प्रवृत्तियाँ इन्हें अपने पूज्य पिता प्रो. चारुदेव शास्त्री से विरासत में मिलीं जोकि डी.ए.वी. कॉलेज लाहौर जैसे प्रसिद्ध कालेज में संस्कृत-प्रोफेसर के रूप में अनेक वर्ष कार्य करने के बाद सेवा-निवृत्त हुए थे। वे संस्कृत-व्याकरण के प्रकाण्ड पण्डित होने के कारण 'अभिनवपाणिनि' के नाम से विख्यात थे, इस विषय से सम्बद्ध अनेक उच्चस्तरीय ग्रन्थों के प्रणेता थे तथा 90 वर्ष की आयु होने पर भी निरन्तर अध्ययनरत और संस्कृत-विषयक अनेक ग्रन्थों के प्रणयन में संलग्न रहे।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

29 सितम्बर 1930 को लाहौर में जन्में डॉ. सत्यव्रत ने पंजाब यूनिवर्सिटी लाहौर से एम.ए. तक शिक्षा ग्रहण की। मैट्रिक परीक्षा में इन्हें 'गवर्नमेण्ट स्कालरशिप' मिला। बी.ए. आनर्स (संस्कृत) में इन्होंने अपने समय तक सर्वाधिक अंक प्राप्त कर विश्वविद्यालय में अपना रिकार्ड स्थापित किया। इस उपलक्ष्य में तथा एम.ए. (संस्कृत) में सर्वप्रथम रहने पर इन्हें दो बार यूनिवर्सिटी-मैडल प्रदान किये गये। इससे पूर्व इन्होंने शास्त्री परीक्षा उत्तीर्ण की थी तथा एम.ए. परीक्षोपरान्त इन्हें एम.ओ.एल. की उपाधि से विभूषित किया गया। 1955 में इन्होंने बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय से पी-एच.डी. (संस्कृत) की डिग्री प्राप्त की। उक्त उपलब्धियों के प्राप्त करने में पुत्र ने वस्तुत: अपने पिता का अनुकरणमात्र ही किया है। प्रो. चारुदेव भी तो प्राथमिक शिक्षा से लेकर एम.ए. तक सदा सर्वप्रथम रहे थे, एम.ए. में उन्हें भी पंजाब यूनिवर्सिटी ने स्वर्णपदक दिया था, तथा 1966 में राष्ट्रपति डॉ. राधाकृष्णन् ने इन्हें संस्कृत-साहित्य-सम्मेलन की ओर से 'विद्यावारिधि' की उपाधि से विभूषित किया था। और इधर डॉ. सत्यव्रत का सुपुत्र शरच्चन्द्र भी अपने 'महाजनों' के पथ का अनुकरण करता हुआ बी.ई. (इंजीनीयरिंग) तक सदा प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण रहा है।

डॉ. सत्यव्रत ने अध्यापन-कार्य 1955 से शुरू किया जब इनकी नियुक्ति प्राध्यापक के रूप में हंसराज कॉलेज (दिल्ली विश्वविद्यालय) में हुई। फिर इन्होंने लगभग डेढ़ वर्ष तक कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय में वरिष्ठ अध्यापक के रूप में कार्य किया। बाद में आप दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत-विभाग में आ गये, जहाँ पहले रीडर और बाद में 'पं. मनमोहननाथ दर प्रोफेसर आफ़ संस्कृत' नियुक्त हुए तथा अनेक वर्षों तक विभाग का अध्यक्ष-पद संभाला, कला-संकाय के डीन भी रहे, और सन् 1995 में इस विभाग से 65 वर्ष की आयु में सेवानिवृत्त हुए। इसी बीच आपने चुलालौङ्कौर्न यूनिवर्सिटी बैंकॉक (थाइलैण्ड), यूनिवर्सिटी आफ ट्युबिंगन (पश्चिमी जर्मनी) तथा कैथोलिक यूनिवर्सिटी ल्यूवेन (बैल्जियम) में भी गैस्ट-प्रोफेसर/विज़िटिंग प्रोफेसर के रूप में कार्य किया तथा श्री जगन्नाथ संस्कृत यूनिवर्सिटी, पुरी (उड़ीसा) में वाइसचान्सलर के पद को सुशोभित किया।

प्रशंसा का पात्र केवल वही व्यक्ति बन पाता है जो इन उपलब्धियों के साथ-साथ अपने विशिष्ट व्यवसाय में भी पूर्णत: सफल हो। डॉ. सत्यव्रत एक सफल अध्यापक हैं। इनकी अध्यापन-शैली सहज-सरल है। व्याकरण जैसे गूढ़ एवं जटिल विषय भी अति रोचक ढंग से पढ़ाते हैं। काव्य-नाटक आदि सरस विषयों को पढ़ाते समय इनका कवि हृदय मूल कवि एवं नाटककार के मन की अथाह गहराइयों तक पहुंच जाता है। पाण्डित्य प्रदर्शन किये बिना छात्रों को पाठ्य विषय सुगमता-पूर्वक हृदयंगम करा देने की क्षमता विरले ही अध्यापकों में हुआ करती है। डॉ. सत्यव्रत ऐसे ही अध्यापकों में से अन्यतम हैं। साथ ही, अनुसन्धान के विविध क्षेत्रों में एक कुशल निर्देशक के रूप में इन्होंने पी-एच.डी. के बीस छात्रों का सफल निर्देशन किया है।

डॉ. सत्यव्रत के पहले शोधपरक ग्रन्थ *एसेज़ आन इन्डालोजी* (1963) के पहले तीन खण्डों में क्रमश: भाषाविज्ञान, पाठ्यालोचन और संस्कृत-साहित्य के सम्बद्ध कुल 10 निबन्ध हैं। चौथे (अन्तिम) खण्ड का प्रमुख विषय है-वैदिक-साहित्योत्तर-साहित्य में काल का स्वरूप तथा अन्य दो विषय हैं-'वाक्यपदीय में दिक् का स्वरूप' और 'वाल्मीकि और वासिष्ठ रामायण में दैव और पुरुषकार का स्वरूप'। यह खण्ड नि:सन्देह एक अछूते विषय से सम्बद्ध है जोकि इनके शोध-विषय का प्रभाग है। इनका दूसरा शोधपरक ग्रन्थ *दि रामायण-ए लिंग्विस्टिक स्टडी* (1964) नौ अध्यायों में विभाजित है। रामायण में प्रयुक्त दुर्लभ शब्द, अप्रचलित अर्थों वाली धातुएं और शब्द, अपाणिनीय एवं असामान्य प्रयोग आदि बहुमूल्य एवं महत्वपूर्ण विषयों का उद्घाटन आदि अपने प्रकार की नूतन सामग्री से यह मण्डित है। दिवंगत सुनीतिकुमार चटर्जी और सिद्धेश्वर वर्मा जैसे भाषाविदों के शब्दों में 'यह ग्रन्थ अनुसन्धान की दिशा में प्रेरणा का कार्य करेगा' तथा 'इन्डो-आर्यन भाषा वैज्ञानिकों को इस ग्रन्थ के माध्यम से मानो चुनौती मिली है कि वे रामायण-युग की जनभाषा का एक 'ऐतिहासिक व्याकरण तैयार करें।'

इनका तीसरा शोधपरक ग्रन्थ है-*स्टडीज़ इन संस्कृत एण्ड इण्डियन कल्चर इन थाईलैण्ड*। बैंकाक में दो वर्ष के अध्यापन-काल में इन्होंने इस देश को निकट से देखा और वहाँ उपलब्ध संस्कृत-अभिलेखों तथा उस देश में

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

निर्मित हिन्दू मन्दिरों पर अनुसन्धानात्मक कार्य किया तथा वहाँ की जनभाषा (जोकि मूलत: चीनी भाषा के कहीं अधिक निकट है) में घुले-मिले संस्कृत-शब्दों की भी छानबीन की। उक्त ग्रन्थ सात विभिन्न विषयों से सम्बद्ध इस प्रकार की नूतन सामग्री की सूचना अत्यन्त ललित भाषा में प्रस्तुत करता है। इसी बीच इन्होंने ए.ए. मैकडोनैल कृत *वैदिक व्याकरण* का हिन्दी-अनुवाद प्रस्तुत किया जो इन जैसे समर्थ वैयाकरण द्वारा ही संभव था। इनके दो अन्य शोधपरक ग्रन्थ है-*स्टडीज़ इन दि लैंग्विज़ एण्ड दि पोइट्री ऑफ दि योग वासिष्ठ, कालिदास इन माडर्न संस्कृत लिटरेचर* तथा *न्यू एक्सपैरीमैण्ट्स इन कालिदास (प्लेज़)*।

डॉ. सत्यव्रत का एक अन्य मनोरम एवं मोहक रूप है इनकी कवि-हृदयता। बारह वर्ष का एक बालक संस्कृत में *षड्ऋतुवर्णनम्* नामक खंड-काव्य लिखता है जोकि 'संस्कृत रत्नाकर' पत्रिका में छपा और विस्मयकारी तथ्य यह कि इसके सभी पद्यों के लिए अलग-अलग छन्दों का प्रयोग किया गया है। वर्षा ऋतु में मत्तमयूरों का वर्णन इस बालक ने मत्तमयूर छन्द में किया है-

रम्येऽरण्ये सप्रमदं काममटन्तो
मन्द्रध्वानान्वीक्ष्य पयोदान् दिवि रम्यान्।
नर्तं नर्तं चारुकलापा मुदमाप्ता
रोरूयन्ते मत्तमयूरा अविरामम्॥

धीरे-धीरे इस बालक की यह सुरुचिपूर्ण प्रवृत्ति इसे काव्य-रचना में प्रेरित करती चली गयी और इसने अपने बन्धु जनों को पत्र भी पद्यबद्ध लिखने प्रारम्भ कर दिये। युवा सत्यव्रत को देश के विभाजन के बाद कुछ दिनों के लिए एक मित्र के पास शिमला में रहना पड़ गया। वहाँ इनका अन्य कोई सगा-सम्बन्धी नहीं था, इधर शिमला की बरसात ने इन्हें परेशान कर दिया और तभी अपने पिताजी को उन्होंने लिखा–

देशस्य दुर्भाग्यमिवातिघोर:
कृष्णाम्बुवाहो नभ आवृणोति।
ज्वलंस्तथा वह्निरिव प्रजासु,
विद्योतते सस्वनमद्य विद्युत्॥

सौभाग्यवश युवा सत्यव्रत का विवाह 1957 में एक संस्कृत-विदुषी (उषा जी) से सम्पन्न हुआ और जब भी इन्हें अपनी पत्नी को पत्र लिखने का अवसर मिला इन्होंने पद्यबद्ध संस्कृत में लिखा-किन उद्गारों को किन शब्दों में प्रकट किया यह उनकी 'प्राइवेट जिन्दगी' है।

यों इनका एक ग्रन्थ *पत्रकाव्यम्* नाम से सन् 1994 में प्रकाशित हुआ था जिससे संस्कृत संसार को एक नूतन काव्य रूप के दर्शन इसके माध्यम से हुए हैं।

1958 में इन्होंने *बृहत्तरं भारतम्* नामक एक शतक लिखा था और 1962 में सहस्रश्लोकात्मक 'श्रीबोधिसत्त्वचरितम्' (इस काव्य का अनुवाद हिन्दी भाषा में उपलब्ध है) नामक महाकाव्य लिखा, जिसमें 14 सर्ग हैं। शब्द-सौन्दर्य और सुन्दर कल्पना का अद्भुत निर्दशन है यह काव्य। अन्त्यानुप्रासमण्डित यह स्थल लीजिए-

मया हि दृष्टा रमणी प्रकृष्टा विशिष्टलावण्यमयी प्रहृष्टा।
अविप्रकृष्टेऽत्र पुरे निविष्टा सैवाऽस्त्यभीष्टा हृदि मे प्रविष्टा॥[1]

उन्मदन्ती का रूपवर्णन कवि-मन की सौन्दर्यप्रियता का द्योतक होने के साथ-साथ विषयानुकूल पद-योजना की सृष्टि भी कर रहा है-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तदोन्मदन्ती कलिकाग्रदन्ती रतिं हसन्ती हृदयं हरन्ती।
सर्वाञ्जनान् कामवशं नयन्ती देवांगनेवास्त विमोहयन्ती।।[2]

नायक ने नायिका को देखा तो वह मचल उठा और उसमें मिलनोत्कण्ठा जाग उठी-

सुहासिनी सुन्दरभाषिणी सा, सुभूषणा कोमलबाहुपाशैः।
कदा परिष्वंक्ष्यति मां कृशांगी मुदा रसालं नवमल्लिकेव।।[3]

1968 में इन्होंने *श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्* की सर्जना की ओर 1976 में *इन्दिरागान्धीचरितम्* की। प्रथम महाकाव्य में चार सर्ग हैं और 366 श्लोक, जिनमें श्री गुरु जी के पिता गुरु तेगबहादुर के स्मरण के साथ पाटलिपुत्र (पटना) में श्री गुरु जी के जन्म, बाल्यकाल, शिक्षा-दीक्षा, यौवनकालीन शौर्यगाथाओं तथा अन्त में गुरु बनने के बाद उनके प्रौढ़ावस्था के क्रिया-कलापों का वर्णन है। स्वयं कवि के कथनानुसार इस महाकाव्य को लिखने की प्रेरणा महाभारत से मिली। महाभारत के समान यह काव्य भी युद्ध-वर्णनों तथा शौर्य-गाथाओं से ओत-प्रोत होते हुए भी शान्त रस में ही पर्यवसित होता है-सदा संघर्ष एवं युद्धरत नायक का यह कथन उक्त धारणा का पोषक है-'*मा विग्रहो मा कलहो भवेत्।*' कवि की यमक-प्रियता इस काव्य में भी यत्र-तत्र झलकती है जो वर्ण्य विषय को रोचक बना देता है और बेचारा बदनाम 'यमक' इस कलंक से सदा मुक्त रहता है कि यह विषय को भाराक्रान्त कर देता है-

समुदितो मुदितः स गुरुर्गुणैः सुर-हितो रहितो निखिलैर्मलैः।
अविकलं विकलंकमथोज्ज्वलं रसमयं समयं गमयन्नभात्।।[4]

कवि की एक अन्यतम विशेषता है कि वह प्राचीन कवियों की सूक्तियों को कहीं-कहीं इस रूप में जड़ देता है कि वे यथेष्ट अभिप्राय को सटीक रूप में प्रस्तुत कर देती हैं। इस काव्य का अनुवाद हिन्दी के अतिरिक्त थाई भाषा में भी हो चुका है।

इन्दिरागान्धिचरितम् (1976) 25 सर्गों से समन्वित महाकाव्य है जिसमें लगभग एक सहस्र श्लोक हैं। काव्य-सौन्दर्य, ललित पदावली तथा मनोरम कल्पनाओं से मण्डित यह काव्य अपने-आप में एक ऐतिहासिक दस्तावेज बन गया है, जिसमें प्रयाग-वर्णन, मोतीलाल नेहरू, जवाहरलाल नेहरू, इन्दिरा-जन्म, उसकी बाल्यकालीन सुरुचियाँ, विश्व की तत्कालीन घटनाएं, अल्प आयु में ही इन्दिरा का भारतीय राजनीति एवं स्वतन्त्रता-युद्ध में योगदान, माता कमला की रुग्णावस्था एवं निधन, इन्दिरा का परिणय-पर इससे पूर्व अनेक बाधाएं, विवाहोपरान्त काश्मीर-गमन, स्वतन्त्रता-संग्राम में संलग्नता, विदेशी शासन से मुक्ति पर साथ ही पाकिस्तान बन जाने के कारण भारत के तीन टुकड़े, पिता का निधन, श्री लालबहादुरशास्त्री का मन्त्रिपद-ग्रहण तथा मृत्यु, इन्दिरा का मन्त्रिपद-ग्रहण और उसके उपरान्त लगभग 1976 तक की अनेकानेक राजनीतिक घटनाएं आदि को चलचित्र की तरह इस महाकाव्य के माध्यम से उजागर किया गया है। कुछ स्थल प्रस्तुत हैं-

मोतीलाल नेहरू के सम्बन्ध में कवि यह कहते हुए कि 'श्री (लक्ष्मी) ने उसे श्री (सुखसमृद्धि) युक्त कर दिया था' कालिदास की एक प्रसिद्ध उक्ति का प्रयोग कर देता है-

अत्यल्पकालेन बभूव तस्य यशो विशुभ्रं प्रथितं पृथिव्याम्।
अतः श्रिया तं युयुजे मुदा श्री'र्भवन्ति भव्येषु हि पक्षपाताः'।।[5]

बालिका इन्दिरा **इन्दावराक्षी तनुगात्रयष्टिः, सुलोचना चारुतराऽचकासीत्।**[6] इन्दिरा की माता कमला रुग्णावस्था में अतिकृशकाय हो चली थी-

कंकालशेषातिकृशांगयष्टिस्तेजस्विनी शुष्कशमीलतेव।
शय्यां गता धूसरवक्त्रकान्तिः प्रभातकल्पा रजनीव साभात्।।[7]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

विद्याध्ययन के लिए उसे शान्तिनिकेतन में भेजा गया जोकि-

सुकविता सुकवेरिव कस्यचित्, सुघटिता प्रतिमेव सुशिल्पिनः।
सुरमणीयमृषेरिव दर्शनं, लसति शान्तिनिकेतनमद्भुतम्॥[8]

स्वतन्त्रता-संग्राम में सदा सक्रिय भाग लेने वाली राष्ट्रध्वज हाथ में 'झंडा ऊंचा रहे हमारा' का घोष करती हुई इन्दिरा जब आगे-आगे चलती थी तो छात्रों में उत्साह भर जाता था और तभी 'पुलिस-कार्यवाही' प्रारम्भ हो जाती थी-

उच्चैश्च चुक्रोश ध्वजो भविष्यत्ययं सदैवोर्ध्वगतिः प्रियो नः।
तां नेहरूणां तनयां प्रवीरामालक्ष्य राष्ट्रध्वजधारिणीं द्राक्॥

विद्यार्थिनः स्फूर्तिमुपेयिवांसस्तत्र स्थिता आवृतवन्त एनाम्।
दृष्ट्वा तु तान् रक्षिजना नृशंसा अघ्नन् कठोरैर्लगुडप्रहारैः॥[9]

एक अवसर पर एक समय ऐसा भी आया कि सिपाही इन्दिरा को बन्दी बनाने को अपनी ओर खींच रहे थे और जनता इसे छुड़ाने को अपनी ओर-

एकत्र तावद् भट आचकर्ष बाह्वोरिमामन्यभटैः समेतः।
अन्यत्र तावज्जनताऽऽचकर्ष तद्धस्ततो मोचयितुं प्रयत्ता॥[10]

'आ ब्रह्मन् ब्राह्मणो बह्मवर्चसी जायताम्...' के अनुरूप 'सुकवि के शब्दों में भारत की प्रधान-मन्त्री (दिवंगता) इन्दिरा गान्धी की अभिलाषा थी-

देशोऽयं मे पुनरपि भवेत्पूर्ववद् वैभवस्य,
पूर्णो लोका इह च सुतरामाप्तकामा भवेयुः।
कीर्तिर्दिव्या दिशि दिशि भवेदस्य हृद्या च कामं,
स्वप्ना एता मनसि नितरामुन्मिषन्तीन्दिरायाः॥[11]

इस प्रकार आधुनिक-युगीन इस संस्कृत-महाकाव्य में इन्दिरा जैसी उदात्त चरित नायिका का सशक्त वर्णन प्रस्तुत किया गया है। कवि सम्प्रति 1977 से 1984 तक की घटनाओं को भी काव्यबद्ध करने में संलग्न है। यह काव्य हिन्दी भाषा में अनूदित हो चुका है।

सुकवि सत्यव्रत शास्त्री ने दो यात्रा-काव्य भी लिखे-*शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति* (1976) और *थाइदेशविलासम्* (1979)। पहले काव्य में 100 और दूसरे में 121 श्लोक हैं। डॉ. शास्त्री जून 1975 में जर्मन राष्ट्र के निमन्त्रण पर जर्मनी के फ्रैंक्फर्ट, मारबर्ग, गोटिंगन, बान, स्टुटगार्ट, हाइडलबर्ग और ट्यूबिंगन नगरों की भारतीय विद्या से सम्बद्ध संस्थाओं में संस्कृत-स्कालरों से विभिन्न विषयों पर चर्चा करने तथा व्याख्यान देने के लिए गये थे। जर्मन देश की भव्य इमारतों, साफ़-सुथरे बाज़ारों और राजपथों के अतिरिक्त वहाँ के नगरीय सुख-सुविधाओं से सम्पन्न (तथाकथित ग्रामों) और नदियों तथा 'ब्लैक फ़ारस्टस्' को इन्होंने देखा तो इनका कवि-हृदय उद्वेल्लित हो उठा-

अभ्रंलिहाग्रा बहुभूमिकाश्च भूमेश्च खस्यापि च सेतुभूताः।
अट्टालिकालीरवलोक्य यत्र जनः परं विस्मयमभ्युपैति॥[12]

जर्मन-संसद् के सदस्यों का आवास-भवन राईन नदी के तट पर खड़ा आकाश की ऊंचाइयों को माप रहा है-

राईनवातानुपभुज्य शीतान् नभःस्थवातानुपभोक्तुकामम्।
भूमिष्ठलोकानवलोक्य कामं द्युलोकजालोकनकौतुकार्थि॥[13]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भव्य तथा मनोहारी प्रकृति-सौन्दर्य से मण्डित ऐसा है जर्मन देश–

योरूपभूमण्डलमध्यवर्ती पारं समृद्धेः परमभ्युपेतः।
नानानदीप्रस्त्रवणैः सुरम्यः शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति॥[14]

इस काव्य का अनुवाद अंग्रेज़ी और जर्मन भाषाओं में हो चुका है।

थाईदेशविलासम् कवि सत्यव्रत की 1979 की रचना है जब वे अतिथि प्रोफेसर के रूप में बैंकाक में रहे। इस खण्ड काव्य में उन्होंने वहाँ के पुराने और नये शासकों का संक्षिप्त वृत्त प्रस्तुत करने के अतिरिक्त थाइदेश की संस्कृति, रीतिरिवाज, वेषभूषा, समुद्रतटीय तथा अन्य प्राकृतिक सौन्दर्य, मन्दिर एवं प्रासाद-निर्माण-कला, रामायण तथा बुद्धमत के प्रति आस्था आदि अनेक विषयों को ललित एवं मनोहारी भाषा में पाठकों के सम्मुख रखा है। कुछ स्थल लीजिए, सबसे पहले बैंकाक नगरी के सम्बन्ध में–

देशस्य तस्यास्ति भृशं विशाला कण्ठे भुवः शुभ्रतरेव माला।
ऐश्वर्यसौन्दर्यविलासधानी बैंकाकनाम्नी खलु राजधानी॥[15]

पुरातन नृपों का आवास-भवन मानों स्वर्ग से गिरा एक खण्ड है–

तद्वैभवं वीक्ष्य च तत्कलाया नैपुण्यमालोक्य विमुग्धभावः।
दिवश्च्युतं खण्डमतीव कान्तं जनो विशालं परिशंकते यम्॥[16]

विशाल एवं नयनाभिराम समुद्र-तट थाइदेश का अत्यन्त रमणीक एवं दर्शनीय स्थल है–

वारांनिधौ प्रमुदितः प्रसभं प्रविष्टो
यद्वारिराशिमवगाहितुमीहते वा।
तीरे स्थितः पिबति वाऽम्बुनिधेश्चिराय
नेत्रद्वयेन सुषमामतिविस्तृतस्य॥[17]

डॉ. सत्यव्रत की लेखन-प्रक्रिया में एक नया मोड़ आया सन् 1990 में जब इन्होंने श्रीरामकीर्ति- महाकाव्यम् जैसा अनुपम काव्य संस्कृत-जगत् को अर्पित किया। इससे इनकी ख्याति में तो वृद्धि हुई ही, रामकाव्य की परम्परा में भी बहुविध नूतन एवं रोचक प्रसंगों का समावेश हुआ, जिससे भारत के ही नहीं विदेशों के भी रामकाव्य के प्रेमी जनों को हार्दिक आह्लाद हुआ। इसी अकेले ग्रन्थ पर उन्हें भारत की कम-से-कम अति प्रख्यात दस साहित्यक संस्थाओं द्वारा पुरस्कृत एवं सभाजित किया गया। इस काव्य का विदेशी भाषाओं में थाई तथा अंग्रेजी तथा भारतीय भाषाओं में कन्नड़, हिन्दी तथा असमिया भाषाओं में अनुवाद हो चुका है। तमिल में सम्प्रति अनुवाद कार्य चल रहा है।

बहुविध छन्दों में रचित यह काव्य व्याकरण-निष्ठ अत्यन्त शुद्ध संस्कृत भाषा का अद्भुत नमूना है। आप इसे पढ़ते जाइए-स्थान-स्थान पर आपको कालिदास की मनोरम शैली और भावावलि की स्मृति आने लगेगी। इसका पहला ही श्लोक लीजिए जिसमें थाइलैण्ड का मनोरम वर्णन प्रस्तुत किया गया है–

अस्त्येशियानामनि सुप्रसिद्धे
द्वीपे विशालेऽतिविशालकीर्तिः।
आग्नेयदिङ्मण्डलमौलिभूतो
देशोऽतिरम्यो भुवि थाइलैण्डः॥[18]

यह श्लोक पढ़ते ही आपको कालिदास के ख्यात पद्य 'अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा.....' की स्मृति हो आएगी।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कवि सत्यव्रत विषयानुकूल शैली-प्रयोग में अति सावधान हैं। हनुमान् और मैयराब के बीच द्वन्द्व-युद्ध अनुप्रास और यमक अलंकारों के प्रयोग से साकार हो उठा है-

दण्डादण्डि मुष्टीमुष्टि दन्तादन्ति कचाकचि।
हनुमन्मैयराबौ तौ न्ययुद्ध्येतां परस्परम्।।[19]

और इस महाकाव्य का अन्त राम और सीता के पुनर्मिलन से किया गया है-'प्रहर्षिणी' छन्द में रचित यह स्थल पाठकों के लिए अत्यन्त प्रहर्षक सिद्ध हुआ है-

आजह्रे प्रयतपरिग्रहद्वितीयः
काकुत्स्थो विविधमखान् स दक्षिणाढ्यान्।
आराध्य प्रकृतिजनान्निजांश्च कामं
लोकेऽस्मिन्विमलतमामवाप कीर्तिम्।।[20]

डॉ. सत्यव्रत की उपर्युक्त सभी उपलब्धियों एवं शोधपरक एवं काव्यात्मक ग्रन्थों की रचना का परिणाम यह हुआ कि इनकी कीर्ति देश-विदेश में सहज रूप से फैलती चली गयी, साथ ही अपने मृदु एवं विनीत स्वभाव के कारण ये संस्कृत जगत् में लोकप्रिय होते चले गये। परिणामतः, संस्कृत से सम्बद्ध शोध-परक ग्रन्थों के अनेकानेक रचयिताओं ने अपने ग्रन्थों की भूमिकाएं इनसे लिखवाने में अपना गौरव माना। और इससे बढ़कर एक तथ्य और कि 1960 से लेकर 1985 तक संस्कृत से सम्बद्ध भारत के बीसियों विश्वविद्यालयों तथा महत्वपूर्ण संस्थाओं ने इन्हें विभिन्न विषयों पर भाषण तथा साथ ही अध्यक्षीय पद को संभालने के लिए आमन्त्रित किया। भारत में आयोजित केवल कुछ सम्मेलनों के नाम–इन्टरनेशनल कांग्रेस आफ़ ओरण्टियलिस्ट्स (1964), आल इण्डिया ओरण्टियल कान्फ्रैंस (1969, 76, 80, 82, 84) वर्ल्ड संस्कृत काफ्रेंस (1972, 81) तीसरी वर्ल्ड हिन्दी-काफ्रेंस (1983), विश्व संस्कृत-सम्मेलन (1971)।

उधर विदेशों में आयोजित सम्मेलनों में भी इन्हें आमन्त्रित करके आयोजकों ने अहोभाग्य माना। केवल कुछ नाम–दूसरी और तीसरी वर्ल्ड संस्कृत कांफ्रेंस (फिलेडेल्फिया, 1984), फ़र्स्ट यूरोपियन कांफ्रेस आन वैदिक साइंस (व्लोट्रोप : हालैण्ड, 1985), आदि आदि।

और साथ ही नेपाल, बैल्जियम, पश्चिमी और पूर्वी जर्मनी, पोलेण्ड, हंगरी, इटली, मेक्सिको तथा अमेरिका की विभिन्न यूनिवर्सिटियों और संस्थाओं में इन्होंने विद्वत्तापूर्ण भाषण देकर भारत का नाम उज्ज्वल किया। यू.एस.ए. में तो एक ओर पूर्वी तट से लेकर उधर पश्चिमी तट तक के सभी प्रमुख नगरों में इन्हें अनेक अवसरों पर भाषण देने के लिए आमन्त्रित किया गया।

इन सब उपलब्धियों का श्रेय इनके विद्या-वैभव, सहज अध्यापनकला, ललित भाषण शैली, विवेच्य विषय के प्रति मौलिक चिन्तन और उसके व्यवस्थित प्रतिपादन को है। और साथ ही इनके सद्गृहस्थजन्य वातावरण को भी है-जिसमें बृहद् एवं व्यवस्थित घरेलू पुस्तकालय है और उस घर में आजीवन अध्ययनरत पूज्य पिता, भारतीय संस्कारों में पला आधुनिक पद्धति में सुपंडित सुपुत्र, अपने गृहस्थ में सुखी शोध-कार्य सम्पन्ना, दिल्ली विश्वविद्यालय के एक महाविद्यालय में प्राध्यापिका सुपुत्री, तथा दिल्ली विश्वविद्यालय के ही एक अन्य महाविद्यालय में वरिष्ठ प्रवाचिका पत्नी-श्रीमती उषा सत्यव्रत।

और अन्त में एक रहस्योद्घाटन और–संभवतः कम लोगों को ज्ञात होगा कि अपने अन्तरंग के मित्रों के बीच बैठ डॉ. सत्यव्रत गायक सत्यव्रत बनकर दक्षिण भारतीय स्वर में पक्के राग सुनाकर श्रोताओं को आश्चर्यचकित और मन्त्रमुग्ध कर देते हैं। सत्तर वर्ष की वयस् समाप्त करने के अनन्तर उनके दीर्घ आयुष्य की कामना करने के शुभ अवसर पर संस्कृत के प्रेमी जनों की ओर से इनका शत-शत अभिनन्दन।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सन्दर्भ सूची

1. श्रीबोधिसत्त्वचरितम्, 6.12
2. वही
3. वही
4. वही
5. इन्दिरागान्धिचरितम्, 1.17
6. वही, 2.17
7. वही, 10.10
8. वही, 12.5
9. वही, 17.13-14
10. वही, 18.14
11. वही, 25.87
12. शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति, 10
13. वही, 48
14. वही
15. थाईदेशविलासम्
16. वही
17. वही
18. श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्, 1.1
19. वही, 14.66
20. वही, 25.31

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एक बहु-आयामी व्यक्तित्व

शिवप्रसाद भारद्वाज

न अतिप्रांशु, न वामन, नाति स्थूल, गौरवर्ण, वाङ्मय के सभी विषयों पर समान अधिकार, प्राच्य व पाश्चात्य दोनों दर्शनों का गहन ज्ञान, संस्कृत व अंग्रेजी दोनों ही भाषाओं में धारा प्रवाह वक्ता, कारयित्री व भावयित्री दोनों ही प्रतिभाओं के धनी, विशाल वाङ्मय के रचयिता, विश्व के अनेक देशों के विश्वविद्यालयों में अपने वैदुष्य पूर्ण व्यक्तित्व की छाप छोड़ने वाले, ऐसे बहु-आयामी व्यक्तित्व के धनी डॉ. सत्यव्रत शास्त्री के सम्मान में अभिनन्दन ग्रन्थ का प्रकाशित होना प्रत्येक संस्कृत प्रेमी के लिए हर्ष का विषय है।

प्रथम परिचय–सम्भवत: सन् 1957 का वर्ष रहा होगा। मैं उस समय दिल्ली के कमला नगर क्षेत्र में रहता था। एक देहाती स्कूल में अध्यापन कार्य के साथ पंजाब विश्वविद्यालय के सान्ध्य कॉलेज में संस्कृत एम.ए. का छात्र भी था। उस बीच मेरे एक मित्र जो उस समय दिल्ली विश्वविद्यालय से हिन्दी में एम.ए. कर रहे थे (दुर्दैववश वे अब इस लोक में नहीं है), कुछ समय के लिए मेरे पड़ोसी बन गये। एक दिन उन्होंने बताया कि एक युवक हिन्दू विश्वविद्यालय, काशी से संस्कृत में एम.ए. व पी.एच.डी. करके आया है। साथ में व्याकरणाचार्य भी है, संस्कृत व अंग्रेजी में धारा प्रवाह बोलता है और हाल ही में स्थानीय हंसराज कॉलेज में संस्कृत विभाग में लैकचरार के पद पर नियुक्त हुआ है। छात्रों व अध्यापकों में उसकी बड़ी धाक है।

यह डॉ. सत्यव्रत शास्त्री से प्रथम व परोक्ष परिचय था।

उन दिनों डॉ. शास्त्री के पूज्य पिता विश्रुत कीर्ति स्व. पं. चारुदेव शास्त्री रीडिंग रोड, नई दिल्ली स्थित कैम्प कालेज से सेवा-निवृत्त हो चुके थे। उनसे तब तक परिचय तो न था, पर उनके कुछ शिष्यों के मुख से उनका यशोगान अवश्य सुन चुका था। वे सन् 1959 में होशियारपुर स्थित विश्वेश्वरानन्द वैदिक संस्थान में नव संचालित स्नातकोत्तर शिक्षा विभाग के कुछ मास तक अध्यक्ष पद पर रहे पर वहाँ के संचालक स्व. आचार्य विश्वबन्धु जी से मतभेद के कारण वहाँ से लौट आये। उनके स्थान पर नियुक्त होकर मैं वहाँ गया। वहीं पर मैंने सुना कि डॉ. सत्यव्रत शास्त्री ने पंजाब विश्व विद्यालय की शास्त्री परीक्षा रिकार्ड तोड़कर उत्तीर्ण की थी। उन की असाधारण प्रतिभा का यह अन्य प्रमाण सुनने को मिला। वहीं पर रहते हुए उन के संभवत: प्रथम प्रकाशित काव्य 'श्रीबोधिसत्त्वचरितम्' के सम्बन्ध में भी सुनने को मिला। अभी तक डॉ. शास्त्री से साक्षात्कार का सुयोग प्राप्त नहीं हुआ था।

सन् 1966 के अगस्त मास में कुरुक्षेत्र विश्व विद्यालय ने ध्वनिसिद्धान्त विषय को लक्ष्य कर एक सैमिनार का आयोजन किया, जिस में देश के कोने-कोने से बहुत से गण्यमान्य विद्वान् सम्मिलित हुए थे। दिल्ली से डॉ. सत्यव्रत शास्त्री भी उसमें भाग लेने के लिए पधारे थे। आपने ध्वनि के सम्बन्ध में व्यक्तिविवेककार महिमभट्ट की विप्रतिपत्ति प्रस्तुत की जिससे आप के काव्य शास्त्र सम्बन्धी गहन अनुशीलन का परिचय मिला। यहीं हमारा प्रथम संपर्क हुआ।

यद्यपि स्व. पं. चारुदेव जी होशियारपुर से अध्यापन कार्य छोड़ आये थे तथापि आचार्य विश्वबन्धु से पुरानी मित्रता होने के कारण वहाँ आते-जाते रहते थे। एक बार उन्होंने सम्भवत: गाज़ियाबाद में हुए संस्कृत साहित्य सम्मेलन के अधिवेशन में किन्हीं सज्जन के पास मेरा नव प्रकाशित काव्य 'भारतसन्देश' देखा। शायद उन्हें वह रुचिकर लगा। उसके कुछ दिनों बाद वे होशियारपुर आये तो उसे देखने की उत्सुकता प्रकट की। उन दिनों वे फ्रेंच का अध्ययन कर रहे थे। वे दो-चार दिन वहाँ रहे। मैंने उनकी उस उपस्थिति का लाभ उठाते हुए उनसे जर्मन भाषा का प्रारम्भिक

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ज्ञान प्राप्त किया। इस प्रकार दोनों पीढ़ियों से परिचय ही नहीं हुआ, बल्कि रूप नगर में स्थित उनका निवास स्थान मेरे लिए तीर्थस्थान बन गया। उन दिनों मैं समय-समय पर दिल्ली आता जाता रहता था। मेरे लिए यह सम्भव न रहा कि दिल्ली जाकर भी पं. जी के दर्शनों से वंचित रहूं। मैं जब भी वहाँ जाता उन्हें स्वाध्याय में मग्न पाता था। पंडित जी के दर्शनों के साथ-साथ शास्त्री जी के भी दर्शन होते रहते। इस प्रकार यह परिचय प्रगाढ़ होता गया।

बाद में तो कई सेमिनार व अखिल भारतीय सम्मेलनों में उनसे भेंट होती रहती थी। पंजाब विश्वविद्यालय की संस्कृत एम.ए. की परीक्षा के बाह्य परीक्षक थे तो मैं अंतः परीक्षक था। हम दोनों ने पूर्ण सहयोग से कार्य किया। बाद में वे डी.लिट्. उपाधि के लिए प्रस्तुत मेरे शोध प्रबन्ध के परीक्षक भी रहे। उसके प्रकाशित होने पर उसकी सारगर्भित भूमिका भी उन्होंने ही लिखी।

प्रायः यह देखा गया है कि संस्कृतज्ञों के परिवार में संस्कृत का अध्ययन एक या दो पीढ़ियों तक ही चलता है। पर डॉ. सत्यव्रत शास्त्री का परिवार इस का अपवाद है। उनके पिता पं. चारुदेव जी तो आजीवन संस्कृत को समर्पित रहे ही। विद्वानों ने उन्हें अभिनव पाणिनि की प्रतिष्ठित उपाधि से सम्मानित किया था। डॉ. सत्यव्रत शास्त्री ने उनकी यशः पताका को अपनी संस्कृत सेवा से विश्व के सभी भागों में फहरा दिया। उनकी धर्मपत्नी डॉ. उषा सत्यव्रत भी संस्कृत की प्राध्यापिका रही हैं। आधुनिक संस्कृत नाटकों को विषय बना कर लिखा गया उनका शोधप्रबन्ध पर्याप्त प्रसिद्धि पा चुका है। डॉ. शास्त्री का सुपुत्र शरच्चन्द्र यद्यपि विज्ञान का छात्र रहा है और अब एक इंजीनियर है, पर अपने पितामह के प्रभाव से वह भी संस्कृत के संस्कारों से संस्कृत है। स्व. पंडित जी ने उसे व्याकरण के नियम समझा कर इस देववाणी के ज्ञान से आलोकित कर दिया। पंडित जी को समर्पित अभिनन्दन ग्रन्थ में प्रकाशित उसकी स्वरचित पद्यबद्ध श्रद्धाञ्जलि इस का प्रमाण है।

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री एक प्रतिष्ठित अध्यापक होने के साथ-साथ सूक्ष्मदर्शी समालोचक भी है। उनकी अनेक समीक्षात्मक कृतियों में एक 'New Experiments in Kālidāsa' भी उल्लेखनीय है। मैंने वह सम्पूर्ण तो नहीं देखी है, परन्तु उसका एक अध्याय जिसमें मेरे मेघदूत के नाटकीय रूपान्तर की विस्तृत व सूक्ष्म समीक्षा है, अवश्य पढ़ा है। उसमें परिचय का विचार न करते हुए तटस्थ भाव से गुण दोषों का विवेचन किया गया है जोकि उत्कृष्ट समालोचक का आवश्यक कर्त्तव्य है।

इसके अतिरिक्त डॉ. शास्त्री एक सहृदय कवि भी हैं। उनकी अनेक काव्यकृतियाँ जिनमें श्री बोधिसत्त्वचरितम् 'शमण्यदेशः सुतरां विभाति', *श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्, थाइदेशविलासम्, श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्* प्रमुख हैं। ये सभी विभिन्न संस्थाओं से पुरस्कृत हो चुकी हैं। डॉ. शास्त्री की काव्य शैली माधुर्य और प्रसाद गुणों से अति आकर्षक है। जहाँ तहाँ ध्वनि गाम्भीर्य और आलंकारिक छटा उसकी विशेषता है।

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री केवल संस्कृत के पण्डित ही नहीं है, लौकिक विषयों का भी गम्भीर ज्ञान रखते है। उन्हें के मुख से मुझें ज्ञात हुआ कि वे रत्नों के पारखी भी है और नकली व असली रत्नों को शीघ्र पहचान सकते हैं।

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री के उज्ज्वल भविष्य के सम्बन्ध में हितैषियों ने जो संभावना की थी, वे पूर्ण रूप से सत्य सिद्ध हुई है। अपने वैदुष्य के अनुरूप वे दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत विभाग में प्रोफेसर व पुरीस्थ संस्कृत विश्व विद्यालय के कुलपति पद को भूषित कर चुके हैं। नैशनल प्रोफेसर के नाते विविध देशों के विश्वविद्यालयों में अपने वैदुष्यपूर्ण भाषणों से भारत की प्रतिष्ठा बढ़ा चुके हैं। विभिन्न संस्थानों ने आप को विविध अलंकरणों व सम्मानों से अभिनन्दित किया है। भारत सरकार ने भी उन्हें 'पद्मश्री' के अलंकरण से अलंकृत किया है। वे सप्तति की श्रेणी पर हैं। इस अवस्था में भी वे संस्कृत की अनवरत साधना में रत हैं। सब और फैला यश ही वास्तव में उनका अभिनन्दन है। तथापि निम्न शब्दों में उनकी स्वस्थ दीर्घायु की कामना करता हुआ मैं इस लघु लेख को समाप्त करता हूँ–

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीचारुदेवपुण्यप्रसूतिरुषसो विभातसीमन्तः।
शारदचन्द्रोल्लासी जयतात् सत्यव्रतः सुमनाः॥1॥

शास्त्राटवीविहण्डनरसिकं यं वीक्ष्य शारदा तुष्टा।
वरदानमुखीव चिरं नैव पराक् चलितुमुत्सहते॥2॥

यस्य प्रतिभासुमनोनिर्गलितं ललितकाव्यमकरन्दम्।
सहृदयहृदयमिलिन्दो नो विन्ते सौहितीं विलिहन्॥3॥

देवगिरो गरिमाणं महिमानं भारतस्य चापि भुवि।
प्रख्यापयन् यशस्वी जीव्यात् सत्यव्रतः सुचिरम्॥4॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सतां सद्भिः सङ्गः कथमपि हि पुण्येन भवति

आचार्य केशव शर्मा

मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। वह जब एक से दो होता है अर्थात् परिणीत होता है, एक सद्-गृहस्थ बनता है तो अनेक कामनाएँ उसके मन में उत्पन्न होती हैं। उनमें सबसे प्रबल पुत्रैषणा मानी गई है। माता-पिता चाहते हैं कि हमारी सन्तान हमारे अधूरे कामों को आगे पूरा करे उन्हें और बढ़ाएं। यद्यपि ये कामनाएँ सभी स्त्री पुरुषों की होती है, परन्तु पूर्ण किसी-किसी की ही होती है। जिनका यह स्वप्न पूरा होता है वे धन्य हैं। इन्हीं धन्य लोगों में सर्वश्रेष्ठ नाम है श्री चारुदेव शास्त्री का क्योंकि उनके महान् स्वप्न को उनके सुपुत्र डॉ. सत्यव्रत शास्त्री ने पूर्ण किया। आपने अपने पूज्य पिता का स्वप्न साकार ही नहीं किया अपितु उसे भारत की सीमाओं से सुदूर विश्व के अनेक भागों तक प्रकाशित किया।

हमने बीसवीं शताब्दी के 60 के दशक में कॉलेज जीवन में शिक्षार्थ पदार्पण किया। इस जीवन में अन्य साथी छात्र कालेज के समय के बाद घूमने-फिरने चले जाते और हम छात्रावास में अपने गुरुजनों के मध्य बैठ कर विद्वानों की चर्चा सुनते। बड़ा आनन्द आता दिव्यविभूतियों के विषय में जानकर। इन्हीं चर्चाओं में कई बार एक नाम म.म. श्रीचारुदेव शास्त्री जी का आता। नूतनपाणि्नीय के नाम से भी वे प्रसिद्ध थे। हमें उनका विशेष सम्पर्क तो प्रायः नहीं हुआ, परन्तु दर्शन लाभ दो चार बार अवश्य हुआ। आप महान् भाषा एवं शिक्षा शास्त्री थे पर अति साधारण। इसी दशक की बात है, ठीक सन् का स्मरण तो नहीं, पर 1960 से पहले की ही घटना है। जालन्धर में (पंजाब) अ.भा. संस्कृतसाहित्यसम्मेलन का द्विवसीय विद्वत् सम्मेलन था। इसमें कई कार्यक्रमों में शलाकापरीक्षा का भी आयोजन था। विषय व्याकरण से सम्बद्ध था। निर्णायक मण्डल के अध्यक्ष जयपुर के भारत विख्यात विद्वान् पं. गिरिधर शर्मा चतुर्वेदी थे। उनकी ट्रेन लेट हो गई। जब काफी विलम्ब हो गया और दर्शकगण ऊबने लगे तब स्व. खैरातीराम शास्त्री ने बीच में से सिंह गर्जना की। पं. जी नहीं पहुँचे तो कोई बात नहीं शलाका परीक्षा का आरम्भ करना चाहिए। *अत्रापि पञ्चाम्बुप्रदेशे सन्ति विद्वांसः। अयं वर्तते नूतन-पाणिनिश्चारुदेवश्शास्त्री। किमर्थं व्यर्थमेव विलम्बः क्रियते।* तब किए हमने प्रथमदर्शन नूतनपाणिनि श्री चारुदेव जी के। बाद में शर्मा जी आ गए थे। शलाका परीक्षा के निर्णायक दल की आपने अध्यक्षता की। ऐसे विद्वान् थे ये, जिनके दर्शनों को जनता लालायित रहती थी।

दूसरी बार हमें दिल्ली में नूतन पाणिनि जी के दर्शनों का सौभाग्य आपके रूपनगरस्थित आवास में प्राप्त हुआ। यद्यपि तब आपकी अवस्था काफी हो चुकी थी फिर भी आप बिलकुल चुस्त थे और व्याकरण पर एक ग्रन्थ के निर्माण में मग्न थे। ऋषिवत् जीवन। मैंने अनुमान लगाया-ऋषि महर्षि भी तो ऐसे ही रहे होंगे। हमने प्रणाम किया। कुशल प्रश्न हुए। फिर इधर-उधर की बातें। हम महर्षि के दर्शन कर वापिस लौट आए।

ऐसे महान् पिता के पुत्र हैं डॉ. सत्यव्रत शास्त्री। डॉ. सत्यव्रत जी का 1950 के बीच शिमला आगमन हुआ। किसी उच्च परीक्षा की तैयारी कर रहे थे। हम भी कॉलेज के छात्र थे। उन दिनों शिमला अति सुन्दर तथा शान्त था। स्वाध्याय और अध्ययन के लिए अत्यन्त उपयोगी। अब तो महा नगर बन गया है। अस्तु, यहाँ लोअर बाजार में एक आर्यसमाज मन्दिर का विशाल कक्ष है, जहाँ समारोह सम्मेलन होते रहते हैं। इन्हीं दिनों विश्व संस्कृत परिषद् का समारोह था। हिमाचल प्रदेश के कुल गुरु आचार्य श्री दिवाकर दत्त जी अध्यक्षता कर रहे थे। डॉ. सत्यव्रत जी को भी इस समारोह का पता लगा और आप भी इसमें पधारे। खादी के श्वेत वस्त्र पहने थे। विद्वानों के भाषण हुए और डॉ. सत्यव्रत शास्त्री जी ने भी संस्कृत में भाषण दिया। आचार्य जी ने परिचय कराया ये हैं नूतन पाणिनि प्रो. चारुदेव शास्त्री के यशस्वी पुत्र। तब हमने प्रथम बार डॉ. साहब के दर्शन किए।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सन् 1956 में आचार्य जी ने शिमला से ''दिव्य ज्योति'' मासिक का प्रकाशन आरम्भ किया। इस पत्र के माध्यम से परस्पर अधिक निकट आने का सुअवसर हमें प्राप्त हुआ। आपके पिताजी एवं आप दोनों ने ही दिव्यज्योति को अपनी महत्वपूर्ण रचनाएं प्रदान कर उसका गौरव बढ़ाया।

आपने जब गृहस्थाश्रम में प्रवेश किया और तब आप विवाहित होकर प्रथम बार शिमला आए तो हमारे निवास स्थान के समीप ही जाखू हिल पर ठहरे थे। आते-जाते प्राय: मिलना होता। दोनों हंसमुख, साधारण, सरल। हम घर में आपस में बात करते बहुत अच्छी जोड़ी है। उषा जी डॉ. सत्यव्रत जी के जीवन में सत्यमेव साहित्यिक उषा बनकर आईं। तभी तो तब से आज तक आपकी सभी रचनाओं में साहित्यिक उषारूप रसिक भावुकजन स्पष्ट देख सकते हैं।

पिता पुत्र जब प्रात: काल भ्रमण को निकलते तो धारा प्रवाह संस्कृत में शास्त्र चर्चा होती। इस प्रकार आपकी भाषा को सम्पन्न और समृद्ध किया आपके पिता जी ने। इतना ही नहीं अपने पौत्र को भी संस्कृत संभाषण का पर्याप्त अभ्यास कराया। हम यह पहले कह चुके हैं कि पिता पुत्र में अपनी छाया देखता है। अपना रूप देखता है, अपना यौवन, सौन्दर्य देखता है और देखता है अपने अधूरे कार्यों की पूर्ति को। परन्तु लाखों पुत्रों में ऐसा पुत्र कोई ही होता है जो पिता के स्वप्न को साकर कर पाता है। ऐसे सौभाग्यशाली पुत्रों में गणना होती है डॉ. सत्यव्रत शास्त्री जी की। आप यदि हिन्दी-अंग्रेजी में ही लिखते तो आपको अत्यन्त आर्थिक लाभ होता। परन्तु आपने अपने पिता का प्रियतम स्वप्न साकार किया और इस अर्थ प्रधान युग में उस आर्थिक लाभ की पिपासा को ठुकरा दिया। ऐसा साहस भी कोई नरसिंह ही कर सकता है।

आपने अनेकों काव्य रचनाएं मौलिक साहित्य के रूप में संस्कृत को प्रदान की हैं जिनकी चर्चा ग्रन्थ में अन्यत्र की गई है। मुझे केवल यहाँ आपका काव्यकार के अतिरिक्त समीक्षक रूप भी पाठकों के सामने रखना है।

आप एक बार सपत्नीक शिमला आए हुए थे। शिमला से 6 कि.मी. दूर मशोबरा नामक स्थान पर हमने एक स्थान कार्यालय तथा निवास के लिए खरीदा हुआ था। यहाँ के लिए बस या टैक्सी आदि की व्यवस्था तब नहीं थी। हमने पैदल ही आने जाने का कार्यक्रम बनाया। उषा जी भी साथ थीं। आचार्य दिवाकरजी जी भी, माता रत्नकुमारी जी भी। हम पाँचों ने 12 मील का सफ़र कर लिया, पर पता ही नहीं चला कि कब गए और कब कैसे वापिस लौटे। डॉ. साहब अनेक संस्कृत शब्दों के मूल तक पहुँचने का प्रयास कर रहे थे। जैसे ''धूम और धूम्र''। धुएं का वह कौन सा रूप है जिसे धूम कहते हैं और उससे भिन्न धूम्र का कौन सा रूप है? इसी प्रकार हिमाचली भाषा के शब्दों पर भी चर्चा चलती रही जैसे हिमाचली में काठ के उस खण्ड को जिस पर घास आदि छोटे-छोटे टुकड़ों में काटा जाता है-''ओड्खण'' कहते हैं और संस्कृत में ''उद्घन'' आदि आदि। इसी शास्त्र और शब्दार्थ विचार चर्चा में हमारा मार्ग सुगम हो गया और आपने रामायण के शब्दों पर एक समीक्षात्मक ग्रन्थ देश को प्रदान किया।

इस प्रकार जहाँ आप एक उच्चकोटि के काव्यकार हैं वहीं समीक्षक भी हैं। समीक्षात्मक पुस्तकें आपने अंग्रेजी में भी लिखी हैं पर महत्वपूर्ण मौलिक रचनाएं संस्कृत में की हैं। इन मौलिक रचनाओं में 'श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्' पच्चीस सर्गों में आपने पूर्ण किया है। इस महान् रचना के द्वारा अपना तथा अपने परिवार का नाम समस्त विश्व में प्रख्यात किया है। आपके शतायुष्य होने की कामना के साथ-साथ हम यह अनुभव करते हैं कि निम्न लोकोक्ति आप पर पूर्णत: चरितार्थ होती है-

जयन्ति ते सुकृतिनो रससिद्धाः कवीश्वराः।
नास्ति येषां यशःकाये जरामरणजं भयम्॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एक प्रेरक व्यक्तित्व : आचार्य सत्यव्रत शास्त्री

रघुवीर वेदालंकार

आदरणीय गुरुवर आचार्य सत्यव्रत शास्त्री के प्रथम दर्शन मैंने 1968 में किये थे, तब मैं गुरुकुल काँगडी वि. वि. में स्नातक कक्षा का छात्र था तथा शास्त्री जी गुरुकुल के वार्षिकोत्सव पर संस्कृत-सम्मेलन की अध्यक्षता करने गये थे। भरा हुआ सुगठित शरीर, आभामय ललाट, प्रसन्न मुखमण्डल, यह सब दर्शक को बरबस अपनी ओर आकृष्ट कर लेता था। मैंने परीक्षोपरान्त एम.ए. करने के लिए दिल्ली आने की इच्छा प्रकट की तो डॉ. सत्यव्रत जी ने प्रथम परिचय होने पर भी अति स्नेह तथा आत्मीयता से कहा कि हाँ अवश्य आइए। यहाँ आकर एक अन्तेवासी के रूप में आपका सान्निध्य मैंने प्राप्त किया, जो अभी तक निरन्तर बना हुआ है।

इस सुदीर्घ अन्तराल में कुछ बातें ऐसी हैं जो मेरे लिए अविस्मरणीय हैं। यहाँ मैं एम.ए. का छात्र था। मैंने किसी कार्य वश डॉ. साहब के घर दूरभाष पर सम्पर्क करना चाहा। फोन हमारी पू. गुरु पत्नी डॉ. उषा जी ने उठाया, पूछा कि क्या बात है? मैंने उन्हें कहा कि फोन डॉ. साहब को ही दे दीजिए। 2-3 बार उन्होंने पूछा। मेरे बार-बार ऐसा ही कहने पर उन्होंने फोन डॉ. साहब को दे दिया। डॉ. साहब ने कहा कौन? मुमुक्षु (तब मैं मुमुक्षु लिखता था) आवाज़ में कुछ कर्कशता थी। मैं समझ गया कि मैंने डॉ. उषा जी को फोन करने का कारण न बता कर गल्ती की है। डॉ. साहब ने केवल इतना ही कहा कि आपको अपनी बात बतला देनी चाहिए थी। इसके अतिरिक्त कोई कठोर रुख मेरे प्रति नहीं अपनाया। अभी भी मैं इस सौजन्य को भूला नहीं।

1968 से लेकर अब तक सम्भवत: यह अकेला ही अवसर है, जबकि डॉ. साहब ने केवल 'मुमुक्षु' कह कर पुकारा। अनेक प्रसंगों में बातचीत के अवसरों पर मैंने पाया कि डॉ. साहब अपने से कनिष्ठ विद्वानों, यहाँ तक कि अपने छात्रों के नाम के साथ भी 'जी' लगा कर ही बोलते है। इतने उच्च कोटि के ख्याति प्राप्त विद्वान् का यह आचरण श्रोता को द्रवीभूत कर देता है। यद्यपि छात्रों को अपने साथ 'जी' का उच्चारण कुछ अटपटा तो अवश्य लगता है, तथापि वह डॉ. साहब की महानता, विशदता का द्योतक है।

छात्र तो भ्रमर होता है। यह बात अलग है कि कुछ छात्र कालिदासोक्त भ्रमरवृत्ति अपनाते है, जबकि कुछ छात्र विद्या-मधु तथा गुरुजनों के स्नेहमाधुर्य के पिपासु होते हैं।

मैं मुमुक्षु था। अत: दूसरी कोटि का ही भ्रमर था। वैसे तो सभी गुरुजनों का स्नेह प्राप्त हुआ, किन्तु प्रो. सत्यव्रत जी का स्नेह, सौजन्य ऐसा रहा, जो अपनी सीमा लाँघ कर पारिवारिक सम्बन्ध रूप में भी परिणत हो गया। अन्य अन्तेवासियों के साथ भी ऐसा हुआ होगा। मैं तो अपनी ही अनुभूति प्रकट कर सकता हूँ। इसकी अभिव्यक्ति डॉ. साहब के व्यवहार एवं वचनों आदि के माध्यम से समय-समय पर होती रही है। जब आप थाईलैण्ड में थे, तब मैंने आपकी सेवा में एक पत्र लिखा। अपने पत्रोत्तर में डॉ. साहब ने जो सम्बोधन किया, वह अभी भी तथा भविष्य में भी अविस्मरणीय रहेगा। पत्र का प्रारम्भ था-मम निजात्मस्वरूप प्रिय आत्मन्! यह सम्बोधन किस के हृदय पर अधिकार नहीं कर लेगा? किसे अपना नहीं बना लेगा? ऐसी आत्मीयता कहाँ मिलेगी?

आज के दूषित वातावरण में गुरु-शिष्य सम्बन्धों में भी कुछ विकृतियाँ आ गयी हैं। अनेक गुरु, आचार्य, अध्यापक, निदेशक अपने छात्रों को अपने सेवा कार्य (द्रव्य तथा अन्य रूपों में) के लिए न केवल बाधित करते है, अपितु ऐसा न करने पर प्रताड़ित भी करते हैं। ऐसे अनेक उदाहरण आज मिल जायेंगे। आचार्य सत्यव्रत इसके सुदृढ

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अपवाद है। उन्होंने अपने गुरुत्व को सुरक्षित तथा अपने आचार्यत्व को निष्कलंक रखा है। विभागाध्यक्ष के रूप में जब आपके हाथ में बहुत अधिकार थे, तब भी आपने अपने इस सत्य-व्रत की रक्षा की है। परमेश्वर ने उन्हें ख्याति दी है तथा साथ ही ऐसी दुर्लभ निष्कलंकता भी डॉ. साहब ने अर्जित की है। जबकि अनेक गुरु थोड़ा सा अधिकार पाकर भी छात्रों को उपकृत करने के साथ-साथ उनसे भी अनेक अपेक्षाएं करने लगते हैं।

मैं आचार्य सत्यव्रत जी का अन्तेवासी रहा हूँ। थोड़ा सा कक्षा-अध्ययन के विषय में भी। डॉ. साहब वाक्यपदीय पढ़ाते थे। शब्दब्रह्म का स्वरूप ही इतना बृंहणशील है कि छात्र उसमें चक्कर लगाता रहता है। पता नहीं, किस संयोग से एक दिन डॉ. साहब ने हमारी मेघदूत की कक्षा ली। पूरे घण्टे में श्लोक तो एक ही हुआ, किन्तु अभी भी बिल्कुल ताजा है। 'जनकतनया- स्नानपुण्योदकेषु' वाला श्लोक था। 'जनकतनयायाः स्नानेन पुण्यानि उदकानि येषु' तब सुनी गयी यह व्याख्या अभी भी बिल्कुल ताज़ी है। उस दिन मैंने पाया कि एक परिपक्व वैयाकरण भी कितने लालित्य एवं माधुर्य पूर्ण ढंग से काव्य भी पढ़ाता है।

और अन्त में एक प्रसंग अपनी पूज्या गुरुपत्नी डॉ. उषा सत्यव्रत के सम्बन्ध में भी, क्योंकि 'अर्धं भार्या मनुष्यस्य'। मुमुक्षुत्व को मुक्ति देकर, विवाहोपरान्त मैं धर्मपत्नी सहित डॉ. साहब के घर मिलने एवं प्रणाम करने गया। कुशलक्षेम आदि के उपरान्त घर आ गये, किन्तु उस दिन डॉ. उषा जी ने अकेले में मेरी धर्मपत्नी से एक बहुत ही आत्मीयता भरा प्रश्न पूछा, जिसका रहस्योद्घाटन अभी 4-5 वर्ष पूर्व ही मेरे सामने हुआ। उस समय मेरी धर्मपत्नी बहुत ही भोले एवं मधुर मुख वाली तथा अनुभूतसुखा बेटी थी, जबकि मैं कर्कश, रूक्ष, शुष्क, गुरुकुलीय बटुक था। डॉ. उषा जी ने उनसे अकेले में पूछा-यह मुमुक्षु तुझे ठीक से तो रखता है या नहीं? यद्यपि, ऐसा नहीं था, फिर भी पत्नी ने मेरे गौरव की रक्षा के लिए हां कह दी तथा मुझसे इसकी कोई चर्चा भी नहीं की। 'एका प्रख्या भवति जगत्यङ्गनानां प्रवृत्तिः'। अब 4-5 वर्ष पूर्व उस प्रश्न को सुनकर मुझे अति सुखद आश्चर्य हुआ कि गुरुजन पारिवारिक स्तर पर भी छात्रों का सन्तानों के समान ही कितना ध्यान रखते हैं।

डॉ सत्यव्रत जी ने अधिकांश गुण परपरागत अपने पू. पिताजी पं. चारुदेव जी शास्त्री से प्राप्त किये हैं। 'अनुव्रतः पितुः पुत्रः' का पालन करते हुए डॉ. साहब ने पितृप्रदत्त गुण-कर्म-स्वभाव में वृद्धि ही की है, किसी भी दृष्टि से न्यूनता नहीं आने दी। अनवद्या विद्या को प्राप्त करके मनोभूमि में अहंकाराकुर का प्ररोहण प्रायः हो ही जाता है। डॉ. सत्यवत ने इस दोष को मन में न आने देकर, इसके स्थान पर विनम्रता एवं सुजनता से अपने हृदय को विभूषित किया है। डॉ. साहब प्रायः धवल वस्त्र पहनते है। वस्त्रों के समान ही आपका जीवन भी शुभ रहा है। आपकी कथनी एवं करनी में एक रूपता है क्योंकि-मनस्येकं वचस्येकं कर्मण्येकं महात्मनाम्। किसी कार्य को अङ्गीकार कर लिए जाने पर आपको पुनः-पुनः उसका स्मरण कराने या प्रार्थना करने की आवश्यकता नहीं रहती। प्रतीत होता है कि निम्न श्लोक की रचना आप जैसे सत्पुरुषों को लक्ष्य में रख कर ही की गयी है-

वदनं प्रसादसदनं सदयं हृदयं सुधामुचो वाचः।
करण परोपकरणं येषां केषां न ते वन्द्याः॥

डॉ. सत्यव्रत जी की विद्वत्ता सुविस्तृत है। इसके साथ ही उनकी आत्मीयता, उनका स्नेह, उनकी निश्छल वृत्ति, उनकी सदाशयता, उनकी निरभिमानिता किसी को भी अपनी ओर न केवल आकृष्ट ही करती है, अपितु अपने साथ स्थायी रूप में संयुक्त भी कर लेती है। ऐसे स्नेहिल गुरु को हार्दिक प्रणाम। परमेश्वर उन्हें शतायु तथा भूयश्च शरदः शतात् करें।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

बहुमुखी प्रतिभा के धनी पद्मश्री प्रो. सत्यव्रत जी

दिलीप वेदालङ्कार

श्रद्धेय प्रोफेसर सत्यव्रत जी शास्त्री विद्यावाचस्पति अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिष्ठाप्राप्त उद्भट संस्कृत् विद्वान हैं। आप दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत के वरिष्ठ आचार्य एवं श्री जगन्नाथ संस्कृत विश्वविद्यालय, पुरी, उड़ीसा के 'कुलपति' रह चुके हैं। आपके शिष्यों की दीर्घ परम्परा हैं। इन शब्दों के लेखक को भी दिल्ली विश्वविद्यालय में वर्ष 1960-62 के दौरान आपसे संस्कृत व्याकरण एवं भाषाविज्ञान पढ़ने का सौभाग्य प्राप्त हुआ था।

व्याकरण एवं भाषाविज्ञान में आपके असाधारण पाण्डित्य से संस्कृत-जगत् में कौन परिचित न होगा? 'The Rāmāyaṇa'–A Linguistic Study' नामक अपने अपूर्व ग्रन्थ में रामायण का भाषाशास्त्रीय अध्ययन प्रस्तुत कर आपने प्रभूत ख्याति अर्जित की है।

आप आसाधारण प्रतिभा सम्पन्न, सहृदय संस्कृत कवि हैं। 'श्री बोधिसत्त्वचरितम्', 'श्री गुरुगोविन्दसिंह-चरितम्', 'श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्' आदि आपकी कालजयी कृतियां हैं।

सचमुच आपका पाण्डित्य सर्वगामी है और आपकी कीर्तिलता सर्वतोमुखी है।

इन शब्दों के लेखक के नवप्रकाशित ग्रन्थ 'Vedic Humanism-Path to Peace' (जिसका विमोचन भारत के प्रधानमन्त्री माननीय श्री अटल बिहारी वाजपेयी जी ने किया है) की अत्यन्त विद्वत्तापूर्ण Foreword (प्रस्तावना) लिखकर आपने लेखक को (अपने भूतपूर्व छात्र को) अनुगृहीत एवं गौरवान्वित किया है।

आज श्रद्धेय डॉ. सत्यव्रत जी का अभिनन्दन कर आयोजक स्वयं गौरवान्वित हो रहे हैं। वस्तुतः यह सम्मान भारतीय संस्कृति का, संस्कृत साहित्य का और संस्कृत भाषा का है। विद्या का सम्मान है-सरस्वती का गौरव है।

सरस्वती के वरद पुत्र के इस गौरवगाथा गान में अपना स्वर मिलाते हुए मैं स्वयं को गौरवान्वित अनुभव कर रहा हूँ।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ओरियन्टल कॉलेज लाहौर की अविस्मरणीय स्मृति

ऋषि केशवानन्द

"होनहार बिरवान के चिकने-चिकने पात"—आज मैं जिस डॉ. सत्यव्रत शास्त्री को संस्कृत जगत् में, विद्वानों के समाज में, देश-विदेश में प्रतिष्ठित विद्वान् के रूप में देख रहा हूँ, वह बीते कल में शास्त्री कक्षा का मेरा सहपाठी रहा है। यह गौरव की बात है।

वर्ष 1942 ई. में ओरियन्टल कालेज लाहौर में मैं शास्त्री कक्षा में प्रविष्ट हुआ और वुलनर हॉस्टल में रहने लगा। दो चार दिन उपरान्त एक दिन कक्षा में मैंने देखा कि एक छोटा सा लड़का, सौम्य-वदन, शालीनता से भरी आँखें, साधारण वस्त्र धारण किये हुए बैठा है। उसे देखा-बस देखा क्या? फिर तो देखता ही रह गया। किसी से पता चला कि यह पण्डित श्री चारुदेव शास्त्री जी का सुपुत्र है। पं. चारुदेव शास्त्री जी व्याकरण में पाणिनि समझे जाते थे। अपने समय के धुरन्धर विद्वान् थे। उनके श्रीदर्शनों का सौभाग्य मुझे एक-दो बार प्राप्त हुआ। ऐसे प्रतिष्ठित पंडित श्री चारुदेव शास्त्री का सुपुत्र है, यह जानकर बस पहली नज़र में, पहले ही दिन डॉ. सत्यव्रत जी के प्रति मेरा मन स्वाभाविक रूप से आकृष्ट हो गया। सनातनी वातावरण में सदा ही रहने के कारण मैंने उसे गोपाल ही समझा, क्योंकि मेरी आत्मा मुझे बार-बार कह रही थी कि यह अवतारी जीव एक होनहार बालक है, आज यह संसार के समक्ष सत्य ही होनहार सिद्ध हुआ है।

शास्त्री परीक्षा में वेद, निरुक्त और महाभाष्य आदि अनेक विषय थे। डॉ. सत्यव्रत जी सभी विषयों में अबाधगति से आगे ही बढ़ते गये। उस समय ओरियन्टल कालेज के प्रधान पण्डित श्री माधव शास्त्री भण्डारी थे। वे व्याकरण विषय के प्रौढ़ विद्वान् थे। कालेज की परीक्षा हुई। उन्होंने सिद्धान्तकौमुदी के प्रश्न पत्र में विकल्प से पंक्ति पूछ ली जो उन्होंने कक्षा में नहीं पढ़ाई थी। वह फक्किका भाग की पंक्ति थी। कई लड़कों ने आपत्ति की कि फक्किका क्यों पूछ ली गयी, जबकि व्याकरण-शास्त्री परीक्षा में फक्किका भाग वर्जित है। इस पर भण्डारी गुरु जी ने उत्तर दिया कि यह फक्किका पंक्ति विकल्प में दी है आप दूसरा प्रश्न कर लें। उस फक्किका पंक्ति का उत्तर मैंने दिया था और दूसरे डॉ. सत्यव्रत जी ने दिया था। सत्यव्रत जी ने उसका उत्तर बड़े आकर्षक ढ़ंग से दिया था। उत्तर पुस्तिका जाँचने के पश्चात् जब दिखाने को दी गयी तो भण्डारी जी ने हम दोनों को बुलाकर प्यार-भरे शब्दों में बड़ा उत्साह दिया।

जीवन के संघर्षों के कारण इधर-उधर भटकते हुए मैं तो संस्कृत में शास्त्री ही रहा, परन्तु डॉ. सत्यव्रत जी की सारस्वत आराधना निरन्तर चलती रही। आपने शास्त्री करने के पश्चात् संस्कृत एम.ए., पी-एच.डी. आदि विश्वविद्यालयीय अनेक उपाधियों से अपने को विभूषित कर दिल्ली विश्वविद्यालय के संस्कृत विभाग में प्रवक्ता, प्रवाचक, आचार्य, अध्यक्ष, संकायाध्यक्ष आदि पदों को और फिर श्री जगन्नाथ संस्कृत-विश्वविद्यालय, पुरी, उड़ीसा के कुलपति पद को अपनी कार्य-शैली से अलंकृत किया। अध्यापन और प्रशासन कार्य के इस लम्बे समय में आपने वेद, वेदांगों, व्याकरण, साहित्य, भाषा-विज्ञान, समीक्षा शास्त्रों आदि का गहन अध्ययन कर उच्चकोटि का लेखन कार्य किया, जिस पर विभिन्न विश्वविद्यालयों में अनेक शोध-ग्रन्थ निकल चुके हैं। आपकी इस संस्कृत सेवा को देख देश-विदेश की विभिन्न संस्थाओं ने आपको पुरस्कृत किया, विविध सम्मान-पदक एवं स्वर्ण पदक प्रदान किये और अनेक उपाधियों से विभूषित किया। इस तरह आपने संस्कृत की सतत आराधना से प्रभूत यश अर्जित किया है। आप विद्वत्ता की साकार मूर्ति हैं।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आप में विद्वत्ता और विनम्रता का मणि-काञ्चन संयोग है। प्रायः देखा जाता है कि संस्कृत के विद्यार्थियों और विद्वानों में अहंभाव प्रचुर मात्रा में होता है। मुझ में यह भावना अपनी चरम-सीमा पर थी क्योंकि मैं पंजाब के ग्रामीण जीवन में पला, ग्रामीण जटकी-पंजाबी बोलने वाला, संस्कृत का विद्यार्थी था। मेरे विद्या-गुरु जी ने मुझे लघु सिद्धान्तकौमुदी रटा रखी थी और कुछ महत्वपूर्ण पंक्तियाँ भी याद करा रखी थीं यथा "हकारस्य द्विरुपात्तोऽयमटि शल्यपि वाच्यता अर्हेणाधुक्षदित्यत्र द्वयोः सिद्धिर्भवेदिति"। न मुझे अर्हेण का पता था न अधुक्षत् का ज्ञान था, केवल रटा था। परन्तु जो भी विद्वान् आता मैं उससे प्रश्न जरूर करता और उत्तर न आने पर उसकी खिल्ली उड़ाता था। यह थी उस समय के संस्कृत-पण्डितों की शैली। मुझे मात्र लघुकौमुदी का ज्ञान था और मैं समझता था कि मेरे जैसा कोई विद्वान् नहीं। यह मदोन्मत्तता का नशा मेरा तब टूटा, जब मैंने लुधियाना गर्वनमैंट कालेज में इंग्लिश एम.ए. की। अंग्रेज़ी अध्यापन शैली में, अंग्रेजी विद्वानों में, विशेष कर स्वामी विवेकानन्द जी के सम्पूर्ण अंग्रेजी साहित्य में ऐसी भावना नहीं है। इस उपर्युक्त साहित्य के अनुशीलन से, विद्वानों के समागम से प्राप्त ज्ञान-प्रकाश से मुझे वह प्रेरणा एवं उत्साह मिला कि मैं अपने को अकिञ्चन समझने लगा, तब मुझे भर्तृहरि का निम्नांकित श्लोक स्मरण हो उठा–

यदा किंञ्चिज्ञोऽहं द्विप इव मदान्धः समभवं
तदा सर्वज्ञोऽस्मीत्यभवदवलिप्तं मम मनः।
यदा किञ्चित्किञ्चिद् बुधजनसकाशादवगतं
तदा मूर्खोऽस्मीति ज्वर इव मदो मे व्यपगतः॥

ऐसी विनम्रता डॉ. सत्यव्रत जी में विद्यार्थी जीवन में ही स्फुटित हो रही थी। वे संस्कृत के पंडित होने के साथ-साथ अंग्रेज़ी साहित्य के भी विद्वान् हैं। इसलिए उनमें विद्वत्ता और विनम्रता का अनुपम संयोग है।

आप संस्कृत के उच्चकोटि के कवि भी हैं आपकी एक रचना, श्री गुरु गोविन्दसिंह पर लिखा काव्य, पढ़ने का अवसर मुझे मिला। वास्तव में ऐसा लगा कि मैं कालिदास का काव्य पढ़ रहा हूँ। आप ने संस्कृत शास्त्रों के प्रचार-प्रसार और प्रौढ़ि की रक्षा में अपना सारा जीवन न्यौछावर कर दिया। मेरे हृदय में आप महर्षि वसिष्ठ से कम नहीं है। माँ भगवती राजराजेश्वरी से मेरी प्रार्थना है कि आप दीर्घायु हों और स्वस्थ रहकर ऋषि परम्परा में आने वालों के पथ-प्रदर्शक बने रहें। यही हमारा आर्शीवाद है।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रत का जीवन दर्शन

कमल आनन्द

योग्य विद्वान्, सफल शिक्षक, कवि, मनीषी, अनुवादक व समालोचक डॉ. सत्यव्रत की नीरक्षीर विवेकिनी प्रतिभा ने उनके बहुमुखी व्यक्तित्व को ऐसे संवारा है कि वे संस्कृत समाज में अतीव प्रिय व आदरणीय रूप से प्रतिष्ठित हैं। वे विश्व के उन पारखी विद्वानों में से हैं, जिन्होंने काव्य और शोध दोनों क्षेत्रों में अक्षुण्ण ख्याति अर्जित की है। वे उन विरल संस्कृतज्ञों में से हैं, जो मौलिक चिन्तक भी हैं, और प्राचीन पद्धति के व्याख्याता भी। सुयोग्य पिता के योग्य निर्देशन में शिक्षा प्राप्त करने वाले डॉ. सत्यव्रत प्राचीन व नवीन दोनों ही पद्धतियों से अध्ययन कर, एक निराले व्यक्तित्व के स्वामी हैं। प्रतिभाशाली शैक्षिक जीवन वाले, छात्रप्रिय शिक्षक, सफल विभागाध्यक्ष तथा कला संकाय के डीन, सहज रूप से प्रशासनिक कार्य करने वाले कुलपति डॉ. सत्यव्रत का व्यक्तित्व विशिष्ट गुणों का एक सुन्दर झरोखा है, उनके व्यक्तित्व के विभिन्न गुण कलिका की पंखुड़ियों की तरह जब एक-एक करके खुलते हैं, तो उनका आकर्षक स्वरूप व भीनी सुगन्ध सब को मोह लेती हैं। उनके व्यक्तित्व- पराग आसपास विकीर्ण, सबको एक अनूठे अपनत्व का अनुभव कराते हैं, जो चिरकाल तक मन को आह्लादित करता रहता है। यह लेख कवि के जीवन-दर्शन का दर्पण है, जो उसकी विशिष्टताओं, विलक्षणताओं, रुचियों, गुण-अवगुणों, आस्था-विश्वासों एवं धारणाओं को प्रतिबिम्बित करता उनके व्यक्तित्व का विवेचन करता है।

व्यक्तिगत विशिष्टतायें

उनके व्यक्तित्व की विशिष्टता उनकी सौम्यता है। विश्वख्याति के शिखरों को छूने वाले डॉ. सत्यव्रत पिताश्री के सम्मुख सर्वदा नतमस्तक रहते थे। गलती कर लेने पर उन्हें बड़ों से क्षमा याचना करने में ज़रा भी संकोच नहीं होता था। यह उनके स्वच्छ अन्तःकरण का प्रतीक है कि वे निस्संकोच अपनी दुर्बलता स्वीकार करके, तुरन्त आत्मसुधार कर लेते हैं। क्रोध व ग्लानि को मन में बसने नहीं देते। कदाचित् यह उनकी स्वस्थ विचारधारा का परिचायक गुण है। पिताश्री से अपनी किसी चपलता के लिये क्षमाप्रार्थी डॉ. सत्यव्रत का निम्नलिखित पद्य भला किसे आह्लदित नहीं करेगा-

बालचापलमभूदिह यन्मे
क्षान्तमेव तदिति प्रमुदे मे।
वायुनाऽपि बलवत्प्रविधूताः
सङ्किरन्ति तरवः कुसुमानि॥[1]

किसी भी दिये गये कार्य का समय पर करना, उनके व्यक्तित्व का विलक्षण गुण है। किसी विशिष्ट कारणवश यदि वे उस कार्य को नहीं कर पाते तो अपने को दोषी मानने व क्षमा प्रार्थना करने में सकुचाते नहीं हैं। उनका यह बड़प्पन सब के मन को भा जाता है।

विद्वानों के प्रति उनके भाव भक्तिभाव से कम नहीं होते। संस्कृत के प्रति निष्ठावान् डॉ. सत्यव्रत संस्कृत विद्वानों की इष्टदेव तुल्य श्रद्धा व भक्ति-नैवेद्य से आतप्रोत भावपुष्पों से पूजा-अर्चना करते हैं-

सत्यव्रतेन मयका भक्तिप्रवणचेतसा।
भवद्भ्यः स्वेष्टदेवेभ्यः श्रद्धानैवेद्यमर्प्यते॥[2]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जहाँ एक ओर वे बड़ों के आदर, सम्मान व आज्ञापालन का व्रत पालन करते हैं, उनके आर्शीवचनों की कामना करते हैं, तथा उनके सम्मुख हुई किसी भी गलती के लिये निस्संकोच क्षमा प्रार्थना करते हैं, वहीं दूसरी ओर वे उनके क्रोध से बचने की भी पूर्ण आस्था रखते हैं। उनके संस्कारी मन में यह बात गहरे तक घर किये हुए है कि सन्तों, महापुरुषों एवं वृद्धों के सम्मुख ऐसा कोई काम नहीं करना चाहिये, जिससे उनका क्रोध प्रज्ज्वलित हो उठे–

योगादिशास्त्राभ्यसने रतानां
तपःप्रभावेण भयावहानाम्।
कोपः प्रभुध्यानपरायणानां
सदा गुरूणां परिवर्जनीयः।।[3]

डॉ. सत्यव्रत का व्यक्तित्व बहुपक्षीय उदारता से ओत-प्रोत है। सबकी सफलता पर आनन्द विभोर हो जाना, और शुभकामनाओं सहित आशीर्वादों से भर देना, उनके व्यक्तित्व की उदारता को प्रकाशित करते हैं। यह उनकी विशिष्टता है कि वे प्रत्येक की उपलब्धियों में प्रसन्न होते हैं और बधाई पत्र भेजने अथवा स्वयं उसके पास जाने का समय निकाल कर, व्यक्ति की उपलब्धि में अपने शुभागमन अथवा शुभसंदेश द्वारा एक विचित्र उपलब्धि और जोड़ देते हैं। उनके द्वारा लिखे गये अनेक पत्र उनके व्यक्तित्व की इस छटा से आभासित हैं–

वर्धापयेऽहं भवत आशीर्भिश्चापि वर्धये।
प्रार्थये च जगन्नाथं भवतामभिवृद्धये।।[4]

मित्र, बन्धु-बान्धवों व शिष्यों की साहित्यिक सफलताओं से तो उनका हृदय-कमल मानों खिल उठता है। उनकी रचनाओं पर वे शुभ संदेश व वर्धापन की औपचारिकता मात्र नहीं करते, प्रत्युत उस कृति का आमूलचूल अध्ययन कर, उसका रसपान करते हुए पूर्णानन्द का अनुभव करते हैं। काव्यरस से मानों सिक्त हुए वे अपनी साहित्यिक प्रतिक्रियायें, उपयोगी सुझाव तथा अपने हर्षातिरेक को भी व्यक्त करते हैं। उनके व्यक्तित्व का यह गुण उन्हें मित्रों-बान्धवों के और भी समीप ले जाने वाला है।

वे प्रत्येक कार्य में सफलता के लिये मित्रों से शुभकामनाओं की ही कामना करते हैं। उनका यह विश्वास है कि कठिन से कठिन कार्यभार भी मित्रवर्ग के स्नेह व बड़ों के आशीर्वाद से सरलता से वहन हो जाता है। मैत्री उनके व्यक्तित्व के सत्यं, शिवं, सुन्दरं स्वरूप को प्रकाशित करती है। इनका मित्रता का परिवेश विशेष विस्तृत नहीं है। गिने-चुने बन्धु ही उनकी मैत्रीसम्पत् के अधिकारी हैं। उनकी मित्रता में संवेदनशीलता व सरल भावाभिव्यक्ति है। मित्रों के सुख-दुःख में भागी होना, उनके कुशल-मंगल के लिये आतुर होना, उनकी शुभकामनाओं की इच्छा करना, उन्हें शुभाशंसायें देना, उनके पत्र आने पर प्रमुदित होना तथा न आने पर आतुर हो उठना डॉ. सत्यव्रत के निर्मल स्वभाव की विशेषतायें हैं। अपने मित्रों के साथ उनका विशेष लगाव है, जिसमें किसी भी प्रकार की गलतफ़हमी व वैमनस्य का कोई स्थान नहीं होता। मित्रों के रोष व उपालम्भ को पूर्णरूपेण समझने वाला उनका स्वच्छ अन्तःकरण उनके पत्रों में यत्र-तत्र सर्वत्र झलकता है। मित्रों के रोष को तुरन्त दूर कर देना तथा उनके मधुर मिलन की आकांक्षा करना उनके स्वभाव में निहित है–

नानोपालम्भसंयुक्तमुपलभ्य भवद्दलम्।
न मे रोषो न वा क्षोभो हर्ष एव तु केवलम्।।[5]

मधुरालिङ्गनेनापि मिष्टसम्भाषणेन च।
दिव्यं किञ्चित्सुखं मह्यं ददात्विति मनोरथः।।[6]

उनके व्यक्तित्व का 'शिवम्' पक्ष उनके शिष्यों के प्रति स्नेह में भी स्वतः प्रकाशित है। उनका स्नेहिल मन शिष्यों पर शुभाशीषों की अजस्र वर्षा करता कभी थकता नहीं हैं। अपने छात्रों की अनवरत उन्नति व जीवन में

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

बहुपक्षीय सफलता की वे निरन्तर कामना करते हैं। वे उन्हें निरन्तर विद्याभ्यास व प्रभुचरण सेवन का भी पाठ पढ़ाते हैं। इस प्रकार वे केवल भौतिक उन्नति की ही शुभाशीष नहीं देते, आध्यात्मिकता की ओर भी शिष्यों को प्रेरित करते हैं-

विद्याभ्यासो व्यसनमथवा हरिपादसेवनं व्यसनम्।
भूयाद् भवतः सुतरामाशीरेषा ममास्तु भवतेऽद्य।।[7]

सदा च शास्त्राभ्यसने प्रवृत्ति-
र्नित्यं च भक्तिर्जगदीश्वरेऽस्तु।।[8]

उनके व्यक्तित्व का स्नेहिल स्वरूप बहुत ही मनमोहक है। उनके स्नेह का परिवेश असीमित है। शिष्य, मित्र, विद्वान्, सहकर्मी, सहयोगी बन्धुवर्ग, देशी-विदेशी, छात्र-शिष्य सभी उनके स्नेह में अनायास बंध जाते हैं। और उनके पावन निर्मल प्रेम के पुजारी बन जाते हैं। उनकी स्नेह की परिभाषा में न तो देश व काल का बन्धन है और न ही किसी प्रकार की कृत्रिमता। वह तो हृदय का सम्बन्ध है, जो कहीं भी बन जाता है। पर्वत से निकलने वाले झरने के समान स्वतः समुद्भूत होने वाला, जन्म-जन्मान्तरों के संस्कारों से सुदृढ़ पोषित स्नेह आन्तरिक मर्मों को मानो सी देने वाला धागा है-

तन्तुः स्नेहमयः कश्चिच्चान्तर्मर्माणि सीव्यति।[9]

उनकी स्नेह सम्बन्धी धारणा में कोई स्वार्थ नहीं, कोई द्वेष नहीं, कोई छल-कपट नहीं। हृदयों को मिलाने वाला, मधुर स्मृतियों से युक्त, पारस्परिक प्रसन्नता प्रदान करने वाला अलौकिक तत्व ही उनका पवित्र स्नेह है-

स्वयमेव समुद्भूतः पर्वतान्निर्झरो यथा।
अकृत्रिमोऽनुरागो नो देशकालावपेक्षते।।[10]

डॉ. सत्यव्रत स्नेह की उत्तरोत्तर वृद्धि के उपासक हैं। उन्होंने जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में मिलजुल कर कार्य करने व स्नेहयुक्त वातावरण को ही महत्व दिया है। उन्होंने भरपूर स्नेह दिया भी है और लिया भी है। अतः उनकी जीवन बांसुरी में प्रेम के ही सुर भरे हुए हैं और वह प्रेम के गीतों की ही मधुर तान भरती है। यही कारण है कि डॉ. सत्यव्रत ने पारस्परिक स्नेह की वृद्धि की निरन्तर कामना की है-

स्निग्धोऽस्मि भवतां स्निग्धा भवन्तः सर्व एव मे।
स्नेहः परस्परमयं प्रत्यहं वृद्धिमश्नुताम्।।[11]

विनम्रता उनके व्यक्तित्व का ऐसा गुण है, जो कदाचित् भगवत्कृपा से ही मिलता है। नम्रता उनके स्वभाव का अंग नहीं, स्वभाव ही है। वे कभी किसी को कटु शब्द कह ही नहीं पाते। प्रत्युत दूसरों के कटु शब्दों को सह लेते हैं। यह उनके स्वभाव में ही नहीं है कि वे कभी किसी को आघात पहुंचाने वाले शब्द कहें। प्रशासनिक उत्तरदायित्व निभाते हुए भी उनके व्यक्तित्व का यह गुण लोगों को आश्चर्यचकित कर दिया करता था। उनकी यह दृढ़ धारणा है कि कटु शब्द कहने से व्यक्ति अपने ही विकृत रूप को प्रकट करता है। अतः नम्रता उनके सभी गुणों की कवच है। इससे सभी गुण सुरक्षित रहते हैं।

क्षमाशीलता डॉ. सत्यव्रत के सौम्य व्यक्तित्व का श्लाघनीय गुण है। उनके उदार मन में किसी भी वैमनस्य का कोई स्थान नहीं है। अपने किसी भी दोष को वे निस्संकोच स्वीकारने तथा क्षमा माँगने में जिस प्रकार सकुचाते नहीं हैं, उसी प्रकार दूसरों के दोषों को भी वे क्षमा करने में सन्तोष अनुभव करते हैं। यही कारण है कि उनकी शुभकामनायें व आशीर्वाद उनके प्रत्येक परिचित को प्राप्त हैं। उनके लिये स्नेह का दूसरा रूप क्षमा है। जो स्नेह करते हैं, वे क्षमा भी अवश्य करते हैं। **क्षमापराः स्निग्धजना भवन्ति**[12] तथा **क्षमाशीला ही साधवः**[13] उनके अतिप्रिय वाक्य है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पर हित अथवा परोपकार उनके व्यक्तित्व का अन्य महान् गुण है। प्रायः लोग इसे परलोक सुधार का साधन मान कर चलते हैं, परन्तु डॉ. सत्यव्रत में यह गुण एक विशेष भाव लेकर फलीभूत होता है। उनका जीवन-दर्शन इस तथ्य पर केन्द्रित है कि व्यक्ति यदि किसी का कार्य करता है तो उसका अपना काम स्वयं सिद्ध हो जाता है। 'परसाहाय्यं स्वश्रेयसे' बहुत भीतर तक उनके हृदय में प्रविष्ट हुआ है। दिल्ली विश्वविद्यालय के कुलपति आवास के प्रवेश द्वारा पर अंकित यह पंक्ति उन्हें अत्यन्त प्रेरक लगती है। जिसने भी परहित भाव को मन में बसाया है, उसके लिये संसार में कुछ भी दुर्लभ नहीं है। इस सत्य को उन्होंने जीवन में प्रत्यक्ष अनुभव किया है।

डॉ. सत्यव्रत के व्यक्तित्व का महत्वपूर्ण गुण उनकी प्रबल इच्छाशक्ति है। उनका यह गुण ही उन्हें गौरव के उत्तुंग शिखरों पर ले जाने वाला है। विभिन्न विपरीत परिस्थितियों व परिवेशों में भी वे प्रयत्नरत ही रहते हैं। ढलती आयु के इस आयाम पर भी उनकी इच्छाशक्ति श्लाघनीय है। कृशकाय वे स्नायुपीड़ा से आक्रान्त होने पर भी करणीय अधूरा नहीं छोड़ते, प्रत्युत दृढ़ संकल्प से कर्मठ बन उसे पूर्ण करने में तल्लीन हो जाते हैं-

नानारुजाभिराक्रान्तः कृशगात्रोऽधुनाऽस्म्यहम्।
दृढा सङ्कल्पशक्तिर्मे तेन जीवामि कर्मठः।।[14]

समन्वय उनके व्यक्तित्व की परम आभा है, जो उनके जीवन को आज तक अनुरंजित किये हुए हैं। उनका समन्वय सुफलता व सफलता का पर्याय है। उसे वे प्रतिष्ठा व कार्यसिद्धि का उपकरण मानते हैं। उनकी समन्वय सम्बन्धी दृढ़ धारणा निम्नलिखित पत्र-पद्य में अंकित है, जो उनके सृजनात्मक विचार, स्वभाव व प्रवृत्तियों को प्रकाशित करने के साथ-साथ उनके हितकारी व्यक्तित्व को भी प्रस्तुत करती है–

समन्वयेनैव हि कार्यसिद्धिः
समन्वयेनैव च नः प्रतिष्ठा।
समन्वयेनैव वयं स्थिताश्च
समन्वयोऽस्माद् धृदि धारणीयः।।[15]

अनुशासनप्रियता उनके व्यक्तित्व की पहचान है। अनुशासन उनकी जीवन कला है। जिसे वे अपने छात्रों, शिष्यों सहयोगी-मित्रों में भी परिपुष्ट चाहते हैं। यह उन्हें आत्म-तुष्टि भी देता है और आत्म- पुष्टि भी।

उद्विग्नता डॉ. सत्यव्रत के बुद्धिजीवी व्यक्तित्व की पहचान है। भावनात्मक स्तर पर डॉ. सत्यव्रत कभी-कभी उद्विग्नता से भी आक्रान्त हो जाते हैं। उनका भावुक व्यक्तित्व तथा 'सत्यं शिवं सुन्दरं' जीवन-दर्शन अपने सम्पूर्ण परिवेश में निर्मल भावनाओं से ओत-प्रोत विश्व का सुन्दर व सुव्यवस्थित स्वरूप देखने तथा अनुभव करने को ही लालायित रहता है। अतः थोड़ी से भी अव्यवस्था उन्हें बहुत परेशान कर देती है। इस प्रकार उनका उद्विग्न चित्त उनकी बुद्धिजीवी प्रवृत्ति का ही परिचायक है-

किञ्चिदुद्विग्नचित्तोऽहं न शान्तिं कलयाम्यहम्।
अनौचित्यकृता दोषा उद्वेगायैव केवलम्।।[16]

डॉ. सत्यव्रत के व्यक्तित्व की एक नकारात्मक पहचान उनकी स्वास्थ्य अवहेलना है। कार्यों के शीघ्रातिशीघ्र निपटाने के प्रयास में उन्होंने अपने शरीर की ओर तनिक भी ध्यान नहीं दिया। परिणामतः शरीर कृश हो गया, और वे कार्य करने में काफी असहाय अनुभव करने लगे। अपनी शक्ति से बढ़कर कार्य करने से शरीर दुर्बल हो जाता है, और शरीर के कृश हो हाने पर कोई सहायता नहीं करता, अतः परिश्रम हमेशा यथाशक्ति ही करना चाहिये, यह कटु सत्य उन्हें तब ज्ञात हुआ जब वे स्वयं शारीरिक दुर्बलता से आक्रान्त होकर अपने कार्य करने में असमर्थ हो गए। निम्नलिखित पद्य में अंकित उनकी मार्मिक दशा व आत्मग्लानि भावी पीढ़ियों के लिए स्वास्थ्य विषयक सदुपदेश लिये हुए है-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कृशे शरीरे कस्यापि साहाय्यं नोपलभ्यते।
सत्यमेवोच्यते प्राज्ञैः कृशे कस्यास्ति सौहृदम्।।[17]

चटकाभिर्हते धान्ये भवेत्क्षेत्रस्य या दशा
वार्धके तप्यमानस्य तादृश्येवास्ति मे दशा।।[18]

रुचियाँ

डॉ. सत्यव्रत का व्यक्तित्व प्राचीन व अर्वाचीन का निराला समन्वय है। यह समन्वय उनकी विभिन्न रुचियों में झलकता है। एक ओर स्वाध्याय उनका प्रथम प्रणय है, तो दूसरी ओर विभिन्न देशीय संस्कृति की छवि व वहाँ की प्रकृति सुषमा को कैमरे में 'क्लिक' करना भी उनकी अपरिहार्य रुचि है। दूरदर्शन से उन्हें चिढ़ है, परन्तु भारतीय संगीत में उनकी प्रगाढ़ रुचि है। सुबह का भ्रमण वे करते नहीं, परन्तु नये-नये स्थानों का भ्रमण उन्हें आकर्षित करता है।

स्वाध्याय उनका प्रथम प्रणय है। बचपन से ही वे पढ़ने में विशेष सन्तुष्टि पाते थे। रामायण व महाभारत का आद्योपान्त अध्ययन उन्होंने अनेक बार किया। रामायण में उनकी विशेष रुचि रही है और उससे वे प्रेरणा ग्रहण करते रहते हैं। कालिदास की कविता के प्रति उनका मोह उनकी कृतियों में कई जगह प्रतिबिम्बित होता हैं। कदाचित् इसी मोहवश कालिदास की पंक्तियाँ अनायास उनकी रचना में भी आ जाती हैं।

काव्यरस में ही तृप्ति का अनुभव करने वाले डॉ. सत्यव्रत के लिए काव्यसरसता ही समय की सदुपयोगिता है। काव्य-विमुख लोगों का समय तो निरर्थक ही जाता है-

''काव्यादिविमुखानां हि कालो याति निरर्थकः।''[19]

विद्या के बिना तो वे सुख की कल्पना भी नहीं कर सकते। वे धर्म, अर्थ व मोक्ष सम्बन्धी कृत्यों द्वारा सदा विद्याभ्यास करते रहने की ही कामना करते हैं। विद्या को मानव का सबसे बड़ा सुख मानने वाले डॉ. सत्यव्रत के लिये विद्या मनुष्य का तीसरा नेत्र है। विद्या ही परमबन्धु है, विद्या ही अभ्युदय का कारण है, विद्या के बिना मानव पशुतुल्य है-

विद्या तृतीयं मनुजस्य नेत्रं
विद्या परो बन्धुरुदीरितोऽस्ति।
विद्या सदैवाभ्युदयस्य हेतु-
र्विद्याविहीनः पशुभिः समानः।।[20]

उनके विद्यानुराग का ज्वलन्त प्रमाण तो विवाहोपरान्त नवविवाहिता पत्नी से उनका यह प्रश्न था 'तुम मेरे विद्याभ्यास में बाधा तो नहीं बनोगी?' इस प्रश्न ने भले ही नवविवाहिता उषा जी को अन्तर्मन तक झकझोर दिया था, परन्तु वे आज भी उनके अनवरत अभ्यास में कोई बाधा न डालकर यथाशक्ति योगदान देती हुई, उनके इस व्यसन को वहन कर रही हैं।

उनके कार्य-दर्शन में 'देरी' का अस्तित्व नहीं है। उन्हें जो भी कार्य करना हो, वे उसे तुरन्त कर देने में ही विश्वास रखते हैं। **'चिरं गुरौ कार्यविधौ न कार्यम्'**[21] उनके कार्य सम्पादन का मूल मन्त्र है।

समर्थ व कार्य निपुण लोगों के लिए विलम्ब का अस्तित्व नहीं होता-

'को विलम्बः समर्थानां नियोज्यानां क्रियावताम्।'[22]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अपने कार्यों को घोर परिश्रम से करना उनकी आदत है। कार्य की सफल समाप्ति तक वे थक कर चूर हो जाते हैं. फिर भी वे एक नवीन स्फूर्ति का अनुभव करते हैं। उनकी दृढ़ धारणा है कि फलप्राप्ति पर व्यक्ति अपनी सारी थकावट भूल जाता है और एक विशिष्ट नवीनता का अनुभव करता है-

कार्यं महत्तेन समाप्तिमेता
मया कृतं घोरपरिश्रमेण।
श्रान्तोऽप्यहं तेन नवो भवेयं
क्लेशः फलेनातनुते नवत्वम्।।[23]

उनके लिए करने के लिये हमेशा बहुत कुछ रहता है। **'कर्तव्यं बहु विद्यते'** उनकी कार्य तत्परता का द्योतक है।

कार्य सम्पादन में वे उचित समय व अवसर को बहुत महत्व देते हैं। किसी भी कार्य की सफलता उसकी सुयोजना पर निर्भर करती है, अन्यथा घर में आग लग जाने पर कुंआ खोदने से प्रयोजन सिद्ध नहीं होता-

'दन्दह्यमाने भवनेऽग्निना स्यात् कूपस्य तावत्खननं वृथैव।।'[24]

डॉ. सत्यव्रत के व्यक्तित्व की अन्य पहचान है कि वे संस्कृत सेवा में संलग्न प्रत्येक व्यक्ति के प्रति आदरभाव रखते हैं, और उसकी सेवा की भूरि-भूरि प्रशंसा करते हैं। आज के इस भौतिकवादी युग में भी, जब उन्हें कोई संस्कृत प्रचारनिष्ठ दृष्टिगोचर होता है, तो उनके हर्ष व श्रद्धा की सीमा नहीं रहती है और वे ऐसे संस्कृतानुरागियों की सेवा से प्रभावित हो नतमस्तक हो उठते हैं-

सोढ्वाऽपि तां कष्टपरम्परां ये
दिवानिशं तत्र कृताभियोगाः।
संसेवनीया सुरभारतीति
वन्दामहे तान् भवतोऽत्र भक्त्या।।[25]

विदेशी विद्वानों की अद्भुत विद्वत्ता व सूक्ष्म पर्यालोचन शक्ति को संस्कृत भाषा में अभिव्यंजित देखने की उनकी इच्छा भी संस्कृत सेवासिक्त ही है। अपने विदेशी मित्र प्रोफेसर श्तीतन्क्रन को लिखे गये निम्नलिखित पद्य, उनके व्यक्तित्व की अनेक छवियां प्रस्तुत कर देते हैं, जिनमें उनका संस्कृत अनुराग, विद्वानों के प्रति आदर, मित्रों के प्रति अपनत्व तथा उन्हें संस्कृत अभ्यास में निरन्तर प्रेरित करने की शुभवृत्ति एक साथ दृष्टिगोचर होते हैं-

वैदुष्यमत्यद्भुतमस्ति सत्सु
सूक्ष्मेक्षिकासंवलितं सुहृत्सु।
अभ्यासमात्रे क्रियतां प्रयत्नो
गीर्वाणगीर्भावनिबन्धनाय।।[26]

विद्वत्सङ्गति डॉ. सत्यव्रत की अपरिहार्य रुचि है। वे विद्वानों की संगति में दिव्य सुख का अनुभव करते हैं। उसे जन्मजन्मान्तरों के पुण्यों का फल मानते हैं-

सत्सङ्गतिः पुण्यवशेन सत्यं
सञ्जायते दिव्यसुखप्रदात्री।
उपार्जितान्येव मया भवेयुः
पुण्यानि सत्यं जननान्तरेषु।।[27]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रत संगीत में भी रुचि रखते हैं। शास्त्रीय गायन उन्हें विशेष पसन्द है। बचपन में शास्त्रीय संगीत में कुछ शिक्षा भी ग्रहण की थी। पिताश्री चारुदेव शास्त्री भी संगीत प्रेमी थे। कदाचित् उन्हीं की रुचि से, ये भी संगीत में रुचि लेने लगे थे।

फोटोग्राफी उनकी अन्य रुचि है। कोमल हृदयी भावुक कवि होने के कारण उनका कला, प्रकृति व सौन्दर्य से विशेष लगाव है। उनकी पर्यवेक्षण प्रतिभा सभी प्रकार की सुन्दरता को अपनी आँखों में बिठा लेती है। उनकी लेखनी उसे शब्द-लहरियाँ प्रदान करती है और उनकी फोटोग्राफी की कलात्मक रुचि उसे सर्वदा तद्रूप बनाये रखने के लिये अपने कैमरे के क्लिक मात्र से माधुर्य सुषमा व स्मृतियों की धरोहर बना देती है।

डॉ. सत्यव्रत को विभिन्न भाषाएं सीखने की उत्कण्ठा रहती है। यही कारण है कि वे विदेश में, जहाँ भी जाते हैं, वहाँ की भाषा सीख लेते हैं। संस्कृत, हिन्दी, पंजाबी व अंग्रेजी के अतिरिक्त वे जर्मन व थाई भाषा भी जानते हैं।

भ्रमणप्रियता उनकी एक अन्य रुचि हैं, जिसका प्रमाण उनकी देश-विदेश यात्रायें, वहाँ के विभिन्न रमणीय स्थलों के विविध वर्णन, तथा प्राकृतिक सौन्दर्य के मनोहारी शब्दचित्र हैं। नयी-नयी जगहों पर जाना और वहाँ की हर वस्तु व स्थान में प्रगाढ रुचि उनका स्वभाव बन गया है। वे भ्रमण में भी ज्ञान की निधि ही खोजते हैं। उनकी प्रज्ञा वहाँ का हर सत्य, शिव और सुन्दर तुरन्त ग्रहण कर लेती है। उनकी अधिकांश मौलिक रचनायें व आलोचनात्मक लेख उनकी भ्रमण प्रियता के सुभग सुन्दर फल हैं। *शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति* उनकी जर्मनी यात्रा का बहुत ही रोचक व ज्ञानवर्धक वर्णन है। *थाइदेशविलासम्* उनकी थाइलैण्ड यात्रा का विवरण है, जिसमें वहाँ की संस्कृति, समाज व देश का सर्वांगीण चित्रण है। *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्* भी उनके भ्रमण का ही सुष्ठुफल है, जो थाइ-रामायण को संस्कृतज्ञ सामाजिकों तक ले आया। भ्रमणप्रियता की इन सुन्दर राहों में वे अकेले नहीं चले, प्रत्युत उनके प्रतिभाशाली कवित्व के माध्यम से उनका प्रत्येक पाठक उन सुन्दर राहों पर चला और आनन्द विभोर हुआ है। डॉ. सत्यव्रत की यह विशेषता है कि वह जो कुछ भी देखते है, अनुभव करते हैं, पढ़ते हैं, वह अपनी सशक्त लेखनी द्वारा संस्कृत जनमानस तक पहुंचा देते हैं। इस प्रकार उनकी भ्रमणप्रियता में भी उनका निजी हित व परहित निहित है, क्योंकि इसका ज्ञानभण्डार व सौन्दर्य निधि औरों को भी प्राप्त है।

उनकी एक अन्य रुचि विदेशी विद्वानों की संस्कृत कृतियों का संग्रह करना रही है। शायद अन्य किसी संस्कृत विद्वान् के निजी पुस्तकालय में विदेशी विद्वानों की संस्कृत रचनाओं का इतना बड़ा संग्रह नहीं है। यह रुचि भी उनकी ज्ञानपिपासा की ही परिचायक है। उनकी इस अनूठी रुचि से भारतीय संस्कृतज्ञ भी कृतकृत्य हो जाते हैं। विदेशी संस्कृतज्ञ विद्वानों से साक्षात् भेंट करना भी उनकी ज्ञानात्मक रुचि रही है। अपनी इस रुचि से वे भरपूर सन्तोष पाते हैं। क्योंकि गीवार्णवाणी में संलग्न विदेशी विद्वानों के साथ चर्चा-वार्ता में ज्ञान का आदान-प्रदान उन्हें बहुत ही अच्छा लगता हैं।

पुरातत्व-अन्वेषण डॉ. सत्यव्रत की एक अन्य रुचि है, जो उनके ज्ञानाकाश का अतिसुन्दर बहुमूल्य रत्न है। इस रुचि के परिणामस्वरूप ही उन्होंने *स्टड्ीज़ इन संस्कृत एण्ड इण्डियन कल्चर इन थाइलैण्ड* नामक पुस्तक लिखी। उनकी पुरातत्व अन्वेषण जिज्ञासा, उन्हें थाइलैण्ड के विभिन्न मन्दिरों व शिलालेखों तक ले गई। उन्होंने भारतीय पौराणिक गाथाओं पर आधारित वहाँ के विभिन्न वास्तुशिल्प, तथा शिलाओं पर खुदे हुए चित्रों, मूर्तियों व पशु-पक्षियों की आकृतियों से भारत व थाइदेश के प्राचीन सम्बन्धों का गहन का अध्ययन किया।

गुण-अवगुण विचार

डॉ. सत्यव्रत व्यक्ति के सर्वांगीण विकास में नैतिक गुणों पर विशेष बल देते हैं। उनकी धारणा है कि प्रेम, सत्य, वाणीमाधुर्य, कर्त्तव्यनिष्ठा, पारस्परिक स्नेह व आदर कुछ ऐसे गुण हैं, जो व्यक्ति को स्वभावतः अपनी ओर खींचते हैं। शालीनता एक मंगलकारी गुण है, जो हमेशा बनाये रखना चाहिए-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'शीलं न लोपयत मङ्गलकारि गुण्यम्'[28]

संयम को वे सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक व दार्शनिक गुणों की निधि मानते हैं। उपर्युक्त क्षेत्रों के सभी अवगुण संयम द्वारा गुणरूप में परिवर्तित हो सकते हैं। व्यष्टि व समष्टि के हित के लिए वह सर्वोत्तम गुण है। उनकी दृढ़ धारणा है कि जब तक इस देश के लोग कल्याण के हेतु संयम का पालन नहीं करते, तब तक सैंकड़ों यत्न करने पर भी हमारे देश को दरिद्रता से छुटकारा नहीं मिल सकता-

यावज्जनाः संयममत्र नैव
कल्याणहेतुं परिपालयन्ति।
नैवोद्धृतिर्यत्नशतैरपि स्याद्
देशस्य नो वागियमस्ति सत्या।।[29]

धैर्य उनका अन्य प्रिय गुण है, जिसका महत्त्व वे यत्र तत्र प्रतिपादित करते हैं। धीर पुरुषों की प्रशंसा में उन्होंने कई पद्यों की रचना की है-

प्रलोभिता भूरि सुखैषणाभिः
कष्टैरनिष्टैः परिवेष्टिता वा।
कल्याणहेतुं परिनिष्ठितास्था
धीराः स्वधर्मं न परित्यजन्ति।।[30]

बड़ों की आज्ञा का उल्लंघन उन्हें स्वीकार्य नहीं है। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में परिवार, विभाग, समाज कहीं भी वे आज्ञा-पालन के गुण की अवहेलना सहन नहीं करते-

'आज्ञा गुरुणां ह्यविचारणीया'[31]

'आज्ञा प्रभूणां ह्यविचारणीया'[32]

आत्मचिन्तन एक अन्य गुण है जिसपर वे अत्यन्त बल देते हैं। उनकी धारणा है कि शान्ति, सुख तथा परितृप्ति का एकमात्र उपाय आत्मचिन्तन है-

शान्तिं सुखं तृप्तिमवाप्तुकामो
मुदा रमस्वाऽऽत्मविचारणायाम्।।[33]

स्वाभिमान उनके चारित्रिक गुणों का चूड़ामणि है। जीवन में इसे वे अमूल्य निधि मानते हैं, क्योंकि इसी से व्यक्ति आत्मविश्वास को सम्बल बनाने में समर्थ होता है। मान-हानि तो वे किसी भी मूल्य पर सह्य नहीं मानते। **'न सह्या भवेन्मानहानिः कथञ्चित्'**।[34] बिना किसी अपराध के अपमान से उत्पन्न दुःख को वे खूब समझते हैं। उनका अत्यन्त कोमल मन इस पीड़ा की पराकाष्ठा की कल्पना करने में सर्वथा समर्थ है। तभी तो उनकी लेखनी इस अपमान की पीड़ा को शब्द देने में समर्थ हुई है-

विनाऽपराधं नहि कस्य चेतो-
ऽवमानना दुःखभरं तनोति।।[35]

आत्मसम्मान के साथ-साथ वे आत्मसुरक्षा को भी परम कर्त्तव्य मानते हैं। मानव के लिए इससे बढ़कर और कुछ नहीं है। आत्मरक्षा की परिपालना अवश्य ही करनी चाहिए-

स्वरक्षणान्नास्ति परो हि धर्मः
स एव तावत् परिपाल्यतेऽत्र।।[36]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

स्वामिभक्ति उनकी गुणगणना में विशेष महत्वपूर्ण स्थान ग्रहण करती है। स्वामी के हित-साधन में सेवकों की दत्तचित्तता तथा उनकी प्राण न्योछावरता पर डॉ. सत्यव्रत स्वयं न्योछावर हो जाते हैं और उनके हृदयगत भाव शब्दों में अंकित हो जाते हैं-

स्वामिनो हितसिद्ध्यर्थं तदेकाग्रेण चेतसा।
प्राणानपि प्रियान् सत्यं पणीकुर्वन्ति सेवकाः।।[37]

डॉ. सत्यव्रत की अवगुण सम्बन्धी धारणाएं भी उतनी ही दृढ़ है जितनी गुण सम्बन्धी। यह बात स्पष्ट है कि उनकी गुण गणना चरित्र व व्यक्तित्वोन्मुखी है, तथा हितभाव से युक्त सात्विकता का संचार करती है। उनकी अवगुण धारणायें भी जीव को अवनति व ह्रास से बचाने हेतु सर्जनता की ओर ही ले जाने का प्रयास हैं। उन्होंने प्रत्येक अवगुण से बचने की ही बात कही है। 'पाप से घृणा करो, पापी से नहीं' उनकी अवगुण चर्चा का मूल मन्त्र है।

कृतघ्नता उनके सरल मन को बिल्कुल नहीं भाती। *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्* के रावणात्मोपाख्यान में लिखे गये उनके शब्द मानों उनके हृदय की ही बात कह रहे हैं। अपने आश्रितों के साथ उचित व्यवहार न करने वाले को तो त्यागना ही भला–

न कृतघ्नसविधे वसतिर्मे
रोचतेऽति सरलो मनसाऽस्मि।
यो निजाश्रितजने नहि साधु
स्त्याग एव खलु तस्य तु साधुः।।[38]

चंचलवृत्ति भी उनकी अवगुण गणना में आती हैं। उनकी दृढ़ धारणा है कि अस्थिर मति वाले व्यक्ति का अनुग्रह भी भयकारी होता है-

सत्यं प्रसादोऽपि भयङ्करः स्याल्लोके जनस्यास्थिरचित्तवृत्तेः।।[39]

दूसरों के कष्ट में प्रसन्न होने वाले लोग डॉ. सत्यव्रत की गणना में अधम कोटि के होते हैं।

वक्रबुद्धि वाले लोग कभी हितकर्मी नहीं हो सकते–

'प्रवर्तितुं वक्रधियः कदाचि दृजुं न पन्थानमुपाश्रयेयुः'[40]

डॉ. सत्यव्रत प्रवञ्चना को भी एक गर्हित तत्त्व ही मानते हैं।

वे हिंसा व प्रतिहिंसा को विनाशकारी तत्त्व मानते हैं, अतः हमेशा उससे दूर रहकर ही कार्य करने की बात करते हैं-

गत्वरैरसुभिः कार्यं न प्राणव्यपरोपणम्।
सत्वरं सृत्वरैर्भाव्यं प्रतिहिंसाविजित्वरैः।।[41]

गुण-गणना तथा अवगुण चर्चा में डॉ. सत्यव्रत का अनुशीलन रुढ़िवादी नहीं है। बड़ों का आदर-सम्मान करना उनकी संस्कृति है। परन्तु इस वैज्ञानिक युग में तर्कसंगत कार्य व व्यवहार को वे प्राचीन सभ्यता व संस्कृति की आड़ नहीं देते। वे बड़ों द्वारा किये गये किसी भी अनुचित कर्म का समर्थन न करने का ऊंचा स्वर उठाने की क्षमता व साहस रखते हैं–

सत्यं वचस्तद् भवती यदाह
मान्याः सदा नो गुरवो जगत्याम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तथाऽप्यनौचित्यकृतं कदापि
कर्मादसीयं न समर्थनीयम्।।[42]

वे आचारविहीन किसी भी कृत्य को निकृष्ट मानते हैं। **'आचारहीनं न पुनन्ति वेदाः'** का स्वर घोष उनकी सदाचारण की महत्ता का परिपोषक वाक्य है।

नैतिक गुणों पर बल देकर चरित्र निर्माण करना उनके जीवन-दर्शन की अविरल धारा है। वे इस बात को साथ लेकर चलते हैं कि यदि व्यक्ति किसी भी प्रकार का सुधार चाहता है, व्यक्तिगत, पारिवारिक, सामाजिक अथवा राजनैतिक, तो उसे स्वयं पहले अग्नि परीक्षा में जलकर कुन्दन बनना होगा। दूसरों से गुणकारी चरित्र व व्यक्तित्व की अपेक्षा रखने वाले को स्वयं अपने व्यक्तित्व व चरित्र में गुणों का निर्माण करना होगा क्योंकि जो स्वयं दोषवान् हो वह किस प्रकार दूसरों के दोष बताने में समर्थ हो सकता है?

दुष्टः स्वयं योऽस्ति कथं परेषां
स दोषमुद्घोषयितुं प्रभुः स्यात्।।[43]

आस्था, विश्वास

डॉ. सत्यव्रत के व्यक्तित्व का एक पहलू उनकी विभिन्न धार्मिक, सामाजिक, राजनैतिक एवं परिवेशात्मक धारणाओं में प्रतिबिम्बत होता है। व्यक्तित्व में बहुमुखी सर्जनशीलता ही उनकी विशिष्टता है। सर्जनात्मकता चाहे साहित्य की हो, या दर्शन की, व्यष्टि की हो या समष्टि की, उन्हें समग्रता ही आकर्षित करती है। सर्वथा विकासोन्मुख होने में संलग्न रहना और एक स्वच्छ, निर्मल, समृद्ध राष्ट्र व परिवेश के स्वप्न को साकार करने की ही कामना उनकी विभिन्न धारणाओं में उत्सुक हो झांकती है और उन्हें हर क्षण प्रेरित करती मानों कहती है 'चलते रहो, मैं तुम्हारे साथ हूँ।' यह प्रेरणा उन्हें ईश्वर भी देते हैं, समाज भी, राष्ट्र भी और परिवेश भी। उनके व्यक्तित्व के उत्तुंग दीपस्तम्भ में विविध धारणाओं और आस्थाओं के झिलमिलाते दीपक ज्ञानविकासोन्मुख पथिकों की राहों को प्रकाशित करने में सर्वथा समर्थ हैं।

उनके व्यक्तित्व को विशिष्ट आभा देने में समर्थ उनकी ईश्वर में आस्था विशेष उल्लेखनीय है। वे अपनी प्रत्येक सफलता में प्रभु की ही कृपा मानते हैं। बड़े-बड़े उत्तरदायित्वों को निभाने में वे परमात्मा की अनुकम्पा के लिये ही प्रार्थना करते हैं-

गरीयान् कार्यभारो हि निर्वोढव्यो मयाऽधुना।
भगवान् पार्वतीजानिः शक्तिं मेऽच्छां प्रयच्छतु।।[44]

कर्तुं तज्जगतां नाथो जगन्नाथो दयानिधिः।
शक्तिं मे प्रददात्वेषा प्रार्थना मे दिवानिशम्।।[45]

प्रातः काल उठकर भजन करना उन्हें अच्छा लगता है, जिसमें वे शान्ति का अनुभव करते हैं। कर्मकाण्ड में उनका कोई रुझान नहीं है। उनकी ईश्वर में आस्था तो उनके जीवन की बांसुरी है, जिसमें वे प्रभु इच्छा के सुरों को ही गाते हैं। उनकी दृढ़ धारणा है कि ईश्वर जो भी करते हैं, मानव हित के लिये ही करते हैं। वे मानते है कि मन की हो तो अच्छा, मन की न हो तो और भी अच्छा क्योंकि उसमें प्रभु की इच्छा होती है।

डॉ. सत्यव्रत जहाँ एक ओर श्रद्धा, भक्ति, भजन व प्रभु इच्छा को प्रबल मानते हैं, दूसरी ओर उनका तन्त्र में भी दृढ़ विश्वास है। वे उसे साधना का बहुत बड़ा साधन मानते हैं। तन्त्र के विभिन्न रूपों में उसका स्वस्थ रूप ही उन्हें अच्छा लगता है। उनकी धारणा है कि सिद्धि का यह साधन सामान्य व्यक्ति द्वारा अपनाने योग्य नहीं है। भले

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ही इससे विभिन्न सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं, फिर भी इसमें जोखिम तत्त्व बहुत ज्यादा होता है। अत: उनका विचार है कि यदि व्यक्ति इस मार्ग में प्रवृत्त होना चाहे तो वह इसके हितकर मार्ग में ही प्रवृत्त हो, अहितकर में नहीं।

डॉ. सत्यव्रत ज्योतिष शास्त्र तथा हस्तरेखा में भी विश्वास करते हैं। उनका कहना है कि ज्योतिषशास्त्र तो परिपूर्ण रूप से वैज्ञानिक है। यदि ग्रहों की गति की गणना पूर्णत: सही हो तो इसकी भविष्यवाणियाँ पूरी तरह से ठीक निकलती हैं।

निमित्त शास्त्र व शकुन शास्त्र में भी उनकी आस्था है। उनका मत है कि मानव का मन यदि स्वच्छ है तो प्रकृति द्वारा दिये गये संकेतों को तुरन्त ग्रहण कर लेता है। प्रकृति शुभ-अशुभ सभी घटनाओं के संकेतों को विभिन्न निमित्तों में देती ही है। व्यक्ति की आन्तरिक स्थिति उसे कितना समझ पाती है, यह उसकी निर्मलता पर निर्भर करता है।

'प्रभाते करदर्शनम्' उनकी दिनचर्या का श्रीगणेश है। प्रात: उठते ही वे अपने हाथों को देखने में पूर्ण विश्वास करते हैं। इस विश्वास के पीछे उनका दार्शनिक तत्त्व विशेष उल्लेखनीय है। उनकी यह धारणा है कि अपने हाथों में व्यक्ति को अपना स्वरूप दृष्टिगोचर होता है। यह स्वभाविक है कि वह अपने स्वरूप के उत्कृष्ट व उत्तम पक्ष को ही निहारना चाहेगा, अत: वे हमेशा उत्कृष्ट कर्म ही करने की चेष्टा करेगा। उनके लिये सुबह उठकर हाथ देखना एक साधारण क्रियामात्र नहीं है, प्रत्युत जीवन में शुभ कार्य निर्वहण का प्रतिदिवस शुभ श्रीगणेश है, जिसे वे पूरी आस्था व नियम के साथ करते हैं।

कर्म-सिद्धान्त में उनकी दृढ़ आस्था सर्वत्र दृष्टिगोचर होती है। 'जैसी करनी, वैसी भरनी' उनके जीवन-दर्शन का सारांश है। उनका जीवन-यापन इसी भाव से होता चला आ रहा है कि जो हमने कल बोया था, आज वही काट रहे हैं। जो आज बोयेंगे वही जन्मान्तर में काटेंगे। इसलिये जो भी बोयें अशुभ अथवा असुन्दर नहीं।

कवि के जीवन-दर्शन में विधि के विभिन्न रूपों का अत्यन्त महत्त्व दृष्टिगोचर होता है। विधि की विचित्रता जीवन के विविध आयामों में अपना प्रभाव दिखाती है। कहीं आमोद-प्रमोद परिपूर्ण क्षणों का आनन्द, कहीं वियोग का दु:ख, कहीं उसकी अनुकम्पा तो कहीं क्रूरता, कहीं उसकी प्रबलता तो कहीं विचित्रता मानव को अचम्भित करती है। विधि के विविध पक्षों का निरूपण कवि की कृतियों में प्रतिपादित है।

'दैवं त्वप्रतिरोध्यम्'[46]
'विधेरिच्छा बलीयसी'[47]
'प्रबलमस्ति विधेर्हि विचेष्टितम्'[48]
'अघटितं घटयेत् प्रबलो विधि:
सुघटितं घटयेच्च सदुर्घटम्।'[49]

डॉ. सत्यव्रत का विधि-फलक अत्यन्त विशद है। उस पर संसार उसके विलासों से अंकित है। नर-नारी, आबाल-वृद्ध, राजा-रंक, देश-विदेश, प्रकृति सभी उस पर आश्रित हो क्रिया-व्यापार कर पाते हैं और उसी की क्रीड़ाओं में संयोग-वियोग व सुख-दु:ख भोगते हैं। उन्होंने विधि की विलासिता अथवा उसकी विचित्रता को देश-विदेश की राजनीति में भी प्रभावी दिखाते अंकित किया है। उनका विधि में प्रगाढ़ विश्वास देश की राजनैतिक परिस्थितियों के परिवर्तित परिवेश में भी विधि को मुख्य निमित्त मानता है। स्वतन्त्रता प्राप्ति उपरान्त सुन्दर भारत का विभक्त हो जाना, और इसी के भूभाग से पाकिस्तान का आविर्भाव होना भी विधि की विचित्रता का ही खेल था। चिरकाल से एकता के सूत्र में गुंथे हिन्दू-मुसलमान भाई-भाई की तरह इकट्ठे ईद, होली, दीवाली मनाते, प्रेमभाव से रह रहे थे। परन्तु विधि की विडम्बना से यह स्नेहिल परिवेश समाप्त हो गया। उनके विधि वर्णन में यह प्रसंग भी पाठक को स्वतन्त्रता संग्राम की विधि-विचित्रता की स्मृति से आच्छादित कर देता है कि समय अनुकूल न होने

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पर व्यक्ति का विवेक भी शिथिल हो जाता है। यही विधि की विचित्रता है कि अपने ही देश में अपने ही लोग पराये बन जाते हैं-

अथ बुद्धेर्विपरीततावशाद्
बहुकालप्रतिवेशिनोऽपि हा!
निजदेशे परतामुपागता
अतिचित्रं ननु धातृचेष्टितम्।।[50]

डॉ. सत्यव्रत के व्यक्तित्व में भारतीय दर्शन के विभिन्न सिद्धान्तों की भी अमिट छाप स्पष्ट परिलक्षित होती है। उनकी काव्यकृतियों में कर्म, पुनर्जन्म, मृत्यु, विधि, संसार, आत्मा, विषयभोग-निवृत्ति एवं धर्माचरण का यथासम्भव विशद विवेचन है। मानव जीवन को गौरवान्वित करने वाले कतिपय उदार मूल्य उनके व्यक्तित्व की पहचान बनाते हैं। भारतीय दर्शन के सिद्धान्त उनके जीवन-दर्शन की दृढ़ नीवें हैं। वेदान्त में प्रतिपादित आत्मा की अमरता व सर्वव्यापकता उनकी कृतियों में भी वर्णित हैं।

सांख्य में प्रतिपादित पुरुष-प्रकृति सिद्धान्त को वे पुरुष व प्रकृति की सर्जनात्मक क्रिया के रूप में स्वीकारते हैं-

भारतीय दर्शन का संसार विषयक सिद्धान्त भी उन्हें पूर्णरूपेण स्वीकार्य है।

अनित्यमेतत् क्षणदृष्टनष्टं कष्टं जगत् सारविहीनमस्ति।
ज्ञात्वा तदेकं स्थिरमात्मतत्त्वं भवन्तु सर्वेप्यऽमृताः शमित्योम्।।[51]

डॉ. सत्यव्रत दर्शन सम्बन्धी सिद्धान्तों में जीवन के नैतिक मूल्यों पर बल देने के पक्षपाती है। सदाचार, शील, सर्वभूतानुकम्पा, शान्ति आदि मानवीय महनीय पक्षों में उनका विशेष आग्रह रहता है। सदाचार के बिना तो वे जीवन की कल्पना ही नहीं कर पाते।

विना सदाचारमहं विलोके न जीवनं किञ्चन जीवलोके।[52]

शील उनके लिए मानव जीवन का अलंकरण है और उसे पवित्र बनाने का सर्वोत्तम साधन। उनके जीवन-दर्शन का यह सिद्धान्त उनके निजी जीवन में पूर्णरूपेण क्रियान्वित है। व्यर्थ धन अर्जित करने में ही लगा रहना मानसिक स्वास्थ्य में बाधा डालता है, इस तथ्य को उन्होंने निम्नांकित पद्य में प्रस्तुत किया है-

तथा महत्त्वं न धनस्य विद्यते
वृथार्जनात् तेन मनश्च खिद्यते।
यथेह शीलं सदलंकरोत्यलं
महोज्ज्वलं मानवजन्म निर्मलम्।।[53]

हिन्दू, जैन, बौद्ध धर्मों का अहिंसा का सिद्धान्त कवि मन में पूर्णरूपेण सन्निहित है। **अहिंसा परमोधर्मः** उनके जीवन के मुख्य सिद्धान्तों में से एक है। वे मनसा, वाचा, कर्मणा तीनों प्रकार की अंहिसा के पक्षपाती हैं और अपने जीवन में उसे क्रियान्वित करने में पूर्ण सफल हुए हैं। वाणी में भी कटु शब्द कहकर, किसी को आहत करना उनके स्वभाव में ही नहीं है। शारीरिक हिंसा का तो प्रश्न ही नहीं उठता। उनकी दृढ़ धारणा है कि हिंसा को हिंसा से कभी समाप्त नहीं किया जा सकता। शाश्वत सुख की प्राप्ति में अहिंसा सर्वोत्तम साधन है-

सुखमात्यन्तिकं लब्धुमहिंसैव गरीयसी।[54]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

धारणाएं

डॉ. सत्यव्रत की धर्म सम्बन्धी धारणायें अत्यन्त उदार व विशेष सन्तुलनयुक्त हैं। संकोचवाद का उसमें अस्तित्व ही नहीं है। सभी धर्मों का आदर करना उनके व्यक्तित्व की पहचान है। किसी भी धर्म का विरोध न करके, सभी का हित करना उनके धर्म का उद्देश्य है। महाभारत की उक्ति 'धर्माणाम- विरोधेन सर्वेषां प्रियमाचरेत्' उनके लिये विशेष प्रेरक रही है। कदाचित् यही कारण है कि उनकी रचनाओं में विभिन्न धर्मों के कथानक उनकी कविता का आलम्बन बने हैं।

धर्म में शिव तत्त्व उनका आधार तथा आश्रय प्रतीत होता है। उनकी काव्यकृतियों में कल्याण की ही कामना और आराधना है। सभी कृतियों का श्रीगणेश ईश वन्दना से तो नहीं हुआ, परन्तु ईश का कल्याण (शुभम्) तत्त्व उनमें अवश्य समाहित है। उनकी कृति जीवन चरित हो, या अवदान गाथा, शिव तत्त्व की कामना उसमें सन्निहित रहती ही है। उनकी प्रत्येक कृति में यत्र तत्र ईशानुकम्पा का भाव, कल्याण की मंगल कामना, तथा शिव के शिवतत्त्व का आराधन है। अपनी सफलताओं में प्रभु के अनुग्रह का चिन्तन-मनन ही उनके धर्म की सात्त्विकता का प्रतीक है। कृतियों की समाप्ति पर **शुभं भूयादध्यापकानामध्यायकानां च** शब्दों से अंकित कवि की प्रत्येक कृति अध्यापकों व पाठकों के लिए उदार, सात्विक, मंगलकामना में 'शिवत्व' का ही आग्रह करती है। काव्यकृतियों के सफल समापन का यह प्रकार कवि के धर्म में 'शिवं' पक्ष को उद्‌बुद्ध करता है।

डॉ. सत्यव्रत की धर्म सम्बन्धी धारणा में एक बात उभर कर सामने आती है कि वे अपने धार्मिक पर्यावरण में भले ही उदार हैं, परन्तु संसार में विभिन्न धर्मों के उदय व लीन होने के क्रम में पूर्वधर्म का तिरस्कार उनके लिए कष्टदायी ही है। वे विभिन्न धर्मों का पूर्ण आदर करते हैं और यह मानते है कि प्रत्येक धर्म में कुछ न कुछ कल्याणकारी होता ही है अतः वह सर्वदा ग्राह्य है। एक धर्म की स्थापना के लिये दूसरे धर्म का पूर्ण बहिष्कार अथवा तिरस्कार उन्हें कभी स्वीकार्य नहीं हो पाया। जिसकी जो आस्था है उसे ठेस नहीं लगनी चाहिए, यह उनकी धारणा है। किसी भी परिस्थिति अथवा परिवेश में धर्म-परिवर्तन का उपक्रम उन्हें अन्दर तक झकझोर देता है। धार्मिक इतिहास के विकासक्रम में जब एक नये धर्म का आविर्भाव और पूर्व धर्म का ह्रास होना एक अनिवार्य तत्त्व होता है तो भी वे इस अपरिहार्य अनिवार्यता को सहजता से स्वीकार नहीं कर पाते-

यात्येकतोऽस्तशिखरं यदि धर्म एक-
स्तत्स्थानमापतति निश्चितमन्य एव।
धर्मद्वयस्य युगपद् व्यसनोदयाभ्यां
पूर्वस्तिरस्क्रियत इत्यतिकष्टदायि।।[55]

डॉ. सत्यव्रत सामाजिक कुरीतियों के प्रति तीव्र प्रतिक्रिया करते हैं। यूं तो किसी भी प्रकार की अव्यवस्था उन्हें उद्विग्न कर देती है, परन्तु कुरीतियों व कुण्ठाओं से उनका हृदय अत्यन्त विह्वल हो उठता है। जाति-प्रथा को तो वे देश की सबसे बड़ी कुप्रथा मानते हैं।

दहेजप्रथा को तो वे अनर्थों का मूल मानते हैं। यह कुप्रथा अत्यन्त हानिकारक होते हुए भी भारतीय समाज में महत्त्व प्राप्त किये हुए है यह बात उन्हें अन्दर तक कचोटती है। इस सामाजिक कुप्रथा से होने वाली यातनाओं व अनर्थों को देखते हुए उन की दृढ़ धारणा है कि यह अनिवार्य कर्त्तव्य है कि भारत का प्रत्येक जागरूक नागरिक इस कुप्रथा को त्यागने अथवा हटाने में पूर्ण योगदान दे।

डॉ. सत्यव्रत सामाजिक रीति-रिवाजों में काफी स्वतन्त्र विचारधारा रखते हैं। वे पुत्र व पुत्री में कोई भेद नहीं मानते।

पुत्री विवाह में डॉ. सत्यव्रत की विचारधारा में उदार व परम्परा दोनों का सुन्दर समन्वय है। धर्म, जाति,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

रहन-सहन व रंग के भेद को वे महत्त्व नहीं देते, परन्तु वर-वधू के स्वभाव व पृष्ठभूमि के भेद की उपेक्षा को वे उचित नहीं मानते। इस सम्बन्ध में उनकी धारणा है कि कन्या द्वारा विवाह का निर्णय लेते समय भावावेश का सहारा नहीं लिया जाना चाहिये, प्रत्युत सारे गुण-दोषों को भली प्रकार विचार कर ही इस विषय में बहुत सावधानी व सतर्कता से पग उठाना चाहिए।

उनकी स्वतन्त्र व उदार विचारधारा में कन्या के इस महत्वपूर्ण निर्णय में धर्मान्धता और विचारमूढ़ता का कोई स्थान नहीं है। वे पारंपरिक स्वभाव व पृष्ठभूमि की भूमिका बहुत महत्वपूर्ण मानते हैं। क्योंकि इससे दो जीवों के जीवन का बहुपक्षीय संवहन होता है। उसमें वे धर्माग्रह को कोई कारण नहीं मानते।

डॉ. सत्यव्रत की शिक्षा सम्बन्धी धारणायें अत्यन्त उपयोगी है। उनके मतानुसार शिक्षा मानव हृदय में ज्ञान-ज्योति को प्रकाशित करती है। अत: अपना हित चाहने वालों को निरंतर सैकड़ों उपायों से उसका उपार्जन करना चाहिये-

शिक्षा जनानां हृदये दधाति
ज्ञानाह्वयं ज्योतिरतिप्रदीप्तम्।
तेनार्जनीया सततं प्रयत्न-
शतैरपीयं शुभमिच्छुभिर्द्राक्।।[56]
साधुशिक्षितजना भुवि सत्यं
लोकलोचनमुदं जनयन्ति।।[57]

डॉ. सत्यव्रत की राष्ट्र-भावना व स्वातन्त्र्य प्रेम उनके व्यक्तित्व का अभिन्न अंग हैं। उनकी काव्यरचनाओं में उनका स्वतन्त्रता-अनुराग, जन्मभूमि-आसक्ति व राष्ट्र-भक्ति स्पष्ट झलकती हैं। स्वतन्त्रता संग्राम की गहरी छाप उनके मन में दृष्टिगोचर होती है। पराधीनता में किसी को सुख नहीं मिला, यह तथ्य वह अनुभव करते रहे। कदाचित् इसी कारण वे देशभक्त लोगों की स्वतन्त्रता प्राप्ति की उद्विग्नता और मातृभूमि को स्वतन्त्र कराने के भगीरथ प्रयत्नों के समर्थक रहे हैं। मातृभूमि के लिये तन-मन व समय देने वाले मनस्वियों के लिये उनके मन में गहन श्रद्धा है-

अर्थश्च कायश्च तथा च कालो
मनस्विनां स्वं नहि किञ्चिदस्ति।।[58]

डॉ. सत्यव्रत की राष्ट्रनिर्माण भावना गुणों पर आश्रित है। उनकी दृढ़ धारणा है कि यदि राष्ट्र का नेता शुद्ध विचारों को महत्त्व न देकर अधर्म का आचरण करता है तो राष्ट्र का स्वरूप ही दूषित हो जाता है। उसके सदाचारी होने से राष्ट्र भी सुसम्पन्न व समृद्ध रहता है। नेता के कुपथगामी होने से सम्पूर्ण राष्ट्र निन्दित हो जाता है और सद्य: विनाश की ओर उन्मुख हो जाता है। राष्ट्रनिर्माण में वे नैतिक गुणों का महत्व स्वीकारते है, अन्यथा राष्ट्रनिर्माण तो एक ओर, राष्ट्र गृहयुद्धों का अखाड़ा बन जाता है।

डॉ. सत्यव्रत का साम्यवाद के प्रति भी आकर्षण प्रतीत होता है। जीवन के एक आयाम में उन्होंने रूस क्रान्ति को अभिलक्षित करके कुछ पद्यों की रचना की थी। कालान्तर में अन्य कार्यों में व्यस्त होने से वे इस विषय पर अधिक नहीं लिख पाये, परन्तु जो पद्य लिखे उनमें साम्यवाद का इतना सुन्दर वर्णन किया है कि इसमें उनकी रुचि स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। साम्यवाद की यह बात उन्हें बहुत ही अच्छी लगती है कि वहाँ कोई केवल अपने लिए ही उद्योग नहीं करता। भूमि, वैभव, उद्योग, यन्त्र सबके लिये होता है। व्यष्टि का हित ही समष्टि का हित है। सबके हित की सात्त्विक प्रवृत्ति से ही प्रत्येक जन अपना-अपना कार्य करता है। सबको नि:शुल्क शिक्षा का प्रबन्ध तथा बड़े-बूढ़ों, निर्बल, रोगपीड़ितों की शासन की ओर से ही उपचार व्यवस्था उनको अत्यन्त आश्वस्त करती है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रत की पर्यावरण सम्बन्धी धारणायें उनके प्रकृति प्रेम को सूचित करती है। वे प्रकृति के केवल सौन्दर्य पक्ष से ही आकर्षित नहीं होते उसका सर्वहित भी उन्हें बहुत भाता है। आधुनिक उद्योगप्रधान युग में जीवनप्रदात्री व सुखवाहिनी वनस्पति का उन्होंने पदे-पदे वर्णन किया है। शस्यश्यामला व द्रुमदलशोभिनी वनस्पति सम्पूर्ण विश्व में समान रूप से मानवता की अंगरक्षिका बन उसे रूप, रंग, विविधता प्रदान करती हुई उसको प्रसन्नचित्त करती है-

अकृष्टपच्यं खलु यत्र सस्यं
रम्यास्तथा शाद्वलभूमिभागाः।
मन्दं प्रवान्तश्च यदीयवाता
आगन्तुकानां रमयन्ति चेतः।।[59]

'जहाँ वृक्ष वहाँ वृष्टि' की उक्ति सर्व प्रसिद्ध है। वृक्षों का योगदान तो मानवता के लिये वरदान है। वे मरुभूमि के फैलाव को रोक कर भूमि को फसलों के योग्य बनाते हैं। उन्हीं की हरियाली तन- मन को पुलकित करती है, उन्हीं से लहलहाती यह धरती धानी चुनरिया ओढ़ इठलाती है, उन्हीं की स्वच्छ शीतल वायु से शरीर स्वस्थ व रक्त संचार शुद्ध होता है। अतः सभी प्रकार का हित करने वाले वृक्षों का आरोपण कर लोगों को पर्यावरण को शुद्ध निर्मल बनाये रखने में प्रयासरत रहने का उनका सन्देश ही निम्नांकित पद्यों में गूंज रहा है-

वृक्षा निरुन्धन्ति मरोः प्रसारं
सस्यक्षमां चापि वितन्वते क्ष्माम्।
भवन्ति ते नेत्रसुखावहाश्च
जनैरतस्ते खलु रोपणीयाः।।[60]

डॉ. सत्यव्रत का जीवन-दर्शन संस्कृत प्रेमी समाज के लिये प्रेरणास्पद रहा है। उनकी विभिन्न कृतियों में बिखरी उनकी विचार सामग्री उनके जीवन-दर्शन को प्रतिबिम्बत करती है। उनकी साहित्यिक कृतियों में समाज के सर्वाङ्गीण उत्थान के सुस्वप्न को साकार करने का स्वर गूंजता है। उनके सभी प्रयास जीवन व समाज को अधिक सुन्दर, स्वस्थ तथा समुन्नत करने के लिये ही रहे हैं। वे विभागाध्यक्ष रहे हों या कुलपति, देश में हों या विदेश में, घर में हों या किसी बन्धु-बान्धव के यहाँ, वे सर्वत्र संस्कृतमय ही हैं। उसका अनुराग उनकी रग-रग में बसा-रचा हुआ है।

डॉ. सत्यव्रत देश की बौद्धिक चेतना के सशक्त प्रहरी हैं। राष्ट्रीय मर्यादा भारतीय संस्कृति तथा सांस्कृतिक सजगता के वे दीपस्तम्भ हैं। सामाजिक चेतना तथा निष्ठा-मर्यादा उनकी रग-रग में वास करती है। सरलता की प्रतिमूर्ति डॉ. सत्यव्रत का संस्कृत व संस्कृति के प्रति स्वाभाविक स्नेह उनके विशिष्ट संस्कारों को व्यक्त करता है। उनके आहार, व्यवहार तथा आचरण में कोई दिखावा नहीं, कोई प्रदर्शन नहीं, जो भी है सब स्वाभाविक सहज व सरल है। आयु व ख्याति के इस दौर में भी उनके सौम्य व्यक्तित्व की मधुरिमा सतत उत्साह और कुछ न कुछ करते रहने की उमंग को बरकरार रखे हुए हैं।

आज की सिमटती जा रही दुनियां में, अपने आप में बोझिल होते जा रहे लोगों के बीच डॉ. सत्यव्रत सरीखे दुर्लभ व्यक्तित्व से व्यक्ति स्वयमेव खिंचा चला जाता है। उनके सान्निध्य में वातावरण स्वाभाविकता, अनौपचारिकता तथा व्यापकता की लहरियों से भर उठता है। भौतिकता के इस पूंजीवादी युग में भी उन्होंने अपने आप को तथा अपने वक्त को पैसे की परिधि में कभी नहीं देखा। जो कोई भी उनके सान्निध्य में आता है, अथवा प्रेम व आदरवश उनके पास जाता है, वे उसे सहर्ष समय देते हैं और अपने सहज सौम्य स्वभाववश मानों हथेलियों पर उठा लेते हैं। उनकी कृतियों में झांकता उनका जीवन-दर्शन यह प्रतिपादित करता है कि डॉ. सत्यव्रत का व्यक्तित्व एक खुली पुस्तक है जिसमें सरलता है, स्पष्टता है और हृदय को छू लेने वाली सहज स्वभाविकता है। विभिन्न शास्त्रों में पारंगत व दिग्गज विद्वान् होने पर भी उनके व्यवहार व व्यक्तित्व में बोझिलता नहीं है। गुण-सौन्दर्य उनके जीवन-दर्शन का आदर्श है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शालीनता उनके व्यक्तित्व की खुशबू है। सहजता उनके स्वभाव का अंग। विनम्रता उनकी पहचान और संस्कृत सम्बन्धी कुछ करने की उत्सुकता उनका अमूल्य गुण है।

सन्दर्भ सूचि

1. *पत्रकाव्यम्*, ईस्टर्न बुक लिंकर्स, दिल्ली, 1994, पद्य 2, पृ. 3.
2. वही, पद्य 8, पृ. 7
3. *श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्*, साहित्य भण्डार, मेरठ, 1984, सर्ग 2, पद्य 82, पृ. 44.
4. *पत्रकाव्यम्*, पद्य 2, पृ. 9
5. वही, पद्य 1, पृ. 24
6. वही, पद्य 8, पृ. 25
7. वही, पद्य 7, पृ. 14
8. वही, पद्य 2, पृ. 15
9. वही, पद्य 6, पृ. 55
10. वही, पद्य 87 पृ. 55
11. वही, पद्य 3, पृ. 209
12. वही, पद्य 3 पृ. 35
13. वही, पद्य 5, पृ. 6; पद्य 3, पृ. 29; पद्य 2, पृ. 110
14. वही, पद्य 10, पृ. 155
15. वही, पद्य 23, पृ. 211
16. वही, पद्य 2, पृ. 80
17. वही, पद्य 5, पृ. 154
18. वही, पद्य 9, पृ. 155
19. वही, पद्य 4, पृ. 95
20. वही, पद्य 2, पृ. 198
21. वही, पद्य 9, पृ. 27
22. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, मेहरचन्द लछमन दास, दिल्ली, 1960 (द्वितीय संस्करण) सर्ग 4
23. *पत्रकाव्यम्*, पद्य 13, पृ. 106
24. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, मूलामल सचदेव फाँउडेशन, अमरनाथ सचदेव फॉउडेशन, बैंकाक, थाइलैंड, 1990. सर्ग 5, पद्य 12, पृ. 27
25. *पत्रकाव्यम्*, पद्य 9, पृ. 249
26. वही, पद्य 7, पृ. 54
27. वही, पद्य 15, पृ. 108
28. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, सर्ग 12, पद्य 9, पृ. 151
29. *इन्दिरागान्धीचरितम्*, भारतीय विद्या प्रकाशन, दिल्ली, 1976, सर्ग 25, पद्य 61, पृ. 286
30. *श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्*, सर्ग 4, पद्य 66, पृ. 78
31. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, सर्ग 12, पद्य 20, पृ. 76

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

32. वही, सर्ग 25, पद्य 24, पृ. 215
33. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, सर्ग 6, पद्य 22, पृ. 81
34. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, सर्ग 11, पद्य 16, पृ. 71
35. वही, सर्ग 8, पद्य 27, पृ. 48
36. वही, सर्ग 12, पद्य 25, पृ. 77
37. वही, सर्ग 17, पद्य 61, पृ. 138
38. वही, सर्ग 17, पद्य 16, पृ. 131
39. वही, सर्ग 25, पद्य 21, पृ. 215
40. *इन्दिरागान्धीचरितम्*, सर्ग 18, पद्य 31, पृ. 186
41. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, सर्ग 4, पद्य 15, पृ. 54-55
42. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, सर्ग 12, पद्य 30, पृ. 78
43. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, सर्ग 7, पद्य 25, पृ. 92
44. *पत्रकाव्यम्*, पद्य 3, पृ. 17
45. वही, पद्य 8, पृ. 52
46. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, सर्ग 14, पद्य 14, पृ. 199
47. *पत्रकाव्यम्*, पद्य 2, पृ. 77
48. *इन्दिरागान्धीचरितम्*, सर्ग 12, पद्य 20, पृ. 119
49. वही, सर्ग 12, पद्य 16, पृ. 118
50. वही, सर्ग 19, पद्य 25, पृ. 197
51. *श्रीबोधिसत्त्वचरितम्*, सर्ग 12, पद्य 92, पृ. 170
52. वही, सर्ग 2, पद्य 66, पृ. 37
53. वही, सर्ग 2, पद्य 67, पृ. 37
54. वही, सर्ग 3, पद्य 80, पृ. 48
55. *पत्रकांव्यम्*, पद्य 19, पृ. 100
56. *इन्दिरागान्धीचरितम्*, सर्ग 25, पद्य 41, पृ. 281
57. वही, सर्ग 7 पद्य 26, पृ. 69
58. वही, सर्ग 5, पद्य 25, पृ. 49
59. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, सर्ग 1, पद्य 4, पृ. 1
60. *इन्दिरागान्धीचरितम्*, सर्ग 25, पद्य 56, पृ. 284

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रत शास्त्री से एक भेंटवार्ता

शशिप्रभा कुमार

15 अक्टूबर, 1993, नई दिल्ली। आज राजधानी में दिल्ली संस्कृत अकादमी द्वारा वरिष्ठ संस्कृत कवि एवं विद्वान् डॉ. सत्यव्रत शास्त्री को उनके नवीनतम महाकाव्य 'श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्' के लिए पण्डितराज जगन्नाथ मौलिक संस्कृत पद्य रचना पुरस्कार से सम्मानित किया गया। इससे पूर्व आपको अपनी संस्कृत-सेवाओं के लिए देश-विदेश में अनेक सम्मान मिल चुके हैं। अभी हाल ही में थाईलैण्ड के शिल्पाकर विश्वविद्यालय से आपको मानद डी.लिट् की उपाधि प्राप्त हुई है। डॉ. सत्यव्रत ने 1968 का साहित्य अकादमी पुरस्कार, 1974 का दिल्ली प्रशासन का साहित्य कला परिषद् द्वारा सम्मान, 1985 में कैथोलिक विश्वविद्यालय ल्यूवेन, बेल्जियम सम्मान-पदक, 1985 में ही पंजाब सरकार द्वारा प्रदत्त शिरोमणि संस्कृत साहित्यकार उपाधि, 1985 का राष्ट्रपति सम्मान, 1988 का उत्तरप्रदेश संस्कृत अकादमी का विशिष्ट संस्कृत साहित्य पुरस्कार, 1991 की नवम अन्तर्राष्ट्रीय गीता-गोष्ठी के अवसर पर प्रदत्त गीतारत्न उपाधि, तथा उसी वर्ष का दिल्ली संस्कृत अकादमी का संस्कृत-सेवा-सम्मान जैसे अनेक सम्मान अर्जित किये हैं। सन् 1955 में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय से पीएच.डी. की उपाधि प्राप्त कर इन्होंने दिल्ली विश्वविद्यालय में अध्यापन आरम्भ किया, जहाँ अपने 40 वर्ष के कार्यकाल में इन्होंने संस्कृत-विभाग तथा कला संकाय के अध्यक्ष जैसे महत्त्वपूर्ण पदों को सुशोभित किया। बाद में ये जगन्नाथ संस्कृत विश्वविद्यालय, पुरी, उड़ीसा के कुलपति भी बने। इन्हें चुलालौङ्कोर्न तथा शिल्पाकर विश्वविद्यालय थाईलैण्ड; ट्यूबिंगन विश्वविद्यालय, जर्मनी; कैथोलिक विश्वविद्यालय, ल्यूवेन, बेल्जियम तथा अल्बर्टा विश्वविद्यालय, एडमण्टन, कनाडा-इन तीन महाद्वीपों के पाँच विश्वविद्यालयों में अतिथि प्रोफेसर के रूप में कार्य करने का गौरव प्राप्त है। कारयित्री और भावयित्री प्रतिभाओं के धनी डॉ. सत्यव्रत शास्त्री के सर्जनात्मक लेखन में तीन महाकाव्य, तीन खण्डकाव्य, एक प्रबन्धकाव्य तथा एक प्रहसन हैं। आपने पाँच समीक्षा-ग्रन्थ भी लिखे हैं।

सौभाग्य से विगत सप्ताह ही मुझे उनसे भेंट एवं विस्तृत वार्त्तालाप करने का सुयोग प्राप्त हुआ। प्रस्तुत है उसी भेंटवार्त्ता के कुछ चुने हुए अंश–

प्रश्न–*डॉ. साहब, आपके कृतित्व के अनेक पक्ष हैं। हमें आप जैसे संस्कृत-स्तम्भों पर गर्व है। हम चाहेंगे कि आप अपनी सर्वाधिक प्रिय, जिसे आप विलक्षण समझते हों, रचना के विषय में कुछ बताईये।*

उत्तर–देखिये, 1990 में मेरा एक महाकाव्य *'श्रीरामकीर्तिकाव्यम्'* बैंकाक से प्रकाशित हुआ है। 25 सर्गों का यह महाकाव्य थाई रामकथा पर आधारित है तथा अंग्रेजी एवं थाई अनुवाद सहित प्रकाशित हुआ है। इस कृति पर मुझे भारतीय भाषा परिषद्, कलकत्ता का साहित्य पुरस्कार, तिलक महाराष्ट्र विद्यापीठ, पूना का इन्दिरा बहेरे स्वर्णपदक मिल चुके हैं तथा दिल्ली संस्कृत अकादमी का मौलिक रचना पुरस्कार घोषित हो चुका है। इसकी विलक्षणता का प्रमाण यही है कि बारह सौ पद्यों का यह काव्य सर्वथा स्वतः स्फूर्त्त, अनायास रचना है।

प्रश्न–*आपके पिताजी स्वर्गीय पं. चारुदेव शास्त्री जी 'अभिनव पाणिनि' कहे जाते हैं। अतः संस्कृत व्याकरण तो आपको विरासत में मिला, फिर काव्य की ओर आपकी रुचि कैसे जागृत हुई?*

उत्तर–पिताजी की बड़ी प्रिय उक्ति थी–'अष्टाध्यायी जगन्माताऽमरकोषो जगत्पिता' इसलिए उन्होंने बचपन में ही मुझे पूरी अष्टाध्यायी और अमरकोष याद करा दिये थे। पिताजी मुझे काव्य, नाटकादि से विमुख रखना चाहते थे किन्तु

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मेरी स्वाभाविक प्रवृत्ति काव्य की ओर थी। इसलिए काव्य के विषय में मेरी न तो कोई शिक्षा हुई और न ही अभ्यास-वह तो स्वयं से फूट निकला है।

प्रश्न-*तो यह सच ही कहा गया है कि-Poets are born, not made. आपकी पहली कविता जब प्रकाशित हुई तब आप मात्र बारह वर्ष के थे और आज, जबकि आपके तीन महाकाव्य, तीन खण्डकाव्य, एक प्रबन्धकाव्य और चार समीक्षाग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं, आप किसी नई विधा में भी लिख रहे हैं?*

उत्तर-जी हाँ, मेरा एक ग्रन्थ शीघ्र ही प्रकाश्य है और वह संस्कृत में सर्वथा नई विधा होगी *पत्रकाव्यम्*। जब मैं जर्मनी, ल्यूवेन और थाईलैण्ड में था तो मैं अपने भारतीय मित्रों को संस्कृत में पद्यमय पत्र लिखा करता था, उन्हीं पद्यात्मक पत्रों का संकलन इस काव्य में प्रकाशित हो रहा है। इससे पूर्व मैंने विदेश-यात्रा पर आधारित दो संस्मरण भी काव्यरूप में प्रकाशित किये हैं-*शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति* जो मेरी जर्मन यात्रा के समय लिखा गया खण्डकाव्य है तथा अंग्रेजी व जर्मन अनुवादों के साथ प्रकाशित हुआ तथा दूसरा है *थाइदेशविलासम्* जो थाईलैण्ड के विषय में संस्कृत में लिखित पहला ग्रन्थ है-यह अंग्रेजी एवं थाई अनुवादों के साथ प्रकाशित हुआ है और इसका थाई अनुवाद स्वयं थाईलैण्ड की महाराजकुमारी ने किया है। मुझे यह कहते हुए प्रसन्नता है कि थाईलैण्ड की महाराजकुमारी संस्कृत की अनुरागिणी हैं और मुझे उन्हें संस्कृत पढ़ाने का सौभाग्य मिला है।

प्रश्न-*आपने विदेशों में भी संस्कृत अध्यापन किया है एवं भारत में भी। तो विदेशी शिक्षण-पद्धति और भारतीय शिक्षण-पद्धति में संस्कृत की दृष्टि से आपने क्या अन्तर पाया?*

उत्तर-सबसे बड़ा अन्तर तो छात्रों की दृष्टि से है। और वह यह है कि वे लोग बड़ी रुचि और लगन से संस्कृत पढ़ते हैं, जबकि हमारे यहाँ अधिकांश लोग मजबूरी में, बेमन से इस विषय को चुनते हैं। इसका सबसे बड़ा उदाहरण थाईलैण्ड की महाराजकुमारी हैं जो लगातार दो घण्टे की कक्षा के बाद भी ऊबती नहीं थीं, अपितु पाठ्यक्रमेतर विषयों पर संस्कृत के सम्बन्ध में चर्चा करती थीं। *बेल्जियम* में मेरे पास हैदी पावैल नामक एक छात्रा 'अभिज्ञानशकुन्तल' पढ़ने आती थी। वह प्रत्येक श्लोक के बाद उसकी अभिनेयता सीखना चाहती थी। बाद में मुझे पता चला कि वह बेल्जियम की शिखरस्थ बैले नर्तकी थी। इसी प्रकार *जर्मनी* में एक छात्र ने मुझसे व्याकरण के विषय में ऐसा प्रश्न पूछा, जो आज तक भारत में कभी किसी अध्यापक ने भी नहीं पूछा।

दूसरी ओर, वहाँ अध्यापकों को पूर्ण स्वतन्त्रता होती है। वे लोग स्वयं पाठ्यक्रम निर्धारित करते हैं, पुस्तकों का चयन करते हैं, सामग्री तैयार करते हैं और स्वयं ही परीक्षा लेते हैं। इसलिए अध्यापक भी पूरी निष्ठा और ईमानदारी से पढ़ाते हैं। इसका एक बड़ा ही सुखद संस्मरण है। जब मैं टयूबिंगन में था तो विश्व प्रसिद्ध योरुपीय संस्कृत विद्वान् पॉल थीमे के साथ मिल कर मैंने *कुमारसम्भवम्* पढ़ा और हम दोनों ने मिलकर एक साथ कक्षा में 'समास' पढ़ाये। उसपर विचित्र बात यह है कि कक्षा में एक विषय पर हम दोनों में मतभेद भी था, जिसे अगले दिन आकर हमने फिर छात्रों के साथ ही स्पष्ट किया।

प्रश्न-*तो वहाँ भी लोग संस्कृत भाषा एवं व्याकरण के प्रति इतने जागरूक हैं-संस्कृत की बोलचाल के विषय में वहाँ क्या स्थिति हैं?*

उत्तर-जब मैं जर्मनी में था तो मैंने एक प्रयोग प्रारम्भ किया था-विश्वविद्यालय की समय-सारणी के अतिरिक्त सप्ताह में दो बार हम लोग संस्कृत बोलने व लिखने का कार्यक्रम रखते थे और किसी भी सामयिक विषय को लेकर संस्कृत में विचार-विमर्श करते थे। इससे अनेक अध्यापकों तथा छात्रों को संस्कृत में बोलचाल करने का अच्छा अभ्यास हो गया था। इसका सबसे अच्छा उदाहरण प्रो. पायर हैं जो धाराप्रवाह संस्कृत बोलते हैं। दूरभाष पर भी मेरी उनसे बातचीत संस्कृत में ही होती है। जब उनके घर पर मेरा सौप्रस्थानिक हुआ तो मैंने वहाँ के छात्रों से संस्कृत में पत्र लिखने की प्रतिज्ञा गुरुदक्षिणा में ली, जिसे वे निष्ठापूर्वक निभा रहे हैं। इसी प्रकार वैन्कुअर में कोलम्बिया विश्वविद्यालय में

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मेरा भाषण समाप्त होने पर एक कनाडा का नवयुवक मेरे पास आया और बीस मिनट तक मुझसे संस्कृत में बातचीत करता रहा। ठीक इसके विपरीत भारत में एक नियुक्ति के अवसर पर साक्षात्कार में संस्कृत में प्रश्न पूछे गये तो बहुत कम लोग उत्तर दे सके।

प्रश्न-*इसका अर्थ यह हुआ कि भारत में लोग संस्कृत के प्रचार-प्रसार के प्रति उतने उत्साही नहीं जितने कि विदेशों में। आज के संस्कृतज्ञों, साहित्यकारों और अध्येताओं के लिए आप कुछ सुझाव या सन्देश देना चाहेंगे।*

उत्तर-सबसे पहले तो संस्कृत में मौलिक लेखन को प्रोत्साहन मिलना चाहिए, इसके लिए नई विधाओं में लेखन आरम्भ होना चाहिए, जैसे-पत्रकाव्य, आत्मकथा आदि। संस्कृत वाङ्मय के बारे में समाचार पत्रों, पत्रिकाओं, दूरदर्शन आदि के द्वारा जानकारी दी जानी चाहिए, भले ही वह हिन्दी के माध्यम से हो या अंग्रेजी के माध्यम से, कुछ व्याख्यानमालायें आयोजित की जानी चाहिए। इसमें हमें केवल प्राचीन वाङ्मय तक ही अपने को सीमित न रख, अर्वाचीन वाङ्मय को भी लेना चाहिए। आज कितने लोगों को पता होगा कि बीसवीं शताब्दी में भी संस्कृत में तीन सौ से अधिक नाटक लिखे जा चुके हैं। तो अधुनातन संस्कृत साहित्य के बारे में एक जागरूकता पैदा की जानी चाहिए-यह बहुत जरूरी है। इस विषय में एक संस्कृत पत्रिका दिल्ली से ही निकलती है-'अर्वाचीन संस्कृतम्' जो बड़ा ठोस कार्य कर रही है। इसी तरह और भी अनेक पत्र-पत्रिकायें संस्कृत में निकल रही हैं, लेकिन उनके विषय में लोगों को जानकारी नहीं है। इसलिए लोग समझते हैं कि संस्कृत एक मृत भाषा है।

प्रश्न-*आपने ठीक कहा, आज भारत में संस्कृत की उपादेयता पर ही प्रश्नचिह्न लगाये जा रहे हैं, जबकि आप जैसे अनेक साहित्यकार संस्कृत साहित्य की श्रीवृद्धि में संलग्न है, अध्ययन-अध्यापन की सुदीर्घ परम्परा भी प्रवहमान है। तो ऐसी स्थिति में आप संस्कृत की वर्तमान स्थिति और संस्कृतज्ञों की वर्तमान पीढ़ी से आश्वस्त हैं या निराश?*

उत्तर-मैं स्वभाव से ही आशावादी हूँ, इसलिए निराश होने का तो कोई कारण नहीं। भारतभूमि रत्नप्रसू है, इसने पहले भी कई रत्नों को जन्म दिया है और भविष्य में भी इसकी कोख से अनेकानेक नये रत्न जन्म लेते रहेंगे। जीवन में उतार-चढ़ाव तो आते ही रहते हैं, उनसे निराश होने की बजाय कुछ अधिक उत्साह से अपने-अपने कर्त्तव्यों में जुटे रहना ही संस्कृत एवं भारतीय संस्कृति की परम्परा है। अतः संस्कृत का भविष्य उज्ज्वल है और मैं उसके प्रति आश्वस्त हूँ।

इन वाक्यों के साथ हमारी यह सार्थक भेंटवार्ता सम्पन्न हुई और डॉ. सत्यव्रत शास्त्री को बधाई एवं धन्यवाद देकर हमनें उनसे विदा ली। आशा है, इस वार्त्तालाप से संस्कृत प्रेमियों और संस्कृतज्ञों को अवश्य ही कुछ प्रेरक क्षण प्राप्त होंगे।

❑ ❑ ❑

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

साक्षात्कारः*

मिथिलेशकुमारी मिश्रा

(डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागाः, अत्रभवन्तः संस्कृतजगति लब्धप्रतिष्ठा, नानाग्रन्थानां रचयितारो नाना देशान् गमिकर्मीकृतवन्तस्तत्राध्यापनादिकं च प्रवर्तितवन्तः। अत्रभवतां विषये कुतूहलमस्माकं किञ्चिदधिकं ज्ञातुम्। तच्छमयितुं कांश्चित्प्रश्नांस्तत्रभवतां पुरतः प्रस्तौमि। प्रार्थये तत्समाधानेनानुगृह्णीयुर्नोऽत्रभवन्त इति)

प्र. भवतां जन्मस्थानं कुत्र?

उ. लवपुरे, लाहौर इत्याख्ये, सम्प्रति पाकिस्थानान्तर्गते पश्चिमपञ्चनदप्रदेशे।

प्र. किं भवन्तः पश्चिमपञ्चनदीयाः?

उ. नहि! अस्मद्वंश्याः पूर्वपञ्चनदीया एव। पितृचरणा लवपुरे संस्कृतप्राध्यापका आसन्।

प्र. भवतामध्ययनं कुत्र प्रवृत्तम्?

उ. प्रारम्भिकमध्ययनं तु लवपुर एव। प्रथमं संस्कृतमेव मयाऽधीतम्। पितृचरणाः श्री चारुदेवशास्त्रिणो मे प्रथमगुरवः। विद्यालये स्कूलाख्ये चतुर्थकक्षां यावदेव ममाध्ययनं प्रवृत्तम्। तदनन्तरं गृह एव पितृचरणैः संस्कृतमहं पाठितः। नाना वर्षाण्यासीदयमेव क्रमः। तस्मिन्नेव क्रमे पञ्चनदविश्वविद्यालयात् प्रथमासमकक्षा प्राज्ञपरीक्षा मयोत्तीर्णा गवर्नमेण्ट संस्कृत कॉलेज वाराणसी इत्यतश्च व्याकरणमध्यमा। मध्यमाया अयं लाभो यदहं पञ्चनदविश्वविद्यालयतो ग. सं. का. वाराणसीतश्च शास्त्रिपरीक्षामुत्तर्तुं क्षमोऽभूवम्। एवमेव मया कृतम्। मध्यमामुत्तीर्य पञ्चनदविश्व-विद्यालयीयशास्त्रिपरीक्षार्थं लवपुरस्थे प्राच्यमहाविद्यालये (ओरियण्टल् कालेज) इत्यत्र मया प्रवेशो लब्धः। तत्रत्याः प्रधानपण्डितास्तदानीमासन् ममोपनयनगुरवो महामहोपाध्याया माधवशास्त्रिभण्डारिणः। तेभ्यो महाभाष्यपस्पशाह्निकं मयाऽधीतम्। पण्डितजगदीशभट्टमहाभागेभ्यः सिद्धान्त-कौमुदी, पण्डितरामचन्द्रकुशलेभ्यश्च साहित्यग्रन्थाः। चतुर्दशवर्षवयसा मया शास्त्रिपरीक्षोत्तीर्णा। तदा पितृचरणानां मनसि समुदितो विचारो यदाङ्गलभाषाऽपि मयाऽध्येतव्येति। तल्लक्ष्येणैवाहं डी.ए.वी. हाई स्कूल इत्यत्र नवमकक्षायां प्रवेशं लब्धिभतः। तदानीमाङ्गलभाषाया अक्षरज्ञानमपि मम नासीत्। तदानीन्तनमस्ति ममैकं संस्मरणम्। तदत्रोपस्थापयितुमिच्छामि।

प्र. शोभनम्। तज्ज्ञातुं कुतुकिनो वयम्।

उ. 1945 वर्षस्याक्तूबरमासेऽहं स्कूलं प्रविष्टः। लवपुरस्थो डी.ए.वी. स्कूलः पञ्चनदीयेषु स्कूलेषु आसीत् ख्याततमः। तत्र प्रतिकक्षं नैके वर्गा आसन् ए,बी,सी,डी इतिप्रख्याः। अधिकाङ्कभाजो 'बी' वर्गे ततोऽपि च न्यूनतराङ्कभाजः 'सी'वर्गेऽध्यगीषत। सिताम्बरे मासि स्कूलीयपरीक्षाऽवर्तत तत्परिणामानुसारेण यदि 'ए' वर्गीयैर्न्यूनाङ्काः प्राप्तास्तर्हि ते वर्गान्तरं प्रावेश्यन्त, वर्गान्तरीयैर्यद्यधिका अङ्काः प्राप्तास्तदा ते तदनुसारेणोच्चवर्गं प्रावेश्यन्त। एवं स्थिते अक्टूबरमासि प्रत्येकं वर्गेऽभूवन् केचनच्छात्रा अदृष्टचरास्तत्तद्वर्गीयैः प्राध्यापकैः। अहमपि तेष्वदृष्टचरेष्वेको नूतनप्रवेशित्वेन।

इतिहासकक्षायां प्रारब्धायां प्राध्यापकेन श्रीजगन्नाथग्रोवरेणाङ्गलभाषया पृष्टं कस्माद्वर्गात् त्वमिति। आङ्गलभाषागन्धिज्ञानवता मया प्रत्युक्तं नहि कस्मादपि वर्गाद् गृहाद् (आगतः) अहमिति। मदीयं स्खलितबहुलं प्रयत्नोच्चारितमाङ्गलवचोविन्यासं

* साक्षात्कारोऽयं पाटलिपुत्रात् प्रकाश्यमानायां संस्कृतसञ्जीवनपत्रिकायां पूर्वं प्रकाशितः। तत एवोद्धृत्यायमत्र प्रकाश्यते।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रुत्वा सर्वाऽपि कक्षा साट्टहासं प्रहसिता। प्रलम्बमानशिखः शास्त्रीतिपदवीधृगहं तथोपहसितस्सतीथ्यैर्यद्धिया स्वाङ्गानि प्राविशमिव। मन्युश्चाविशन्मे स्वजनकं प्रति येनाङ्गलभाषामनध्यापयता संस्कृतमेव च केवलं शिक्षयताऽहं तादृशीं दशामापादितः। तदा सङ्कल्पः प्रादुरभून्मे मनसि शिक्षिष्येऽहमाङ्गलभाषां प्रावीण्यं चाप्स्ये तत्र तादृशं यद् दृष्ट्वाऽऽङ्गलभाषाकोविदा अपि विस्मयं यास्यन्ति। तत्सङ्कल्पानुसारेणैव मया मैट्रिक्युलेशनपरीक्षामाध्यमरूपेणाऽङ्गल-भाषैव स्वीकृता।

1947 वर्षे देशविभाजनानन्तरं पितृचरणैः अम्बालानगर्यामावासः कल्पितो मम ज्येष्ठतातकनिष्ठतातयोस्तत्र सत्त्वात्। अम्बालात एव मया इण्टरमीडियेट-बी.ए. परीक्षे उत्तीर्णे। एम.ए. परीक्षा जालन्धरनगरादुत्तीर्णा। पी-एच.डी. उपाधिर्मया काशीहिन्दूविश्वविद्यालयाद् भर्तृहरिमतानुसारिणी दिक्कालमीमांसेति विषयमवलम्ब्य प्राप्तः। नव्यपद्धतिशिक्षासमकालमेव मम प्राचीनपद्धतिशिक्षाऽपि प्रासरत्। एवम् एम.ए. परीक्षाऽपि मयोत्तीर्णा, व्याकरणाचार्य-परीक्षाऽपि।

प्र. *भवद्भिर्विदेशेषु नाना वर्षाण्यध्यापनकार्यं कृतम्। सन्ति तत्रत्या भवतां केचनाविस्मरणीया अनुभवाः?*

उ. मया वैदेशिकेषु षट्सु विश्वविद्यालयेष्वध्यापितम्। वर्षद्वयं (1977-79) थाइदेशीये चुलालौङ्कौर्नविश्वविद्यालये वर्षमेकं (1972) शर्मण्यदेशीये ट्युबिंगन विश्वविद्यालये, वर्षमेकं (1975) बेल्जियमदेशस्थल्यूवननगरीये कैथोलिकविश्वविद्यालये, मासत्रयं कनाडादेशीयैडमण्टननगरस्थ एल्बर्टा विश्वविद्यालये, सपादवर्षद्वयं (1988-91) पुनः थाइदेशीये बैङ्काकनगरस्थे शिल्पाकरविश्वविद्यालयेऽहमध्यापितवान्। चुलालौङ्कोर्नविश्वविद्यालये यदाऽहं कार्यरतस्तदा स्नातकोत्तर (एम. ए.) कक्षायामासीन्मदीय एकश्छात्रः। एकस्मिन् दिने तेन स्वकीयमितिवृत्तमित्थं मयि श्रावितम्। अहमस्मि बैङ्काकनगरस्थस्य प्रमुखस्य व्यापारिणः पुत्रः। मदेकपुत्रा एव मम पितृपादाः। यदा मया बी.ए. परीक्षोत्तीर्णा तदा पितृपादानहमुपागामवोचं च एम्.ए. कक्षायामहं प्रवेशं वाञ्छामि। तदर्थं च संस्कृतविषयो ममाभीप्सितः। तच्छ्रुत्वा पितृचरणैरुक्तं मदीयो महान् व्यवसायसम्भारः। मदेकपुत्रत्वेन सर्वं त्वयैवावेक्षितव्यम्। एम्. ए. अध्ययनेन न कोऽप्यर्थः। व्यवसायात्मिकामेव बुद्धिं कुरु। यदि प्रबलस्ते विशेषाध्ययन आग्रहस्तर्हि तस्मिन् विषये वाणिज्यशास्त्रादिके (कामर्स) विशिष्टां योग्यतां सम्पादय येन व्यापारविषये लाभो भवेत्। छात्रेणोक्तं संस्कृतमेवाधिजिगांस इति। चिरं विवादः पितृपुत्रयो प्रवृत्तः। रुचिविवादस्तथातिभूमिं गतो यथा निर्बन्धसञ्जातरोषैः पितृपादैरुक्तं यद्येवं त्वमाग्रहग्रहिलोऽसि तर्हि त्वां सम्पत्तेरुत्तराधिकारात्पृथक् करिष्यामि। छात्रेणोक्तं भवतु तथैव। शासनादहं छात्रवृत्तिं प्राप्स्यामि विश्वविद्यालयाद्वा, न भवत्साहाय्यापेक्षा मम, परं पठिष्यामि तु संस्कृतमेव। एतच्छ्रुत्वाऽहमचिचिन्तमहो! अस्य संस्कृतं प्रत्यादरः। अस्मद्देशेऽपि विरला एव संस्कृतं प्रत्येवं बद्धनिष्ठाः स्युः। कदाचित्पूर्वजन्मसंस्कार एवात्र कारणम्।

चुलालौङ्कौर्नविश्वविद्यालय एव थाइदेशमहाराजकुमारी सिरिन्थौर्ननामधेयाऽपि संस्कृतमध्यैष्ट। विभवगुरुभिर्नानाविधराज-कृत्यैः प्रतिक्षणमाकुला मध्ये मध्ये कक्षायामभवदनुपस्थिताऽपि। तत्साहाय्याय प्रतिदिनं राजप्रासादादेकोऽधिकृतः कक्षायां यदप्यहमध्यापिपं तत्सर्वं ध्वनिमुद्रितम् (रिकार्ड) अकरोत्। तथापि साक्षाच्छ्रवणे ध्वनिमुद्रणश्रवणे च भवत्येवान्तरम्। ध्वनिमुद्रितेऽपि पाठे विषयः कदाचित्स्पष्टो न भवेदेव। परीक्षादिने महाराजकुमार्यष्टवादने प्रातर्विश्व-विद्यालये मामुपासीदद्धोरात्रयं च-एकादशवादने परीक्षा प्रारभते स्म-स्वकीयाः पाठ्यविषयसम्बन्धिनीर्नाना जिज्ञासाः समुपस्थापितवती या मया विशदं समाहिताः। होरात्रयं यावत् प्रश्नोत्तरे आवयोर्निरन्तरं प्रवृत्ते। घुणाक्षरन्यायेन परीक्षापत्रे केचन प्रश्ना आसन् ये मया तस्मिन् होरात्रय एवासन् व्याख्याताः। महाराजकुमार्या ते प्रश्ना उत्तरसञ्चिकायां समाहिताः। उत्तरसञ्चिका तु मयैव परीक्षणीयाऽऽसीत्। परीक्षमाणेन मयेदमनुभूतं यद्यैः शब्दैर्मया महाराजकुमार्या जिज्ञासा आसन् समाहितास्त एव शब्दा अधिकांशतस्तयाऽपि प्रयुक्ताः। एतादृशी धारणाशक्तिर्मे महान्तं विस्मयमजनयत्। होरात्रयं निरन्तरं प्रवृत्ते विविधविषयके वाग्व्यवहारे सामान्यतो बुद्धौ सर्वमपि पर्याकुलीभवेत्। परं महाराजकुमार्या मदीया एव शब्दा बुद्धौ स्थापिता यथातथं च पत्रमारोपिताः। तत्तस्या अनितरसाधारणं सर्वथा च विस्मापकं बुद्धिवैलक्षण्यमाविष्करोति।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

बैल्जिमदेशीये ल्यूवननगरस्थे कैथोलिकविश्वविद्यालयेऽभिज्ञानशाकुन्तलमहमध्यजीगपम्। तत्र मया नवीनः कश्चन पन्था आस्थितः। अभिनयसहकारेणाहं तत्राध्यापिपम्। 'चटुलोत्फुल्लदुर्निवारया गत्या' इति पाठ्यांशमध्यापयता मया स्वयं तादृशी गतिः समाश्रिता छात्राणां सम्यगवबोधाय। तत्र मम कक्षायामेका छात्राऽतीव मनोयोगेन मदभिनयमवालोकयत्। तस्या अनितरसाधारणाऽभिरुचिर्मे कौतूहलमजनयत्। पश्चान्मया ज्ञातं यत्सा बैल्जियमदेशस्य सुप्रसिद्धा नृत्याङ्गना (बैले डान्सर) आसीत्। अत एवासीत् तस्या नाट्यप्रयोग एवंविधोऽभिनिवेशः। एवंविधा मे विदेशाध्यापनकालेऽनेकेऽनुभवाः। तेषु त्रय एवात्र मयोट्टङ्किताः स्थालीपुलाकन्यायमाश्रित्य।

प्र. भवद्भिर्नाना काव्यानि रचितानि तेषु किं काव्यं भवतां प्रियतमम्?

उ. सर्वेऽपि ग्रन्था ग्रन्थकर्त्तुः कृते पितृकृते पुत्रा इव समानरूपेण प्रिया भवन्ति। तथाऽपि तारतम्यं यद्या- श्रयणीयमेव तर्हि श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यं मे प्रियतमम्। पञ्चविंशतिसर्गात्मकेऽस्मिन् महाकाव्ये नैकं पदं वाऽक्षरं वाऽपि प्रणयनकाले मया परिवर्तितम्। शतशः पद्यानि स्वत एवोद्भूतानि। श्रीरामस्यायं प्रसाद एव।

प्र. अर्वाचीनसंस्कृतवाङ्मये किं विशिष्टं स्वकीयमवदानं पश्यन्ति भवन्तः?

उ. तत्र स्वोपज्ञाः केचन प्रयोगा मया विहिताः। नूतनविधानां तत्र प्रवर्तनं कृतम्। तासु पत्रकाव्यं विशेषोल्लेखमर्हति। चतुर्वित्युत्तरशततमपद्यमयसंस्कृतपत्राणां मदीयानामत्र सङ्ग्रहः। सोऽयं संस्कृतवाङ्मय इदम्प्रथम एवेति तर्कयामि। किञ्च स्वदेशयात्रासंस्मरणरूपाः कतिपयकृतयः सन्ति सुरभारतीनिबद्धाः परं विदेशयात्रासंस्मरणरूपाणां कृतीनां त्वभाव एव। सोऽयमभावो मयाऽपाकृतः। शर्मण्यदेशः (जर्मनी देशः) सुतरां विभाति थाइदेशविलासमिति मे खण्डकाव्ये जर्मनीदेशथाइदेशयात्रयोर्विवरणं प्रस्तुतः। वैदेशिकानां दान्ते-मोन्ताले-शान्दोरवरेशप्रभृतीनां मूर्धन्यानां कविवराणां काश्चन कृतयोऽपि मया संस्कृतेनानूदिताः।

प्र. अद्यत्वे संस्कृतस्य या स्थितिस्तद्विषये भवतां किं मतम्?

उ. स्थितिस्तु नातिसमीचीना। भाषामिमां प्रति न सामान्यजनानां विशिष्टाभिरुचिः। अर्थप्रधानेऽस्मिन् युगेऽर्थकरीं विद्यामेवोपास्ते जनः। संस्कृतच्छात्राणां संख्यायाः ह्रास एव सर्वत्र परिलक्ष्यते। सोऽयं सुतरामरुन्तुदः।

प्र. तत्र क उपायः?

उ. उपायस्तु सामान्यजनेषु संस्कृतवाङ्मयमहत्त्वबोधनमेव। शासनेनात्र बहु कर्तुं शक्यते संस्कृतप्रचारार्थं, केषुचन राज्येषु शासनं तदर्थं सक्रियम्। अपरेषु त्वेतदुदासीनमेव। केषुचिद्राज्येषु संस्कृताध्यापकाः कालेन वेतनमपि न लभन्ते। एवं स्थिते कथं ते सोत्साहं संस्कृताध्यापने प्रवृत्तिमन्तः स्युः। तेषां दुर्दशां साक्षात्कुर्वाणास्तेषां छात्राः कथं वा संस्कृतं सर्वात्मना सेवेरन्कालान्तरे स्वस्य संस्कृताध्यपकपदोपलब्धौ तादृशीं दुर्दशां सम्भावयन्तः।

प्र. केन्द्रशासनेन 1999-2000 मितं वर्षं संस्कृतवर्षमित्युद्घोषितम् कोटिपरिमितं धनं च संस्कृतप्रचारार्थं स्वीकृतम्।

उ. तत्तु शोभनमेव। परं तेन न कोऽपि सार्थको लाभः। चर्चागोष्ठ्यो विद्वद्व्याख्यानानि सम्भाषणशिबिराणि संस्कृतवर्षे समायोज्येरन्निति केन्द्रियशासनेन गृहीतो निर्णयः। तत्सर्वं साधु। परं चर्चागोष्ठीषु तत्तद्विद्यालयेन विश्वविद्यालयेन च समायोज्यमानासु विदुषां व्याख्यानेषु च के नाम उपस्थिता भवन्ति? संस्कृतज्ञा एव। संस्कृतज्ञा एव संस्कृतज्ञान् संस्कृतमहत्त्वं बोधयन्ति? संस्कृतज्ञा एव वक्तारः, संस्कृतज्ञा एव च श्रोतारः। किं तेन सिध्यति? प्रतिवर्षं समायोज्यते संस्कृतदिवसोत्सवो यत्र तत्र। तत्राप्येवंविधैव स्थितिः। संस्कृतेन सुतरामपरिचिता जना न यावत्तन्महत्त्वं बोध्यन्ते न तावद् संस्कृतस्य यथार्थतः प्रचारः सम्भवी। अत्रास्माकं संस्कृतज्ञानामपि किञ्चिद्विशिष्टं दायित्वम्। अस्माभिः प्रातः सायं वा निःशुक्लं केवलं संस्कृतस्य प्रचार इति कृत्वाऽसंस्कृतज्ञाः जनाः बाला वा युवानो वा वृद्धा वा संस्कृतमध्याप्याः। विद्याशालेभ्यो वेतनमस्माभिर्लभ्यत एव। तद्विनिमयेन यदि वयं संस्कृतमध्यापयामः तार्हि हिं विशिष्टं कुर्मः? यदि संस्कृतस्य प्रचार इति श्रद्धया वयं तदर्थं प्रवर्तामहे तर्हि भवेदस्माकं वास्तविकी संस्कृतसेवा।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्र. *भवन्तः संस्कृतस्य कीदृशं भविष्यं पश्यन्ति?*

उ. आशा बलवतीति न तद्विषयेऽहं सर्वथा मन्दोत्साहः।

प्र. भवन्तोऽद्यत्वे नूतनं कमपि ग्रन्थं रचयन्ति वा?

उ. न तु ग्रन्थं ग्रन्थानिति वक्तव्यम्। नानाग्रन्थरचनेऽहं युगपदेव व्याप्रिये। सप्ततिवर्षदेशीयोऽपि शरीरेण कृशोऽपि न क्षणमपि क्षणं कलयामि। सन्ति मेऽनेके ग्रन्था अपूर्णाः। ते कालेन पूर्णतां यान्त्वित्यय्यमेव मम मनोरथः। तमिमं मनोरथं भगवान् भूतभावनः पूरयेदिति तच्चरणयोः प्रार्थना। संस्कृतविदुषामप्येतदर्थं शुभाशंसाः कामये।

(शुभाशंसास्तु भवत्कृते सदैव। भवन्तः संस्कृतजगतः स्तम्भभूताः। दीर्घमायुरारोग्यं चात्रभवन्तो लभन्तामित्यस्माकं सर्वेषामपि प्रार्थना।)

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रो० सत्यव्रत शास्त्री जी से साक्षात्कार*

आनन्द कुमार श्रीवास्तव

प्रो. सत्यव्रत शास्त्री संस्कृत जगत् का एक सुपरिचित अभिधान, जिनमें कवित्व और आचार्यत्व मानों प्रतिस्पर्धा करते हुए से विद्यमान हैं। कुलक्रमागत पदशास्त्र का संस्कार एवं शक्ति, निपुणता व अभ्यास की त्रिवेणी से अभिषिक्त कविधर्म तथा सामाजिक संवेदना से आप्लावित सहृदयत्व–कुल मिलाकर एक सम्पूर्ण व्यक्तित्व के धनी प्रो. सत्यव्रत शास्त्री जी से मिलने जब मैं उनके आवास पर प्रो. सुषमा कुलश्रेष्ठ के साहाय्य से पूर्व निर्धारित समय दोपहर में पहुँचा तो वे अपनी एक प्रौढ शिष्या एवं प्राध्यापिका की व्याकरण विषयक शोध परियोजना को अन्तिम रूप देने में संलग्न थे। संक्षिप्त परिचय एवं औपचारिकताओं के अनन्तर मैं आसन ग्रहण करता हूँ। प्रो. सत्यव्रत जी बड़ी ही शिष्टता के साथ कहते हैं–आप थोड़ी देर बैठें, मैं इस प्रकरण को शीघ्र समाप्त कर आपसे बातें करता हूँ। मैं ध्यानपूर्वक गुरु-शिष्या के व्याकरण विषयक विचार-विनिमय को सुनने की चेष्टा करता हूँ। धवल परिधान, सौम्य व्यक्तित्व और स्फुट वैखरी–सहज ही अपनी ओर आकर्षित करती हैं। शिष्या की गंभीर शंकाओं का निराकरण कर, उसे विदा कर वे मेरी ओर अभिमुख होते हैं और वार्त्तालाप प्रारम्भ करने के पूर्व अपना पुस्तकालय दिखाते हैं। करीने से विषयवार लगी हुई पुस्तकें, प्रत्येक आलमारी पर विषय का निर्देश एवं प्रकोष्ठ की स्वच्छता उनके सुसंस्कृत जीवन-शैली की ओर इङ्गित करती हैं। एक आलमारी में अप्रकाशित पाण्डुलिपियों का संग्रह–कुछ पूर्ण तो कुछ अपूर्ण, जो भावी योजनाओं की ओर संकेत करती हैं। पुस्तकालय के पश्चात् वे अपने प्रमाण-पत्रों एवं पारितोषिकों के कक्ष में ले जाते हैं। लगता है जैसे किसी छोटे-मोटे संग्रहालय में आ गया हूँ। संक्षेप में अपनी उपलब्धियों की चर्चा करते हैं, मैं कुरेद-कुरेद कर पूछता हूँ, पर वे आत्मश्लाघा से बचने का प्रयास करते हुए मितभाषी हो जाते हैं। भूतल की परिक्रमा कर हम लोग प्रथम तल पर पहुँचते हैं और बात-चीत का उपक्रम प्रारम्भ हो जाता है।

❐ *इसके पूर्व कि हम आपके व्यक्तित्व के संस्कृत पक्ष की चर्चा करें, आप अपनी पृष्ठभूमि से 'दृक्' के पाठकों को अवगत करायें।*

❖ मेरे पितृचरण श्री चारुदेव शास्त्री लाहौर (सम्प्रति पाकिस्तान में) निवासी थे। वे संस्कृत के उद्भट विद्वान् थे। संस्कृत व्याकरण में अपने योगदान के कारण वे 'अभिनव पाणिनि' अभिधान से प्रख्यात हुए। उन्हें राष्ट्रपति पुरस्कार से सम्मानित किया गया। मेरे लिये यह गौरव का विषय है कि भारत में दो एक ही ऐसे परिवार है जहां पिता एवं पुत्र दोनों को ही यह सम्मान प्राप्त हुआ। लाहौर में ही 29 सितम्बर, 1930 को मेरा जन्म हुआ।

❐ *एक संस्कृत निष्ठ परिवार में जन्म लेने के कारण आपका प्रारम्भिक जीवन कैसा रहा?*

❖ घर का वातावरण संस्कृतमय था। मैंने सम्पूर्ण परिवेश को आत्मसात् कर लिया। पिता जी विशुद्ध वैयाकरण थे। प्राचीन विचारधारा का होने के कारण उनका कहना था कि काव्य में शृंगार होता है। अतः ब्रह्मचारी को साहित्य से दूर रहना चाहिये। उन्होंने साहित्य-अध्ययन के लिए प्रेरित नहीं किया और बाल्यावस्था में ही अष्टाध्यायी एवं अमरकोष रटने के लिए कहा। यहीं से मेरी संस्कृत यात्रा प्रारम्भ हुई। प्रारम्भिक शिक्षा तो मैंने पितृचरण से ही ग्रहण की किन्तु उन्होंने मुझे विशेषज्ञ विद्वानों से अध्ययन के लिये प्रेरित किया। मैं काशी आ गया। पं. शुकदेव झा जी से मैंने व्याकरण शास्त्र का अध्ययन किया। उनसे सम्पूर्ण महाभाष्य पढ़ने का सौभाग्य मुझे प्राप्त

---

* यह साक्षात्कार इलाहाबाद की दृग् पत्रिका के अङ्क (जुलाई-दिसम्बर, 2000) में प्रकाशित हुआ था।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

हुआ। पं. ढुंढिराज शास्त्री जैसे नैयायिक से मुझे नव्य-न्याय की शिक्षा मिली और साहित्य शास्त्र मैंने पं. महादेव शास्त्री से पढ़ा। वेदान्त दर्शन के मेरे आचार्य थे उदासीन मठ के स्वामी सुरेश्वराचार्य जी।

❐ *आपने संस्कृत का पारम्परिक अध्ययन करने के साथ-साथ विश्वविद्यालयीय अध्ययन भी किया?*

❖ मैंने पञ्जाब विश्वविद्यालय से संस्कृत विषय में बी.ए. आनर्स कीर्तिमान अंकों से उत्तीर्ण किया तथा एम.ए. में प्रथम स्थान प्राप्त किया तथा विश्वविद्यालय पदक अर्जित किया। बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय से पी-एच.डी. उपाधि प्राप्त करने के बाद मैं दिल्ली विश्वविद्यालय आ गया।

137267

❐ *आप अनेक विश्वविद्यालयों से भिन्न-भिन्न रूप में जुड़े रहे। थोड़ा-सा उसके बारे में बतायें।*

❖ मैंने चालीस वर्षों तक दिल्ली विश्वविद्यालय में अध्यापन किया। इस अवधि में मैं विभागाध्यक्ष रहा और डीन फैकल्टी ऑफ आर्ट्स के दायित्व का भी निर्वाह किया। इसके अनन्तर मैं श्री जगन्नाथ संस्कृत विश्वविद्यालय पुरी, उड़ीसा में कुलपति बना। इसके अतिरिक्त मैं थाईलैण्ड, जर्मनी, बेल्जियम एवं कनाडा देशों के छः विश्वविद्यालयों में विज़िटिंग प्रोफेसर भी रहा।

इस अवधि में मैंने राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय स्तर की अनेक शोध संगोष्ठियों में भाग लिया और यूरोप, उत्तरी अमेरिका, दक्षिण-पूर्व एशिया आदि विभिन्न देशों में सैकड़ों व्याख्यान दिये।

❐ *आपके अध्यापन जीवन में तो अनेक घटनायें घटी होंगी, लेकिन कोई ऐसी घटना जिसकी टीस बहुत दिनों तक बनी रही हो।*

❖ विश्वविद्यालय में वैयाकरण के रूप में मेरी पहचान बन गयी और अनेक काव्य ग्रन्थों के प्रणयन के पश्चात् भी मुझे काव्य पढ़ाने का अवसर नहीं मिला। जब मैंने तत्कालीन संस्कृतविभागापक्ष प्रो. एन.एन. चौधरी से कहा कि मैं 'नैषधचरितम्' पढ़ाना चाहता हूँ तो उन्होंने कहा कि 'हू विल टीच योर व्याकरण?' मैंने कहा यह अतिरिक्त ग्रन्थ होगा, व्याकरण तो मैं पढ़ाऊँगा ही। किन्तु मुझे काव्य पढ़ाने का अवसर तब मिला जब प्रो. सी. बी. गुप्त अवकाश पर चले गये।

वस्तुतः काव्य-अध्यापन की एक भिन्न शैली होती है, एक भङ्गिमा होती है। अभिनयपूर्वक पढ़ाने पर छात्रों को अर्थावबोध सरलतया हो जाता है। (मध्य में 'अनङ्गरङ्गस्थलमन्तरङ्गम्' काव्यपाठ का प्रदर्शन करते हैं। वातावरण काव्यमय हो उठता है पर मैं काव्य श्रवण का लोभ संवरण करता हूँ और 'पताका' से 'आधिकारिक' कथा की ओर बढ़ता हूँ।)

❐ *इसका तात्पर्य यह हुआ कि आपका मुख्य अध्यापन विषय व्याकरण शास्त्र ही रहा।*

❖ हाँ, व्याकरण एवं भाषा विज्ञान ही मेरे प्रमुख विषय रहे। शब्द सिद्धि मेरा प्रिय विषय रहा। चूँकि मैंने काव्य का पर्याप्त अनुशीलन किया था, अतः व्याकरण को मैंने रोचक बनाया, छात्रों का व्याकरण विषयक भय दूर हो गया, छात्र व्याकरण में रुचि लेने लगे।

(बीच-बीच में कई बार फोन की घण्टी बजती है। कभी अंग्रेजी में तो कभी संस्कृत में बात करते हैं। अंग्रेजी बोलते हैं तो लगता है जैसे किसी अंग्रेजी साहित्यकार के पास बैठा हूँ और संस्कृत तो ललित एवं प्रवाहयुक्त नितान्त स्वाभाविक! संक्षिप्त बात कर फोन रख देते हैं, 'बाद में आपसे बात करूंगा, अभी प्रयाग से एक संस्कृतज्ञ आये हैं, उनसे वार्त्ता करनी है'।)

❐ *आपके पितृचरण वैयाकरण थे, इसलिये घर से काव्य रचना के लिये उत्साह नहीं मिला, विश्वविद्यालय में भी आप प्रमुख रूप से व्याकरण के ही व्याख्याता रहे, तब फिर काव्य-प्रणयन की प्रेरणा आपको कहाँ से प्राप्त हुई?*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

❖ बारह वर्ष की आयु में ही मेरी एक रचना *षड्ऋतुवर्णनम्* जयपुर से *संस्कृतरत्नाकरः* में 1942 में प्रकाशित हो गयी जिसके सम्पादक भट्ट मथुरा नाथ शास्त्री थे। बस, यही मेरे उत्साह का स्रोत बन गया और काव्यधारा बह निकली। कविता को प्रशंसा मिली और मेरे भीतर का प्रसुप्त कवि उद्बुद्ध हो गया। 1968 में प्राप्त 'साहित्य अकादमी पुरस्कार' में इस कविता का विशेष रूप से उल्लेख किया गया।

❐ *इसके बाद तो आपकी रचनाधर्मिता मुखरित ही होती चली गयी। काव्य और समीक्षा शास्त्र का यह सिलसिला आज भी जारी है। अब तक आपकी कुल कितनी रचनायें प्रकाशित हुई?*

❖ मैंने अब तक कुल 60 ग्रन्थों का प्राक्कथन लिखा, 70 ग्रन्थों की समीक्षा की और 120 शोध लेख लिखे। इसके अतिरिक्त मैंने 3 महाकाव्य, 3 खण्डकाव्य एवं एक पत्रकाव्य का प्रणयन किया। द *रामायणः ए लिंग्विस्टिक स्टडी* मेरा समीक्षापरक एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। मेरा *राम स्टोरी इन साउथ ईस्ट एशिया* पर एक बृहत् कार्य चल रहा है। प्रायः पूर्ण हो गया है। मैंने दो शोध-पत्रिकाओं का सम्पादक के रूप में शुभारम्भ किया–*इण्डोलॉजिकल स्टडीज़* एवं *श्रीजगन्नाथज्योतिः*।

❐ *आपकी दृष्टि में आपकी सर्वश्रेष्ठ काव्य रचना कौन-सी है?*

❖ मेरा काव्य-साहित्य के विषय में तो अन्य लोगों की टिप्पणी अधिक महत्वपूर्ण होगी। मैंने जितना भी लिखा 'स्वान्तः सुखाय' लिखा। फिर भी मैं *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्* को एक श्रेष्ठ कृति स्वीकार करता हूँ।

❐ *आप अपने भीतर किसे बलवान् पाते हैं-कवि अथवा समीक्षक को?*

❖ समीक्षक की तुलना में कवि बलवत्तर है। यद्यपि देश से बाहर मुझे लोग समीक्षक के रूप में अधिक जानते हैं।

❐ *कहा जाता है कि मनुष्य की प्रेरणा स्रोत प्रायः उसकी पत्नी होती है। आपके कवि-धर्म अथवा शास्त्र धर्म के निर्वाह में क्या वे भी सहकारिणी रही हैं?*

❖ मेरी पत्नी डॉ. उषा सत्यव्रत, कमला नेहरू महाविद्यालय, दिल्ली में संस्कृत प्राध्यापिका थीं। वे भी संस्कृत की अच्छी विदुषी हैं। मेरी उपलब्धि के मूल में उनका सद्भाव ही निहित है।

❐ *आइये, अर्वाचीन संस्कृत काव्य की प्रवृत्ति पर आपसे कुछ बात करना चाहता हूँ। आज बहुत लिखा जा रहा है, इतना कि जितना पहले नहीं लिखा गया। हिन्दी के रचनाकारों की भाँति संस्कृत के रचनाकारों की भी बाढ़-सी आ गयी है। इसे आप संस्कृत की उन्नति कहेंगे, विकास कहेंगे या फिर किस दृष्टि से देखते हैं आप इसे?*

❖ स्वतन्त्रता के बाद संस्कृत में बहुत लिखा जा रहा है पर सभी रचनाओं में स्थायित्व नहीं है। यदि हमारे पास कहने के लिये कुछ है तभी लिखना चाहिये। भाषा-सौष्ठव का भी ध्यान रखना चाहिये। यद्यपि मैं रचनाकारों को निराश नहीं करना चाहता पर मैं अपेक्षा करता हूँ कि वे परिमार्जन एवं परिष्कार करते रहें।

❐ *आपके अनुसार कविता कैसी होनी चाहिए?*

❖ कविता स्वाभाविक होनी चाहिए, हृदय की वाणी होनी चाहिये, अनायास कवि के मुख से निकली होनी चाहिये कि कवि को यह कहना पड़ जाय–**किमिदं व्याहृतं मया**। प्रत्येक भाषा का अपना स्वारस्य होता है, अपनी प्रकृति होती है। जो रचना उसके अनुरूप होती है, उसी की स्थायी वाङ्मय में परिगणना हो पाती है। हिन्दी में भी कामायनी, भारत-भारती का जो स्थान है, वह आज की कविता को नहीं मिल पा रहा है। आज का हिन्दी साहित्य पुस्तकालय की शोभा तो बढ़ायेगा पर उसमें स्थायित्व नहीं रहेगा।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

❐ *पर आज यह कहा जाता है कि जो अन्तर्द्वन्द्व है, जो सामाजिक विषमता है, उसकी अभिव्यक्ति के लिये ही रचनाकारों को नया मार्ग चुनना पड़ा और कविता परम्परा से हट गयी?*

❖ अन्तर्द्वन्द्व तो रामायण और महाभारत में भी है।

❐ *आज के संस्कृत कवियों में आप किसी आदर्शभूत मानते हैं?*

❖ बड़ा कठिन प्रश्न है। बहुत से अच्छे कवि हैं-डॉ. रामकरण शर्मा, डॉ. रेवा प्रसाद द्विवेदी, अभिराज डॉ. राजेन्द्र मिश्र, डॉ. जगन्नाथ पाठक, डॉ. राधावल्लभ त्रिपाठी, डॉ. रमाकान्त शुक्ल, डॉ. नलिनी शुल्का, डॉ. हर्षदेव माधव, डॉ. केशव चन्द्र दाश, डॉ. वनमाली बिस्वाल, डॉ. नारायण शास्त्री काङ्कर, डॉ. राम किशोर मिश्र, डॉ. मिथिलेश कुमारी मिश्रा, डॉ. कृष्णलाल, डॉ. भगीरथ प्रसाद त्रिपाठी वागीश शास्त्री, डॉ. हरिश्चन्द्र रेणापुरकर आदि।

❐ *इतना कुछ लिखा जा रहा है, प्रकाशित हो रहा है, संस्कृत का पाठक वर्ग है क्या?*

❖ पाठक अवश्य कम हैं, पर हैं, यदि न होते तो प्रकाशन में नैरन्तर्य न होता। अब देखिये, रामकीर्ति- महाकाव्य के तीन संस्करण प्रकाशित हो चुके। तीन भारतीय भाषाओं में अनुवाद हुआ–कन्नड़, हिन्दी (पद्यानुवाद) और असमिया। तमिल में हो रहा है। बिक रहा है तभी प्रकाशक प्रकाशित कर रहे हैं।

❐ *आप विदेशों में अनेक वर्षों तक रहे। वहां के कुछ अनुभव, कुछ रोचक प्रसङ्ग बताइये।*

❖ थाईलैण्ड (बैंकाक) में मैं सिल्पाकौर्न विश्वविद्यालय में विज़िटिंग प्रोफेसर के रूप में गया था। मैंने वहां अध्यापन के अतिरिक्त मिशनरी स्पिरिट की तरह कार्य किया और संस्कृत का पर्याप्त प्रचार-प्रसार हुआ। थाई की राजकुमारी की दादी ने स्विट्ज़रलैण्ड में किसी से संस्कृत का अध्ययन किया था। वह संस्कार था राजकुमारी में, उन्होंने मुझसे संस्कृत पढ़ी। नेशनल स्कूल ऑफ ड्रामा में संस्कृत नाटक का पाठ्यक्रम नहीं था। निदेशक ने मेरी प्रेरणा से प्रारम्भ किया। मैंने वहां वनों एवं नगरों में भ्रमण किया, लगभग चालीस संस्कृत अभिलेख प्राप्त किये।

जर्मनी में मैंने सप्ताह में दो दिन संस्कृत बोलने का उपक्रम चलाया फलस्वरूप कुछ लोग धारा प्रवाह बोलने लगे।

पॉल थीमे ने एक बार कहा कि हम दोनों एक कक्षा में एक साथ 'लघुसिद्धान्त कौमुदी' पढ़ायेंगे। पॉल थीमे भूमिका प्रस्तुत करेंगे और शेष अध्याय मुझे पढ़ाना था। समास प्रकारण में *'इवेन समासो विभक्त्यलोपश्च'* वार्तिक आता है। भट्टोजिदीक्षित की इस पर टिप्पणी है कि यह कहीं ही होता है, सार्वत्रिक नहीं है-*अयं पुनः क्वाचित्क एव*। इस प्रसङ्ग में पॉल थीमे का कहना था कि यहां नित्य समास होता है। वेद में जहां-जहां 'इव' प्रयुक्त हुआ है वहां उससे पूर्व पदपाठकार ने अवग्रह दिया है, जिसका अर्थ है कि वहां समास स्वीकार करते हैं। मैंने कहा कि यह वेद की बात है। लौकिक संस्कृत की स्थिति भिन्न है, जहां रघुवंश के प्रथम पद्य के *'वागर्थाविव'* में हरेक टीकाकार ने नित्यसमास स्वीकार किया है, वहां उसी के तीसरे पद्य *'उद्बाहुरिव'* में किसी ने भी उल्लेख नहीं किया। भट्टोजिदीक्षित का कथन *'अयं पुनः क्वाचित्क एव'* लौकिक संस्कृत के सन्दर्भ में था। थीमे ने अगले दिन कक्षा में छात्रों के समक्ष कहा मैंने खूब छानबीन की। भट्टोजिदीक्षित ने सही कहा है। वेद में भी कई स्थान पर समासता स्वीकार नहीं की गई है। उनकी इस बौद्धिक ईमानदारी ने मुझे गहरे तक छू लिया था। मैं 'कुमारसम्भवम्' का पाठ पॉल थीमे के घर पर करता था, थीमे दुहराते थे। उन दिनों को जीया है मैंने। ईश्वर करे वे दिन फिर से आयें–*'आई हैव लिव्ड दोज़ मैजिक मोमेण्ट्स'*। पॉल थीमे से बहुत कुछ सीखा है मैंने।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

❐ *अभी संस्कृत वर्ष समाप्त हुआ। भारत सरकार ने प्रथम बार संस्कृत के प्रति इतना प्रेम प्रदर्शित किया और वर्ष 1999-2000 को संस्कृत वर्ष घोषित किया। अनेकविध कार्यक्रम हुए। इससे संस्कृत जगत् का क्या कल्याण हुआ?*

❖ संस्कृत वर्ष को लेकर मैं थोड़ा चिन्तित हूँ। जितना होना चाहिये था, उतना नहीं हुआ। हाँ, राग-रंग हुआ। पर प्रवर्त्तमान संस्कृत सम्भाषण शिविरों से लाभ हो रहा है। इस क्षेत्र में संस्कृत भारती, लोक भाषा प्रचार समिति आदि संस्थायें स्तुत्य कार्य कर रही हैं। आजकल संस्कृत शोध संगोष्ठियों की ही आवश्यकता नहीं है। ये तो होनी चाहियें किन्तु इससे हटकर हमें मीडिया का उपयोग करते हुए चिकित्सक, वकील, इंजीनियर, लिपिक, मजदूर सभी तबके तक संस्कृत को ले जाना चाहिये।

❐ *सम्प्रति आप क्या कर रहे हैं?*

❖ अभी भी मैं ब्राह्म मुहूर्त्त में ही अपने स्टडी टेबिल पर बैठ जाता हूँ। लगभग नौ घण्टे अध्ययन करता हूँ। आज कल मैं *राम स्टोरी इन साउथ ईस्ट एशिया* पर कार्य कर रहा हूँ। निकट भविष्य में प्रेस कापी तैयार हो जायेगी। थाईलैण्ड के पुरोहित, राजगुरुओं, ब्राह्मण गुरुओं से साक्षात्कार के आधार पर मैं *ब्राह्मणज़ ऑफ थाईलैण्ड* नामक ग्रन्थ भी तैयार कर रहा हूँ। काव्य के क्षेत्र में *विश्वमहाकाव्यम्* का प्रणयन कर रहा हूँ। विश्व की प्रमुख सांस्कृतिक धाराओं पर अनेक खण्डों का यह एक महाकाव्य है। अभी मुझे *स्टडीज़ इन द लैंग्वेज़ एण्ड दी पोयट्री ऑफ द योगवासिष्ठ* पर कार्य पूर्ण करना है।

❐ *अपने शिष्यों में किनका उल्लेख करना चाहेंगे?*

❖ बहुत शिष्य-सम्पत्ति है, कहाँ तक गिनाऊँ। स्वदेश में प्रो. कृष्ण लाल, प्रो. दयानन्द भार्गव, पं. शिव नारायण शास्त्री, डॉ. कमल आनन्द, डॉ. भगतसिंह राजूरकर आदि। विदेशों से थाईदेश की राजकुमारी, चुलालौङ्कोन विश्वविद्यालय बैंकाक के वर्तमान प्राच्य भाषा विभागाध्यक्ष श्री प्रफोद अस्सवविरुल्हकान जर्मनी के फ्राइबुर्ग विश्वविद्यालय के आचार्य टामस ओबर्लीस आदि।

❐ *'दृग्' के तीन अंक प्रकाशित हो चुके हैं। आपकी प्रतिक्रिया क्या है?*

❖ 'दृग्' को देखकर मुझे सन्तोष होता है। स्तरीय पत्रिका है। इस तरह की पत्रिका की आवश्यकता थी, जिसमें लीक से हटकर कुछ लिखा जाय। *'दिस पत्रिका इज़ विद ए डिफरेंस।'* मेरी मंगल कामना है।

❐ ❐ ❐

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

REVIEW OF DR. SATYA VRAT SHASTRI'S CREATIVE WORKS

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीबोधिसत्त्वचरितसमीक्षा

रहसविहारी द्विवेदी

प्राक्तनैर्धमाचार्यैः स्वधर्माणां गूढसन्देशप्रचाराय प्रायशः कथानामाश्रयोऽधारि। यथा सनातनधर्मावलम्बिनां पुराणानि सन्ति खिस्तधर्मावलम्बिनां च बाइबिलनामा ग्रन्थोऽस्ति तथैव बौद्धानां जातककथाः सन्ति। जातककथासु बौद्धधर्मसिद्धान्ताः समावेशिताः सन्ति। विशेषतः पालिजातकेषु कतिपयेषु च संस्कृतजातकेषु बोधिसत्त्वस्य विविधावदानानां (श्रेष्ठकर्मणां) प्रेरणादायिन्यः कथाः प्राप्यन्ते। श्रीबोधिसत्त्वचरिते महाकाव्ये तत्प्रणेत्रा बहुविधपुरस्कारसभाजितेन कुलपतिचरेणानेकमहाकाव्यरचयित्रा दिल्लीस्थरूपनगर-निवासिना कविवर्येणाचार्येण सत्यव्रतशास्त्रिणा महाकाव्योचिताऽभिव्यक्तिरकारि। रमणीयार्थसमन्वितया भाषया सहृदयहृदयसंवेद्येन च वर्णनेनैताः कथा मनोहारिण्यो विलसन्ति। विविधकथानां समावेशेन महाकाव्यमिदमेकस्मिँश्चरिते न केन्द्रीकृतम्। महाकाव्यसर्जनदिशाऽयं नूतनो मार्गः। अत्र बोधिसत्त्वस्यात्मा विविधपात्रेष्वनुस्यूतः सन् सर्वाः कथा एकस्मिन् सूत्रे ग्रथ्नाति।

चतुर्दशसर्गेषु विभक्तं छन्दोभिश्च निबद्धमेतत् काव्यं सर्वथा प्राक्तनमहाकाव्यलक्षणानुसारेण न प्रणीतम्। वस्तुविन्यासे नाट्यसन्धीनामभावो दृश्यते। यत्र-तत्र विशिष्टपात्रेषु मानवोचितं दौर्बल्यमपि दृश्यते किन्तु पर्यन्ततः पात्रं स्वचरित्रदौर्बल्यमपनयति। काव्येऽस्मिन् नायकानां भूयसी सङ्ख्या वरीवर्ति किन्तु एकस्यैवात्मनो विविधरूपेण जन्मग्रहणसङ्कल्पनया कथावस्तुनि-एकात्मकता विलोक्यते। पात्रवैविध्यात्सामाजस्य विविधवर्गाणां जीवनचित्रणमत्र व्यञ्जितमस्ति। पात्रचित्रणसन्दर्भे कवेः क्रान्तिकारी पादक्षेपो निभाल्यते। अत्र लोक-स्वभावानुसरणेन नायकानां वर्णनं विधाय भारतीयसंस्कृतेरादर्शाः प्रतिष्ठापिताः सन्ति। अस्य कथावस्तु बुद्धस्य पूर्वजन्मान्याश्रित्य विन्यस्तम्। कथावस्तुनि ऐतिहासिकं नैरन्तर्यं नास्ति, अतः प्राक्तनकाव्यशास्त्रि-समीहितनाट्यसन्धिप्रयोगः कथाविकासेऽनुपलब्धः किन्तु तत्स्थाने काव्येऽस्मिन् बौद्धानामष्टाङ्गमार्गा यथाक्रमं परिपोषिताः सन्ति। अष्टाङ्गमार्गाणां पल्लवनेनात्रोदात्तानां मानवीयगुणानां प्रेरणात्मकमभिव्यञ्जनं कविना व्यधायि। कथावस्तुविकासस्येयं नूतना सरणिः। उदात्तानामादर्शानां संस्थापनदिशा प्रतिसर्गमसम्पृक्तकथानामपि संयोजनं नासाधु किन्तु एतेन पात्रचित्रणस्य रसपरिपाकस्य पररम्परागतकाव्यमय्यः संभावनास्तिरस्कृताः। धर्मदयावीररसयोरङ्गित्वमत्र स्वीकर्तुं शक्यते। शृङ्गारशान्तादिरसा अङ्गरसरूपेण प्राप्यन्ते। यत्रतत्रानौचित्यप्रवर्तितरसाभासोऽपि दृश्यते। प्रत्येकं सर्गे एकस्यच्छन्दसः प्रयोगश्चान्ते छन्दःपरिवर्तनं कृतमस्ति। क्वचित् क्वचिद्वार्णिके छन्दस्यन्त्यानुप्रासप्रयोगेण काव्यं लयात्मकं विद्यते।

यस्य सर्गस्य कथा तदग्रसर्गं यावत्प्रचलति तत्रान्ते भाविनी कथा सूचिता यत्र च समाप्ता तत्र तन्महत्त्वं वर्णितं प्राप्यते। विविधवर्णनैः काव्यमिदं समृद्धमस्ति। यथा-व्यापारयात्रा (प्रथमे सर्गे) रथयात्रा (द्वितीये सर्गे) युद्धाभियानम्-(3.67.74) भिक्षुसङ्घः (षष्ठे सर्गे) नगरस्य श्मशानस्य च वर्णनं (4.21-33) न्यायालयः (पञ्चमे सर्गे) नदीवनादिवर्णनम् (दशमे सर्गे) कृषि-त्यागादि-वर्णनम् (एकादशे सर्गे) आचार्यशिष्ययोरवस्थितिः (चतुर्दशे सर्गे) च। काव्यारम्भे वस्तुनिर्देश एवं विद्यते-

शास्तेऽतिनाम्ना प्रथितो महात्मा बुद्धः प्रबुद्धो जनताहिताय।
प्राग्जन्मवृत्तान्त-कथास्तदीया गीर्वाणवाण्या समुदीरयामि॥[1]

काव्यस्यास्य रचनाफलकं महाकाव्यमनुसरति किन्तु कथाप्रस्तुतिं पुराणशिल्पमनुसरति। भाषा परिष्कृता सालङ्कारा सरला च विद्यते। पालिजातकानां प्रमुखकथानां सुललितपुनराख्याने महाकाव्यमिदं महत्त्वमर्हति। पद्यमेकं प्रस्तूयते यस्मिन् कोशलनरेशोऽहिंसावृत्तिसमक्षं नतः सन् वक्ति-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

विमलकीर्तिरुदारमतिर्भवान् अनुचितं क्षमतां मम दुष्कृतम्।
क्षितिपतेस्तव सेवकतामितः सुहृदहं हृदहंकृतिवर्जितः।।[2]

एवमेव समग्रेऽपि काव्ये सुललितया भाषया बौद्धधर्मसिद्धान्ताः कथावस्तुविन्यासे व्यक्तीकृता विराजन्ते।

बोधिशब्दस्यार्थोऽस्ति बुद्धत्वं (ज्ञानम्) सत्त्वस्य चार्थः प्राणीति। महाकाव्यनाम्नस्तात्पर्यम्-बुद्धत्वप्राप्तये यतमानः प्राणी। महाकाव्येऽस्मिन् द्वितीयतः पञ्चमसर्गं यावद् राज्ञः, प्रथमे त्रयोदशे च सर्गयोर्व्यापारिणो रूपेण, षष्ठे, द्वादशे, चतुर्दशे, च सर्गेषु क्रमशो भिक्षुकरूपेण, कृषकरूपेण, शिक्षकरूपेण बोधिसत्त्वस्यास्थितिर्निरूपिता। सर्वेषु रूपेषु बौद्धधर्माऽदर्शा व्याख्याताः। मानवमूल्यस्य प्रतिष्ठापनं सप्तकथासु द्वितीये पञ्चमे, सप्तमे, नवमे च सर्गे चरितविकासमाध्यमेनाकारि। षष्ठे दशमे च सर्गे बोधिसत्त्वोपदेशाः कण्ठत उपात्तीकृताः सन्ति। विशेषतो रघुवंशं विलोक्य साहित्यदर्पणकृताऽचार्येण विश्वनाथेन साहित्यदर्पणे व्यलेखि-*'एकवंशभवा भूपाः कुलजा बहवोऽपि वा।'* सिद्धान्तमिममनुसृत्य बोधिसत्त्वचरितं विविधनायकसमन्वितं सदपि महाकाव्यपदवीमर्हति। अत्रैकवंशत्वं तु नास्ति किन्तु-एकस्यैव सत्त्वस्य विविधा अवतारा वर्णिता अतो विसङ्गतिर्नास्ति।

बौद्धानामष्टाङ्गमार्गा एवं सन्ति

1. ***सम्यक् दृष्टिः*** (आर्यसत्यानां ज्ञानम्)
2. ***सम्यक् सङ्कल्पः*** (रागद्वेषहिंसासांसारिकविषयान् परित्यज्य (सत्कर्मणि) दृढनिश्चयः)
3. ***सम्यग्वाक्*** (मिथ्यानुचितदुर्वचनानि परित्यज्य सत्यवचनरक्षणम्)
4. ***सम्यक् कर्मान्तः*** (हिसां परद्रव्यापहरणं वासनापूर्तिसमीहां त्यक्त्वा सत्कर्मकरणम्)
5. ***सम्यगाजीविका*** (न्यायसङ्गता वृत्तिः)
6. ***सम्यग् व्यायामः*** (दुर्गुणान् त्यक्त्वा श्रेष्ठाय कर्मणे तत्परता)
7. ***सम्यक् स्मृतिः*** (लोभादिकं निरुध्य चित्तशुद्धिः)
8. ***सम्यक् समाधिः*** (चित्तैकाग्रता)

इमे समेऽपि मार्गा अर्थान्तरन्यासमाध्यमेनाथवा पात्राणां वक्तव्येषु महाकाव्येऽस्मिन् निरूपिताः सन्ति। प्रथमसर्गकथायां व्यापारी बोधिसत्त्वाद् दुःखस्य कारणं ज्ञात्वा सुरक्षितः तिष्ठति। अत्र सम्यक् दृष्टिरन्वर्था भवति। द्वितीये सर्गे काशीनरेशरूपेण स्थितो बोधिसत्त्वः स्वाहिंसाभावनया श्रेष्ठो भवति। तृतीये, चतुर्थे च सर्गे अहिंसया सह दयासम्यक्सङ्कल्पौ च दृश्येते यदा बहुधा प्रेरितोऽपि सन् बोधिसत्त्वः कोशलनरेशं न प्रतिस्पर्द्धते। अस्मिन्नेव प्रसङ्गे सम्यग् वागपि सार्थक्यं याति यदा मिथ्याभाषिणं दुष्टमन्त्रिणं कोशलनरेशो दण्डयति। पञ्चमे सर्गे भ्रातरं प्रति सद्भावनया समन्विता भगिनी स्वसत्यभाषणेन सर्वान् विमोहयति। षष्ठे सर्गे सम्यग्व्यायामः पोषमेति यदा कामासक्तो भिक्षुरुपदेश-माध्यमेन विरक्तो भवति। सप्तमेऽष्टमे नवमे च सर्गेषु शिबेः कामुकत्वनियन्त्रणे सम्यक्कर्मणः सम्यक्स्मृतेश्च प्रभावो दृश्यते। दशम एकादशे च सर्गयोः पत्न्या सह कलहायमानं राजानं बोधिसत्त्व उपदिशति। अत्र सम्यग् वाक् प्रयुक्ता वरीवर्ति। द्वादशे सर्गे सम्यगाजीवयुतः कृषकः स्वपुत्रे मृतेऽपि कार्यरतो भवति, स स्वपरिवारेण सह सम्यक् स्मृत्याऽनासक्तः सन् पुत्रमरणाद् दुःखी न भवति, स संसारं क्षणभङ्गुरं मनुते। त्रयोदशे सर्गे पीलियबोधिसत्त्वयोर्व्यवहारमाध्यमेन सत्यौदार्यपरोपकारादयः पुष्टिङ्गच्छन्ति। चरमे चतुर्दशे सर्गे-आचार्यशिष्ययोर्माध्यमेन नाम्ना कर्मणो न कश्चित् सम्बन्धोऽतः सम्यक् कर्मैव श्रेय इति प्रतिपादितम्। एवं समग्रे कथावस्तुनि बौद्धधर्मे विहिता अष्टाङ्गमार्गा रेखाङ्किता विलोक्यन्ते। महाकाव्येषु वस्तुविन्यासः प्रायशो नाट्यसन्धिभिर्विधीयते काव्येऽस्मिन् तथा नाकारि कविना, तथापि बौद्धधर्मस्य लोककल्याणकृतोऽष्टाङ्गमार्गा अत्र वस्तुविकासाय गृहीता अतो वस्तुविन्यासदिशाऽस्य महाकाव्यत्वं स्वीकार्यं स्यादित्युचितम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रबन्धरचनासु प्रायशो वस्तुनो नेतू रसस्य च महत्त्वं काव्यशास्त्रिभिः स्वीकृतमस्ति। अतः वस्तुविन्यासं निरूप्य पात्र-दिशा विचारोऽत्र क्रियते। 'बोधिसत्त्वचरितम्'-एकमितिवृत्तप्रधानं महाकाव्यं विद्यते। अतोऽस्मिन् कथानां पात्राणाञ्च वैविध्यमस्ति। क्वचित् क्वचिदेकनामधारि पात्रं पृथक् भूमिकायां प्रस्तुतीकृतं विद्यते। सर्वेषु पात्रेषु बौद्धधर्मस्योदात्ताः सिद्धान्ता अनुस्यूताः सन्ति। पात्राण्यादित एव बौद्धधर्मानुयायीनि वर्तन्तेऽथवा प्रथमतो विकृतानि दृश्यन्ते किन्तु बौद्धधर्ममहत्त्वं ज्ञात्वा तमनुसरन्ति। पञ्चमसर्गस्य मातृभक्तिविषयिणीं कथां विहाय सर्वेषु पात्रेषु बोधिसत्त्वस्यैवात्मा विविधरूपेण चित्रितो विद्यते। बोधिसत्त्वात्मकानि पात्राण्येव प्रमुखानि पात्राणि विद्यन्ते। पात्राणां चित्राङ्कने द्वे पद्धती दृश्येते पात्रगुणवर्णनेन तत्स्वाभावो निरूपितोऽथवा पात्रकार्यव्यापारमाध्यमेन तद्वक्तव्यमाध्यमेन वा। पात्रचित्रणस्य द्वितीया पद्धतिरेव ज्यायसी। चरित्रविकासे प्रथमतोऽतिसामान्याचरणं वर्णितं ततः पात्रेषूदात्तमानवमूल्यानामाधानमकारि। एतेनैकतः सामान्या निम्नस्तरीया मानसिकी स्थितिरुद्भाविताऽपरतश्चालौकिकी समुदात्ता प्रवृत्तिर्निरूपिता। तेषां पात्राणां चित्रणे कविना महत्साफल्यमधारि येषु मानसिकस्यान्तर्द्वन्द्वस्य प्रामुख्यं निभाल्यते। प्रसङ्गेऽस्मिन्-अरिष्टपुरनरेशस्य चरित्रं विशेषत उल्लेखनीयमस्ति। अत्र पात्राणां कोटित्रयं विद्यते-1. बोधिसत्त्वात्मकानि, 2. बोधिसत्त्वेतरप्रमुखानि स्त्रीपुरुषपात्राणि, 3. गौणपात्राणि च।

बोधिसत्त्वात्मक-पात्राणि—बोधिसत्त्वात्मकानि नवपात्राणि सन्ति, तानि चैवम्-व्यापारी, राजा श्रीकुमारा, राजा शीलवान्, भगवान् बुद्धः, शिबिकुमारः, शास्ता महात्मा बुद्धः, ब्राह्मणः कृषकः, सङ्घः श्रेष्ठी, आचार्यश्च। एतानि सर्वाणि पात्राणि क्वचिदादित एव परमज्ञानयुक्तानि क्वचिन्मानसिक्या दृष्ट्याऽनुन्नतानि किन्त्वन्ततो धर्मधुरीणानि सञ्जातानि सन्ति। स्थालीपुलाकन्यायेनैतेषां प्रवृत्तिपरिचायकान्युद्धरणानि विलोक्यन्ताम्-

काशीनरेश-श्रीकुमारयोर्गुणनिर्धारणे श्रीकुमारो विजयते यतो हि द्वावपि समानगुणौ किन्तु श्रीकुमारो हिंसकं प्रत्यपि हिंसाभावं न दधाति-

सत्यमेव जयतीह नानृतं हिंसयाऽपि न फलत्यभीप्सितम्।
इत्यहिंसनपरो मृषोद्यवाक् काश्यधीश्वरवरः प्रसीदति।।[3]

शीलवान् वाराणसीनरेशस्य ब्रह्मदत्तस्य पुत्रः। अयं व्यभिचारस्य विरोधी सन्नपि स्वौदार्यभावनया स्वकीयं मन्त्रिणं दण्डमुक्तं विदधाति। तन्निष्कासितो मन्त्री कोशलनरेशं प्रेरयति फलतः स शीलवन्तं प्रत्याक्रमणं करोति तथापि स युद्धं न वाञ्छति, स्वसैनिकान् संबोधयन् वक्ति-

प्रियाः! मत्कारणात् कश्चिन्नैव कष्टमवाप्नुयात्।
योऽपि राज्यं जिघृक्षुः स्याद् गृहणीयात्स इहागतः।।[4]

परिणामतः कोशलनरेशस्तस्याहिंसकवृत्त्याऽभिभूतः सन् तं क्षमां याचते-

विमलकीर्तिरुदारमतिर्भवान् अनुचितं क्षमतां मम दुष्कृतम्।
क्षितिपतेस्तव सेवकतामितः सुहृदहं हृदहङ्कृतिवर्जितः।।[5]

भगवान् महात्मा बुद्धः स्वाधीनस्थानां भिक्षूणामुपदेष्टाऽस्ति। एकं कामवासनासक्तं भिक्षुं स कथयति-

कामस्य वेगं बलवन्निगृह्य त्वं नित्यसत्त्वस्थ इहाश्रमे स्याः।
वशीकृते चेतसि सर्वकालं शान्तः स्वयं मोक्ष्यसि मोहजालम्।।[6]

मानसिकान्तर्द्वन्द्वचित्रणदृशा शिवकुमारस्य चरित्रं सजीवमिव निभाल्यते। अस्य चित्रणमन्येभ्यः पात्रेभ्यो विस्तृतं विद्यते। सेनापतिं प्रति तस्य कथने तद्धर्मनिष्ठाऽभिव्यज्यते-

पिताऽस्मि नेताऽस्मि च शिक्षकोऽहं भजे स्वधर्मं हि परम्परीणम्।
भृशं विविच्योच्चकुलं स्वकीयं न जातु कामस्य वशं गतः स्याम्।।[7]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ब्राह्मणकृषकरूपेणोत्पन्नस्य बोधिसत्त्वस्यानासक्तिश्चरमनिदर्शनं प्रस्तौति। सामान्यदृष्ट्या वर्णनमेतदतिरञ्जनामयं प्रतीयते। कृषकः एकमात्रं पुत्रं मृतं ज्ञात्वा कृषिकार्यं कुर्वन्नस्ति, पुत्रमृत्युं सामान्यघटनां मनुते। एवमनासक्तोऽस्ति यत्पुत्रस्य शवसमीपे स्थित्वा पारिवारिकैः सदस्यैः सह भोजनं करोति ततः सहर्षं शवदाहमुपक्रमते-

पुत्रो मृतस्तरुतले निहितस्तदासीद् यत्र द्विजः समुपविश्य स भोज्यमासीत्।
सर्वैस्ततः समुदितैर्मुदितैश्च तस्य काष्ठान्युपाधिषत तत्र तनौ मृतस्य।।[8]

एतामनासक्तिं दृष्टवा देवेन्द्रोऽपि चकितो भवति। अन्यो बोधिसत्त्वः सङ्घनामकोऽस्ति। तस्य मित्रं पीलियोऽस्ति तदर्थं स स्वसम्पत्तेरर्द्धं भागं ददाति किन्तु कालान्तरे विपन्नः सन् यदा पीलियं प्रत्येति तदा पीलियस्तस्यापमानं करोति तस्मै स तुम्बिकामात्रं बुसं ददाति। मित्रधर्मनिर्वहणाय सङ्घो बुसं गृह्णाति। तस्यान्तर्द्वन्द्वं मित्रधर्मनिर्वहणभावं पश्यन्तु-

यदि बुसमहमेतन्नाददीयैतदीयं झटिति विघटयेयं मैत्र्यमत्र स्वकीयम्।
अत उचितमिदं मे स्वीकरोम्यस्य वस्तु, यदपि लघु तथाऽप्यव्याहतं सख्यमस्तु।।[9]

एको बोधिसत्त्वो विविधशास्त्रपारङ्गतस्तक्षशिलाऽचार्यो विद्यते। तस्य मेधाविशिष्येष्वेकः पापकोऽस्ति स पापसूचकं नाम परिवर्तयितुं चेष्टते किन्त्वाचार्यस्तं वक्ति-

नाम्नो नास्ति महत्त्वमत्र भुवने कर्मैव मुख्यं मतं
किं नाम्ना यदि सद्गुणास्त्वयि परां शोभां स्फुटं बिभ्रति।।[10]

एवं बोधिसत्त्वात्मकपात्रेषूदात्तमानवीयगुणाः राराज्यन्ते। एतेषु धीरोदात्तनायकस्य गुणाः प्रायशो दृश्यन्ते। केवलं शिबिकुमारे मानवोचितं दौर्बल्यं दृश्यते किन्तु सोऽन्ततो बौद्धधर्मनिष्ठया कुप्रवृत्तिषु विजयते।

अन्य नायकेतराणि-अष्टपात्राणि विद्यन्ते। एतानि प्रमुखपात्रचरित्रविकासे साहारयं कुर्वते। अत्र द्वे स्त्रीपात्रे स्तः, एका-उन्मदन्ती द्वितीया च संघस्य पत्नी। षट्पात्राणि सन्ति-ब्रह्मदत्त, कामुकभिक्षु, अहिपारक, पीलिय, पापक, सेनापतयः। एतानि पात्राणिं बौद्धधर्मस्थापने साहाय्यं विदधति। उन्मदन्त्या कथनं विलोक्यताम्। सा वदति यद् ये स्वयमपि विकारग्रस्तास्ते कथं परीक्षणे दोषोद्घाटने च क्षमाः स्युः-

सर्वेऽप्यमी कामविकारदुष्टाः परीक्षणं कर्तुमलं न सन्ति।
दुष्टः स्वयं योऽस्ति कथं परेषां स दोषमुद्घोषयितुं प्रभुः स्यात्।।[11]

अप्रमुखपात्राणां सङ्ख्या भूयसी विद्यते। एतेषु पिशाचः, काशिराजस्य सारथिः, सैनिकाः, भल्लाटियः किन्नरयुगलं, कृषकपुत्रः, कृषकस्य पत्नी, तस्याः पुत्री चेत्यादयः सन्ति। एतानि पात्राण्यपि सत्याहिंसात्यागदयाप्रेम- मैत्रीन्द्रियनिग्रहानासक्ति- प्रभृतीनां परिपुष्टौ सहायकानि सन्ति।

रसदिशाऽस्याङ्गी रसो धर्मवीरोऽनुभूयते। काव्येऽस्मिन् क्वचित्प्रमुखपात्रेष्वपि रसाभासो विलोक्यते यः शास्त्रदृशा- ऽनौचित्यप्रवर्तितो मन्यते-

शृङ्गाराभासः स तु विरक्तेऽपि जायते रक्तः।
एकस्मिन्नपरोऽसौ नाभाष्येषु प्रयोक्तव्यः।।[12]

शिबिकुमारे सेनापति-पत्नीं प्रत्येकपक्षीया रतिर्वर्णिता। नायकपक्षतः प्रवृत्तिरियं नोचिता। अतोऽत्र श्रृङ्गाराभासः, किन्तु-अन्ततः शिबिकुमारो प्रेमिकां प्रत्यनासक्तः सन् प्रसादं लभते। अतोऽनौचित्यप्रवर्तनायाः परिहारो भवति। रसाभासास्योदाहरणं विलोक्यताम्-

सुकोमलाङ्गीं मृगलोचनां तां साक्षात् सुरस्त्रीमिव चन्द्रकान्ताम्।
दृष्टाममुष्यां निशि पौर्णमास्यां लब्ध्वाऽहमानन्दमितः कदा स्याम्।।[13]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शिबेरनासक्तौ धर्मोत्साहं शमभावं पश्यन्तु-

अधर्मतो नास्म्यमृतत्वमीप्सुर्नैवापि भूमिं च विजित्य लिप्सुः।
गवाश्ववासोमणिकाञ्चनस्त्रीभृत्यादिकं चाऽपि न कामयेऽहम्॥[14]

कवेर्भाषायामसाधारणोऽधिकारो विद्यते। व्याकरणकोषयोर्वैभवं पदे-पदे प्राप्यते। परिष्कृता सालङ्कारा कोमलकान्तपदावली, कथानां युगोचितो विन्यासः, भावाभिव्यञ्जकक्रियाणां प्रयोगः, अन्त्यानुप्रासेन वार्णिकवृत्तेषु लयात्मकता श्रुतिमाधुर्यं च महाकाव्यस्य वैशिष्ट्यमभिप्रमाणयन्ति। समग्रे द्वादशसर्गे प्रत्येकं पद्ये प्रतिपादमन्त्यानुप्रासः वार्णिकवृत्तेष्वपि नूतनं शिल्पं जनयति। यथा-

पुत्रोऽस्ति मे प्रियतरो यमनिन्द्यवृत्तः क्षेत्रे स्वयं यमिह दग्धुमहं प्रवृत्तः।
प्राणाधिकः प्रियतमो बहुधा हितोऽयं यस्मिन् मृते पितृषु मेऽवसितं हि तोयम्॥[15]

स्वाभाविकरूपेण यमकालङ्कारप्रयोगैः काव्यसौन्दर्यमेधते। यथा-*'सुहृदहं हृदहङ्कृतिवर्जितः'*[16], *'अनया विनयाश्रयणे श्रमणे रुचिरा रुचिररचिता न चिरात्'*[17], *'समुदितो मुदितो नृपतिर्गुणैः सुरहितो रहितो निखिलैर्मलैः। अविकलं विकलङ्कमिहोज्ज्वलं रसमयं समयं गमयन्नभात्॥'*[18] पदलालित्यं सर्वत्र प्राप्यते, यथा-*'तदोन्मदन्ती कलिकाग्रदन्ती रतिं हसन्ती हृदयं हरन्ती।'*[19]

काव्ये सर्वत्र वैदर्भी रीतिरनुभूयते-

श्री कोशलेशो विदितात्मदोषो भूत्वा विशेषेण निरस्तरोषः।
स्त्रीतल्लजाया निजवल्लभायाः श्रीमल्लिकायाः प्रणयी बभूव॥[20]

तथा च *'अथ ब्रह्मदत्तेन पृष्टा पुनः सा पतिं वाञ्छसित्वं किमाच्छादनं स्वम्'*[21], सुनियोजितां वाक्ययोजनां प्रति कवेराग्रहः, अतो मध्येपद्यं यत्र-तत्र प्राक्तनमहाकवीनां पद्यांशमपिस प्रयुङ्क्ते। एतानि वाक्यानि अनायासमेव स्मृतिपथमायान्ति यथा-*'यस्योदये सर्वदिशः प्रसेदुः ववुः सुखा गन्धवहाश्च भूयः'*[22], *'वीतरागभयक्रोधः स्थिरधीर्मुनिराडिव'*[23], *'परं तं न पश्यामि देशं नु यस्मिन्नहं प्राप्नुयां सोदरं भ्रातरं स्वम्'*[24], *'कामी स्वतां पश्यति सत्यमुक्तं कामातुराणां न भयं न लज्जा'*[25], *'मूढः परप्रत्ययनेयबुद्धिः'*[26], *'कल्याणहेतुं सुविनिश्चितार्थं धीराः स्वमार्गं न परित्यजन्ति'*[27], *'विकारहेतौ न विकुर्वते ये धन्यास्त एवात्र समुल्लसन्ति'*[28], हिन्दीसूक्तिप्रभावोऽपि प्राप्यते-*'विना विचारं मतिमान् मनुष्यः कदापि कार्यं सहसा न कुर्यात्।'*[29]

कवेः काव्यशास्त्रनियमानुसरणे तथाऽग्रहो नास्ति यथा व्याकरणदिशा चामत्कारिकक्रियादिप्रयोगे। सूक्ष्मानां व्याकरणिकनियमानां चमत्कृतिः प्रायशो दरीदृश्यते। यथा-*'अपीप्यत्'*[30], *'अपपारम्'*[31], *'अशीलि'*, *'सममीलि'*[32], *'चञ्चूर्यमाणम्'*[33], *'अटाट्यमानम्'*[34], *'राजीचिकीर्षुः'*[35], *'कर्मन्दिन्'*[36], *'मल्लीमतल्ली'*[37], *'वरीवृतीति'* *'तन्तनीति'*[38], जीवकनाम्नो व्युत्पत्तिनिरूपणे सूत्राण्यपि क्वचिदुद्धृतानि-*'आशिषि नाथः'*[39], *'कुत्सिते'*[40], प्रथमसूत्रानुसारेण जीवकस्यार्थः चिरञ्जीवी, द्वितीयानुसारेण निकृष्टो जीव इत्यर्थो भवति। अप्रचलिताः शब्दा अपि व्यवहृताः। यथा-*'आभील'*[41], *'मङ्क्षु'*[42], *'वियाता'*[43], *'निर्ल्यवनी'*[44], *'अकपूय'*[45], प्रभृतयः।

कविः छन्दःप्रयोगे, उदात्तमूल्यस्थापने, अलङ्कार गुणादि-प्रयोगे सावधानः किन्तु पात्रचरितविकासे रसपरिपाके नास्य संरम्भः। पालिजातकानां संस्कृतभाषया महाकाव्यरूपेण ग्रथने कवेः परमं प्रयोजनं प्रतीयते। अस्यां दिशि सफलोऽपि भवति। कथा-शिल्पस्य वैशिष्ट्यमेतद् यत् कविकल्पनया वस्तुपरिवर्तनं कविना न व्यधायि, मूल-कथाया एव काव्यात्मिकाऽभिव्यक्तिरकारि। इतिवृत्तप्रधानमिदं महाकाव्यम् पात्राणां बाहुल्येन स्वयं कविरपि क्वचित्पात्रं विस्मरन्निव दृश्यते यथाऽहिपारको यो सेनापतिरस्ति तममात्यं लिखति। सारथिः कुमारराजं वक्ति-*'स बुद्धिमान् वैभवशालिमुख्यः श्रीमानमात्यो ह्यहिपारकाख्यः।'*[46] बौद्धोपदेशपरत्वात् महाकाव्येऽस्मिन् सूक्तीनां वैभवं सर्वत्र विकीर्णमस्ति। यथा-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आपातरम्या विषया स्फुरन्तः समन्ततोऽन्ते परितापयन्ति।
न बुद्धिमान् तेष्वधिकं रमेत सुदुस्त्यजाँस्तान् न च रोचयेत।।[47]

कामस्य वेगं बलवन्निगृह्य त्वं नित्यसत्त्वस्थ इहाश्रमे स्याः।
वशीकृते चेतसि सर्वकालं शान्तः स्वयं मोक्ष्यसि मोहजालम्।।[48]

ध्येयं समस्तजगतां क्षणभङ्गुरत्वं दुःखास्पदत्वमरसत्वमसुस्थिरत्वम्।
प्रेयो विहाय परमार्थरताः प्रकामं श्रेयस्करं कुरुत कर्म गुणाभिरामम्।।

अद्यैतादृशीनां सूक्तीनां प्रसारो राष्ट्रकल्याणाय भविष्यतीति। शम्।

सन्दर्भ सूची

1. श्रीबोधिसत्त्वचरितम्, 1.1
2. तत्रैव
3. तत्रैव, 2.57
4. तत्रैव, 3.78
5. तत्रैव, 4.110
6. तत्रैव, 6.44
7. तत्रैव, 9.45
8. तत्रैव, 12.36
9. तत्रैव, 13.48
10. तत्रैव, 14.6
11. तत्रैव, 7.25
12. रुद्रटस्य काव्यालङ्कारे, 14.36
13. श्रीबोधिसत्त्वचरितम्, 8.64
14. तत्रैव, 9.43
15. तत्रैव, 12.46
16. तत्रैव, 4.110
17. तत्रैव, 9.56
18. तत्रैव, 9.55
19. तत्रैव, 7.13
20. तत्रैव, 11.22
21. तत्रैव, 5.10
22. तत्रैव, 1.5
23. तत्रैव, 1.104
24. तत्रैव, 5.22
25. तत्रैव, 6.17
26. तत्रैव, 1.56, 8.40
27. तत्रैव, 9.10
28. तत्रैव, 6.42
29. तत्रैव, 9.37
30. तत्रैव, 10.3
31. तत्रैव, 10.36
32. तत्रैव, 13.100
33. तत्रैव, 1.64
34. तत्रैव, 3.35
35. तत्रैव, 13.97
36. तत्रैव, 6.19
37. तत्रैव, 9.27
38. तत्रैव, 6.25
39. तत्रैव
40. तत्रैव
41. तत्रैव, 3.90
42. तत्रैव, 3.51
43. तत्रैव, 8.83
44. तत्रैव, 12.48
45. तत्रैव, 13.98
46. तत्रैव, 8.54
47. तत्रैव, 6.27
48. तत्रैव, 6.44

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रो. सत्यव्रतशास्त्रिकृतं श्रीबोधिसत्त्वचरितम्

प्रभुनाथ द्विवेदी

श्रीबोधिसत्त्वचरितं नामेदं महाकाव्यं विलसत्याचार्यवर्येण डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागेन प्रणीतं प्रीणाति च बुद्धगतमानसं प्रबुद्धरसिकं सरसकाव्यमयेन ललामभूतेन जातकथाऽऽस्वादेन जातककथोपनिबद्ध- बोधिसत्त्वकृत्येन बुद्धस्य पूर्वजन्मवृत्तेन। बौद्धवाङ्मयविदो जानन्त्येव यद् बोधिसत्त्वो हि भगवतो महात्मनो बुद्धस्यैव पूर्वसंज्ञेति। बोधिप्राप्तये प्रयतमानोऽयं तथागतस्तासु तासु योनिषु बहुधाऽजायत। लोककालापेक्षया धर्मकर्मनिरतस्यास्य यदा बोधोऽजनि तदैव बुद्ध इत्यभिख्यातो बभूव। अतो हि बुद्धस्य प्राक्संज्ञा बोधिसत्त्व इति वक्तुं शक्यते। पालिजातककथासु पूर्वबुद्धानां बोधिसत्त्वानामुत्तमोत्तमं चरितं निखिलमप्यवदानं विशदतया नैकरूपेषूपलभ्यते।

बौद्धधर्मे महायानसम्प्रदायानुयायिनो बौद्धाः न केवलं नैजं बोधमवाप्तुं प्रयतन्ते अपितु समेषां बोधाय चेष्टापरा भवन्ति। अतो महायानदृशा ते लोकमङ्गलाय प्रवृत्तिपरा इत्यवितथं तथ्यम्। इयं बोधिसत्त्वसिद्धान्तसरणिः खलु महायानमतप्रसूतेति प्रतीयते। अत्रैव वर्तते जातककथामूलम्। बोधिसत्त्व इत्यत्र बोधिरस्ति बुद्धत्वं ज्ञानस्य प्रकाशो वा। सत्त्वार्थोऽस्ति प्राणी। अतो बोधिसत्त्वस्याभिप्रायोऽस्ति बुद्धत्वप्राप्तये यत्नशीलः प्राणी। बुद्धत्वं न भवत्येकस्यैव जन्मनः सत्कर्मणां फलमपितु नैकां योनिमापन्नः सुगतो जन्मनि-जन्मनि तदर्थं प्रयत्नसातत्यं निर्व्यूढवान्। स दानशीलादिपारमितारूपान् सद्गुणान्निरन्तरं विकासयन् ततश्चान्ततो बोधमवाप्तवान्।

पालिभाषागुम्फितं बौद्धधर्मवाङ्मयं पिटकत्रयसन्निविष्टमस्ति। तत्र सुत्तपिटकस्य यः पञ्चमो भागः खुद्दकनिकाय इति सोऽपि पञ्चदशभागेषु विभक्तः। तेषु दशमो भागो जातकसाहित्यम्। अत्र तत्तद्योनिषु गृहीतजन्मनां बोधिसत्त्वानामवदानानि पौनःपुन्येन वर्णितानि। अतोऽवदानचरितमवदानमाला वेत्यपि जातकानामपरा संज्ञा। जातकेषु बोधिसत्त्वचरितानामतिशयोक्तिमयं वर्णनं तस्य महिम्नः प्रख्यापनार्थमेव। पालिभाषानिबद्धं जातककथासाहित्यमनुसृत्य केनचिदार्यशूरेण कविना संस्कृतभाषायां जातकमाला प्रणीता। अस्यां त्रयस्त्रिंशज्जातककथाः निबद्धाः सन्ति। पालिजातकानतिक्रम्यार्यशूरविरचिता जातकाः साहित्यदृशा महत्तरा इति निर्विशयो विषयः। मन्येऽहं, सत्यमेव व्रतं स्वीकृतं सत्यव्रतेन महाकविना जातककथापरम्परायां विरचितेन श्रीबोधिसत्त्वचरितेन कर्तुं संस्कृतसाहित्यजगते बोधिसत्त्वावदानसम्प्रदानं तृतीयाविभक्त्या। अहो कीदृशी बोधिः कीदृशञ्च सत्त्वं महाकवेः यदयं व्याकरोच्चतुर्दशीमभिनवां सर्गसूत्रवृत्तिं कृतिं श्रीबोधिसत्त्वचरितमिति।

धन्योऽयं सरस्वतीसमाराधनसमर्पितविविधकाव्यकुसुमाञ्जलिः विपुलविद्याविनयविवर्धितानुभावः कविवैभवविलसित-सहृदयः प्रसन्नगभीरशान्ताकृतिमण्डितकान्तकलेवरो मधुरस्फीतवाणीविभूषितो बहुश्रुतो विद्वन्मनोऽनुरागरञ्जितान्तःकरणो विबुधविमलवीथीविराजितवदान्यवदनो दिल्लीविश्वविद्यालयस्थसंस्कृतविभागे पूर्वाचार्यः थाईदेशस्थशिल्पाकरविश्वविद्यालयस्य प्राच्यभाषाविभागे प्राक्तनाभ्यागताचार्यः पुरीस्थश्रीजगन्नाथ-संस्कृतविश्वविद्यालयस्य कुलपतिचरो विद्वद्गोष्ठीसभाजन-समर्जितसमज्यासमेधितप्रभावो विधृताविरामाभिराम-महाकाव्यप्रणयनव्रतः प्रो. सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागो यस्य महनीयसारस्वत-प्रसादेन प्रसीदन्ति काव्यरसिका विद्वांसः। कः संस्कृतज्ञो न जानाति तं प्रो. शास्त्रिवर्यं यस्य भारता भारती भारते भाति। द्वादशाधिकैः हिन्दीसंस्कृताङ्ग्लभाषानिबद्धग्रन्थोपहारैस्सह यो वाग्देवतागारे विराजते स खल्वेकनिष्ठसाधकोऽस्ति संस्कृतजगति पूज्यपितृपण्डित- चारुदेवशास्त्रिचरणानुसारी प्रो. सत्यव्रतशास्त्री। श्री बोधिसत्त्वचरितमहाकाव्यकल्पने प्रो. शास्त्रिवर्यस्य कविमूर्धन्यस्य नैसर्गिकी काव्यप्रतिभा तथैव सुविलक्षणतया समुन्मिषिता विभाति यथा लोकहिताय बौद्धकवेरार्यशूरस्य जातकमालामेलनेऽश्वघोषस्य वा बुद्धचरितचित्रणे।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अस्ति चतुर्दशसर्गसमन्वितं श्रीबोधिसत्त्वचरितमहाकाव्यं महाकवेः प्रो. सत्यव्रतशास्त्रिमहोदयस्य प्रथमं प्रबन्धात्मकं कविकर्म। अस्मिन् बोधिसत्त्वावदानकथाः कवयति वर्णनानिपुणः कविः। पालिजातकेषु संस्कृतजातककथाग्रन्थेषु च बोधिसत्त्वस्य विविधावदानानां याः कथा उपलभ्यन्ते तासु प्रमुखतमाः कथाः परिष्कृत्यात्र महाकाव्ये कमनीयकाव्यविधयोपन्यस्ता इति सुमहान् श्लाघ्यश्च प्रयत्नः। बोधिसत्त्वचरितमेकं महनीयं महाकाव्यं यतो ह्यत्र न केवलं गौरवगुम्फितं वर्ण्यं वस्त्वपितु प्रासादिकी सहजाभिव्यक्तिर्विलसति।

विलक्षणमिदं श्रीबोधिसत्त्वचरितं नाम महाकाव्यं नानुकरोति काव्यशास्त्रविद्भिर्निबद्धं पारम्परिकं महाकाव्यलक्षणम्। लक्षणकारैर्लक्षितं तन्महाकाव्यं कथ्यते सर्गबद्धः पद्यप्रबन्धो यस्मिन् कस्यापि प्रख्यातैकनायकस्य निखिलं जीवनचरितमेकस्यैव वंशस्य वानेकनायकानां चरितानि काव्यकलाकोविदैर्निबद्धानि भवन्ति। किन्तु समालोच्येऽस्मिन् महाकाव्ये तादृशी प्रबन्धात्मकता न दृश्यते। अत्रास्ति नैको नायकः। परमार्थतया विचार्यते चेदेकस्यैव बुद्धस्य पूर्व-पूर्वजन्मगतानि बोधिसत्त्वसंज्ञकानि रूपाणि, कृतमत्र तच्चरितनिबन्धनमित्येकनायकत्वं युज्यते इति तदपि नैकस्यैव परमात्मनो रामकृष्णादीनामवतारवत्। तथाप्यस्य श्रीबोधिसत्त्वचरितस्य महाकाव्यत्वं दशावतारचरितवदुपपद्यते। यद्यपि नैकरूपकथाप्रसङ्गानां वर्णनान्नास्ति घटनाक्रमाणां नैरन्तर्यं तथापि बोधिसत्त्वानां बुद्धात्मकत्वात्तेषामन्वितिस्त्वस्त्येव।

अस्य विवेच्यस्य महाकाव्यस्य चतुर्दशसर्गेषु धीरोदात्तनायकगुणोपेतानां नवसंख्याकानां बोधिसत्त्वानां सच्चरित्रचरितावदान-कथाः प्रस्तौति महाकविः। पृथक्-पृथग्जन्मसु भिन्नरूपगतानां बोधिसत्त्वानां चरित्राण्यपि नैकरूपाणि। एतेषु नवरूपेषु चतुर्षु स राजा, द्वयोः वाणिक्, शेषेषु च त्रिषु भिक्षुः, कृषकः शिक्षकश्चास्ति। स्वीयैरेभी रूपैः बोधिसत्त्वो बौद्धधर्मस्य नैतिकादर्शान् व्याचष्टे। एते आदर्शाः सप्तसु कथासु बोधिसत्त्वानामुदात्तचरित्राण्युदाहृत्य प्रस्तुताश्शेषयोर्द्वयोस्तस्योपदेश-द्वारेणोपस्थापिताः।

अथानतिविस्तरेण प्रतिसर्गं कथावस्तु निरूप्यते।

प्रथमे सर्गे बोधिसत्त्वस्य कीर्तिमयी सा गाथा ग्रथिता विराजते यस्यां स उदारमना वणिक्सुतश्चित्रितः। एकदा स दूरदेशं गत्वा पण्यविक्रयं कर्तुमियेष। यात्राप्रबन्धं विधाय प्रस्थातुकामस्य तस्य सार्थेन सममेवान्योऽपि वणिक्पुत्रः पञ्चशतैर्यानैर्गन्तुमैच्छत्। सहयात्रयाऽयं मे विघ्नरूपो भविष्यतीति विचार्य बोधिसत्त्वेन सहयात्रां निषिध्य यात्राप्राथम्यं निर्णेतुं प्रस्तावः प्रस्तुतः। पुरः प्रयाणे महीयांल्लाभो भवितेति विचार्य स वणिक्पुत्रः पुरोगमनं निर्णीतवान्। पश्चाद्गमनेनानेकान् लाभान् विमृश्य बोधिसत्त्वः तस्य गमनप्राथम्यं स्वीकृत्य तस्थौ। सोऽपि वणिगात्मजः स्वकेषूक्षयानेषु महार्हपण्यवस्तूनि समादाय नगरान्निर्ययौ। मध्येमार्गं मरुभूमौ कोऽपि दुष्टाशयः पिशाचकुलनायको मायया मिथ्यां वृष्टिप्रतीतिमुत्पाद्य तं वणिगात्मजं विवेकशून्यं यानसङ्गृहीतजलभाण्डारवञ्चितमकरोत्। पुरः प्रयातास्ते सर्वे मरुभूमिमध्यमुपागताः तृषार्ता विगतजीविता पिशाचैः कवलीकृताः। ततश्चेत्थमेव स पिशाचो बोधिसत्त्वमपि वञ्चितुं यत्नपरोऽभूत्। विमलबुद्धिः स बोधिसत्त्वस्तत्र कान्तारभूमिं निर्जलामिति मन्यमानो दुष्टदैत्यस्य दुर्भावं विज्ञाय नरामिषलोभिनं तं वञ्चकं तिरस्कृत्य संगृहीतानि जलभाण्डानि नैव तत्याज। गते तस्मिन् दैत्ये, सहयोगिनां प्रतीपं वचनं श्रुत्वा बुद्धियोगेन तेषां वृष्टिविषयिणीं शङ्कां निवार्य, दैत्यस्य वञ्चनावृत्तिं साधु निरूप्य सर्वान् प्रत्ययं बोधिसत्त्वः सप्रत्ययः सञ्जातः। एवं दैत्यस्य वञ्चनापाशं समुन्मूल्य बहुमूल्यं पण्यं समर्ज्य बोधिसत्त्वः स्वकेन विवेकबुद्धिवैभवेन सुमहता परिश्रमेण कार्यनैपुण्येन निर्लोभलाभार्जनं सफलां च व्यापारयात्रां परिसमाप्य परं सौख्यं जगाम।

द्वितीये सर्गे बोधिसत्त्वः काशिराजरूपेणोपन्यस्तः। समुदारधीः काशीविशाम्पतिः ब्रह्मदत्तो नाम राजा कदाचित्पुराकाले पृथ्वीं शशास। तस्य सुजातः श्रीकुमारसंज्ञः समधीतविद्यो युवराजः स्वर्गते पितरि समुपात्तविनयः सनयं राज्यं प्राशिषत्। नीराजदोषे शासने तस्य प्रजा ससुखं निवसति स्म। प्रजानुरञ्जनपरो धर्मधरो हि स पार्थिवः स्वशासनं दोषलेशरहितं व्यवस्थितमाकलय्याऽऽत्मशोधनिरतो बभूव। अस्मिन् प्रसङ्गे स सचिवेषु राज्यभारं न्यस्य यथेच्छं निजं राज्यमटति स्म। स सदैव कञ्चिज्जनमन्वेष्टुकाम आसीद्यो राज्ञस्तस्य कमपि दोषमाविष्कृत्य सम्भाव्य वा ज्ञपयेत्। एवमुद्दिश्य राज्याटनं कुर्वता तेन सीमान्तप्रदेशे कोशलनरेशः प्रत्यक्षीकृतो योऽपि तत्रात्मदोषानुसन्धानेच्छया पर्यटन् वर्त्मनि समागतः। स्वं-स्वं नगरं गन्तुं

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

त्वरान्वितौ द्वावपि नरेशौ तं दुर्गमं सङ्कुचितं च मार्गं लङ्घितुं प्राथम्यं वाञ्छतः स्म। परस्परं साम्मुख्यं भजमानयो रथयोः केवलमेक एव रथस्तस्मिन् सङ्कुचितावकाशे वर्त्मनि गन्तुं शक्नोति। तदाग्रतः कोशलेश्वररथस्य सारथिः पुरः पन्थानं प्रदातुमवोचत्। काशिराजरथस्य सारथिनाऽप्येवमेवोक्तम्। अन्ततो द्वयोरप्यैकमत्यमासीद्यः श्रेष्ठतरस्तस्यैव राज्ञो रथः प्रथमं प्रयात्विति। संयोगवशादुभावपि राजानौ वयसा पराक्रमेण राजनीतिकौशलेन कुलशीलेन सम्पदाऽन्यैरपि गुणैस्समानकोटिमापन्नौ बभूवतुः। तथापि बोधिसत्त्वस्य काशिराजस्य श्रीकुमारस्य चरित्रं कोशलेशस्य श्रीमल्लिकस्य चरित्राच्छ्रेष्ठतरं प्रमाणितं यतो हि स सदाऽपकारिष्वपि उदारो दयालुश्चास्ति। एवं बोधिसत्त्वः कोशलनृपतिना सुपूजितः प्रथमं तं मार्गं लङ्घितवान्।

तृतीयाऽपि कथा बोधिसत्त्वं काशिराजरूपेणोपस्थापयति। अत्रापि तस्य प्रतिस्पर्धी कोशलनरेश एव। इयं कथाऽस्य महाकाव्यस्य तृतीयं चतुर्थञ्च सर्गं व्याप्नोति। अस्यां कथायां काशिराजः शीलवान्संज्ञको बोधिसत्त्वः स्वीयेनातिमानवीयचरित्रेण विशिष्टानुभावप्रभावं द्योतयति। स क्षमाशीलतायाः पराकाष्ठां भजते। प्राणदण्डार्हायान्तःपुरदूषकाय किंमन्त्रिणे केवलं धिक्कृत्य राज्यनिर्वासनं ददाति। स किंमन्त्री तु कोशलनरेशं शरणं गत्वा तस्यातिविश्वासभूर्भूत्वा काशिराज्यमपहर्तुं तं नुदति। राज्यलोभाकृष्टमना सोऽपि कोशलभूपः काशिराजस्यातिशायिनीं क्षमावृत्तिं तस्य निर्बलतामिति मन्यमानः सुकरतयाऽल्पेनैव प्रयासेन काशिराज्यं हस्तगतमकरोत्। मन्त्रकुशलैः मन्त्रिभिः सबलैस्सेनापतिभिः भृशं प्रणोदितोऽपि स प्रतिरोधक्षमः काशिराजो निर्वैरः स्वैरं कोशलराजाय राज्यं समर्पितवान्। मन्ये, प्रजारञ्जनपरेण राज्ञा शीलवता प्रजाक्षयं विचार्यैव कोशलपतेर्युद्धप्रतिरोधो न कृतः। अतएव कामपि प्रतिक्रियां विना निर्ममत्वेन शान्तमनसा राज्यापहरणं स्वीचकार। किन्तु तस्याप्रतिमोदात्तन्यायभावनया भृशं प्रभावितैर्यक्षैः परायत्तं राज्यं पुनरपि तं प्रापितम्। अथ च परमवदान्यो राजा शीलवान् शत्रुकृतं तादृशं घोरमपराधं मर्षति। शीलवतोऽहिंसा-त्याग-क्षमादिसद्गुणान् विज्ञाय पश्चात्तापविगलितदुर्भावहृदयः कोशलपतिस्तं पुरुषोत्तममभिनन्द्याऽऽत्मविगर्हणपूर्वकं क्षमयित्वा सेवकवद् विनयावनतः कोशलपुरीं प्रतिनिवृत्तः। सोऽपि दुरात्मा शठः सचिवः कोशलपतिना समदण्ड्यत।

पञ्चमे सर्गे या चतुर्थी कथा निबद्धा साऽपि बोधिसत्त्वं काशिराजरूपेणैव प्रस्तौति। अस्यां कथायां राज्ञः समक्षं चौरापराधदोषारोपबद्धा वस्तुतो निर्दोषास्त्रयः पुरुषा राजपुरुषैस्समानीताः। ततश्चैका योषा स्वीयमाच्छादनं याचन्ती भृशं रोदनं कुर्वती राजप्रासादमुपस्थितवती। तस्याः क्रन्दनं निशम्य सा भूपतिना राजसभायामाहूय पृष्टा। सा बद्धानीतान् पुरुषान् बन्धनमुक्तान् कारयितुमिच्छति। बद्धेषु पुरुषेषु प्रथमस्तस्या भ्राता, द्वितीयः पतिस्तृतीयश्च पुत्रोऽस्ति। राज्ञा कोऽप्येक एव मुक्तयेऽनुमतः। तस्यां विषमदशायां सा स्त्री स्वस्य भ्रातुर्मुक्तिं वाञ्छति। साऽतीव बुद्धिमत्तया भ्रातृगौरवं प्रबलं प्रतिपादयति। लोके पतिपुत्राऽवाप्तिस्तु सुकरा किन्तु सहोदरः सुदुर्लभ एव। भगिन्याः कृते कश्चिदपि भ्रातृतुल्यो न भवति। सोदरसम्बन्धः सर्वानतिक्रम्य तिष्ठति। तस्याः युक्तियुक्तं वचः श्रुत्वा परमप्रीतो राजा तान् त्रीनपि पुरुषान् कारागृहादुन्मुच्य तस्यै समर्पितवान्। इत्थं तया सुधिया स्त्रिया स्वाभीष्टं संसाध्य लोके सहोदर (भ्रातृ) महिमा प्रख्यापितः।

षष्ठे सर्गे काञ्चिल्ललामभूतां ललनां सहसा समुद्वीक्ष्य जातमोहस्यैकस्य तरुणश्रमणस्य कामविवशदशोपेता कथा वर्णिताऽऽस्ते यस्यामन्ततः तं कामाधीनं दीनं युवानं श्रमणमुद्बोद्धुं बोधिसत्त्वः प्रयतते। एतन्निमित्तं तमरिष्टपुरनृपतेर्महाराजशिबेः पुत्रस्य कथां श्रावयति।

अथ च सप्तमादारभ्य नवमसर्गपर्यन्तं बोधिसत्त्वस्यारिष्टपुरनरेशस्य महाराजशिबेः पुत्रस्य कथा प्रथिता वर्तते। तत्र सप्तमे सर्गे नगरश्रेष्ठिनः तिरीटवत्सस्य कन्याया उन्मदन्त्याः कथा विलसति। इयमनुपमलावण्यमयी कन्या नूनमेव स्वकीयेन सौन्दर्येण जनानुन्मत्तान् करिष्यतीति पुरवासिभिस्तस्याऽभिख्यानुरूपाऽभिख्योन्मदन्ती यथार्थमेव कृता। विलक्षणशोभा-सम्पन्नां शुभलक्षणां तां सुदतीं षोडशीमुन्मदन्तीं रूपलावण्यलसितां यौवनोत्पलविकसितामवलोक्य पिता तिरीटवत्सः तत्कन्यारत्नं राज्ञे श्रीकुमाराय प्रदातुं गत्वा तं सविनयं निवेदयामास। प्रीतेन राज्ञा तस्याः शुभलक्षणानि परीक्षितुं लक्षणज्ञा विप्राः प्रेषिता। ते तत्र गत्वा तामलोकसामान्यगुणाभिरामां क्षणं निरीक्ष्यैव व्यमुह्यन्। तान् कामान्धान् विप्रान् विज्ञाय सा कुमारी भृशं चुकोप सेवकैश्च ते सर्वे ब्राह्मणा अर्धचन्द्रं दत्वा बहिष्कृताः। एवं निराकृतास्ते विप्रास्तत्र राजानं गत्वा मृषैवोचुः दुर्लक्षणत्वात्परिवर्जनीयेति। राजा तु विप्रोदितं सत्यं मत्वा तां प्रति निरभिलाषो बभूव। विदितदुर्वृत्ता खिन्नचित्ता

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सा कन्या तिरीटवत्सेन सेनापतिसूनवेऽहिपारकाय गुणज्ञाय तरुणाय समर्पिता। सोऽप्यहिपारकः तां वरवर्णिनीं प्रियां लब्ध्वाऽवर्णनीयं सुखमवाप।

अष्टमसर्गादौ प्रासङ्गिकमुन्मदन्तीजन्मान्तरवृत्तं वर्णितम्। पूर्वजन्मनि सा दरिद्रकन्याऽऽसीत्। कदाचिन्महार्घारुणवस्त्र-धारणेच्छया तद्वस्त्रमाप्तुं पितृभ्यामनुमता सा कस्मिंश्चिद् धनाढ्यगृहे सेवावृत्तिं स्वीचकार। सुचिरसत्सेवाप्रसन्नेन गृहपतिना तस्यै रुचिरं महार्घमरुणवस्त्रमुपहृतम्। यदा स्वमनोनुकूलं कुसुम्भवर्णं चैलं प्राप्य प्रमुदिता तद्धारणाय स्नानं कर्तुं गतवती तदैव तत्र सहसोपागतं चीवरवर्जितं वल्कलाच्छादितशरीरं बुद्धशिष्यं ददर्श। तमात्मलीनं प्रबुद्धं बुद्धशिष्यं तरुत्वगाच्छादितदेहं दृष्ट्वा सा तरुणी पुण्यलाभाय तस्मै तद्वस्त्रं दातुमियेष। पूर्वजन्मनि दानाभावेऽस्मिन् जन्मनि मे वसनोपलब्धिः सुदुर्लभेति विचिन्त्य सा तल्लोहितं वस्त्रं द्विधा विपाट्य तस्मै श्रमणाय खण्डमेकं समर्पितवती। तदरुणवस्त्रोल्लसितां तस्याद्भुततेजोमयीं वपुर्दीप्तिं विलोक्य परमप्रसन्ना साऽवशिष्टं तदप्यर्धं वस्त्रखण्डं स्वापुण्यान्ताय भदन्ताय ददौ प्रार्थयामास च भाविजन्मन्यनन्यसौन्दर्यशालि रूपं यद् दृष्ट्वा सकलोऽपि लोकः स्यद्विमोहितः। बुद्धशिष्यस्य शुभाशिषा सैव कन्या जन्मान्तरं प्राप्य निकामरम्या तिरीटवत्सकन्यका बभूव। इदं हि रूपोदन्तमुन्मदन्त्याः। भाग्यवशात्सेदानीं पतिव्रता पत्नी संवृत्ताऽहिपारकस्य।

अथ गच्छत्सु दिवसेषु कदाचिद्राज्ञा श्रीकुमारेणादिष्टः कार्तिककौमुदीमहोत्सवोऽरिष्टपुरे समारब्धः। सर्वैरपि नागरिकैः महतोत्साहेन सा नगरी सज्जीकृता। महोत्सवस्य शुभे दिने यदा नृपतिः श्रीकुमारो नगरशोभानिरीक्षणाय प्रचलितस्तदा-ऽहिपारकेनोन्मदन्ती प्रियतमाऽन्तःपुरान्निर्गन्तुं निषिद्धा यतो हि लोभनीयं तस्या रूपलावण्यं लेशमात्रमपि नयनगोचरीकृत्य राज्ञः का दशा स्यादिति स साधु जानाति स्म। एवं निषिद्धाऽपि सा चेटीसूचिता नगरशोभानिरीक्षणप्रचलिते श्रीकुमारे द्वार्युपस्थिते सति गवाक्षजालान्तरिता तन्मूर्ध्नि पुष्पाण्यवाकिरत्। सपद्यूर्ध्वमुखस्य राज्ञो दृष्टिः तस्या वदनारविन्दे पपात। तत्क्षणमेव कामाहतः स राजा सारथिं पृष्ट्वा सर्वं विज्ञायापि विमूढचेताः पुरीशोभादर्शनं विहाय पुष्परथं निवर्त्य प्रासादं प्राप्यैकान्तशय्यामधिशय्य मोहादनर्गलं व्यलापीत्। राज्ञस्तामुन्मत्तदशां परिजनैरधिगम्याहिपारकः स्वभवनमागत्य प्रियामुन्मदन्तीं घटितं पप्रच्छ। उन्मदन्तीमुखादनर्थकरं वृत्तमुपश्रुत्य स चिन्तापरोऽभूत्। ततश्चागामिदिवसे राजभवनं गत्वा श्रीकुमारप्रलापं श्रुत्वा स्वकर्तव्यं स्थिरीकृत्य राजानमुपेत्य निवेदयति यद्यक्षा अपि जानन्ति तामुन्मदन्तीं प्रति भवदनुरागम्। यद्येतत्सत्यं, भवान् मयोपहृतां तां कान्तां स्वीकरोतु। सेनापतेरिदं वचो निशम्य श्रीकुमारस्यान्तःकरणे महती व्रीडोत्पन्ना। अन्तर्द्वन्द्वमथिते मानसे विवेकोऽपि समुद्भूतः। ततश्च दशमे सर्गे भार्योपहृतावाग्रहवतस्तस्य सेनापते राज्ञा सह परस्परविनीतविशदसंवाद उपनिबद्धः। अत्र मानवस्य मनोभावसङ्घर्षः कमनीयकाव्यमयीमभिव्यक्तिमाप्नोति। एकतः स्वीयां मनोभिरामां प्राणवल्लभां स्वामिने प्रदातुकामः तत्परः सेनापतिरपरतो मोहनिद्रात्थितो राजधर्मानुपालनभव्यभावनाभरितः पश्चात्तापसन्तप्तान्तःकरणः कृतसेनापत्युपहारास्वीकारः श्रीकुमारः। शिबिराज्याधिपतेरेतद्वृत्तमुदाहृत्य बोधितः स श्रमणो विगतकामविकारः शुद्धबुद्धिः यथाकालं सिद्ध्यभ्युदयं समवाप।

दशमैकादशयोः सर्गयो भिक्षार्थी बोधिसत्त्वः (शास्ता) राजानमेकं तस्य राजमहिषीं च प्रबोध्य प्रणयकलहान्निवारयति। स किन्नरयुगलस्य कथां श्रावयति यस्यां किन्नरः किन्नरी च स्वल्पावधिभूतं वियोगं स्मृत्वा विलपतः स्म। जन्मान्तरे तत्किन्नरमिथुनमेवेदानीं राजदम्पती स्तः। बोधिसत्त्वश्रवितमेतद्वृत्तं संस्मृत्य विदितात्मदोषः स राजा निरस्तरोषः सन् निजवल्लभां राजमहिषीं प्रेम्णाऽङ्गीचकार।

द्वादशे सर्गे बोधिसत्त्वः सरलकृषकरूपेण निरूपितोऽस्ति। कृषिपरेण गार्हस्थ्येन सकुटुम्बः स शरीरयात्रां नयति स्म। स सदैव कल्याणमतिः प्रशस्तमुपदेशं वितनोति स्म। कदाचित् पुत्रेण सह क्षेत्रकर्षणकाले सर्पेण दष्टस्तस्यैकपुत्रो मृत्युमापत्। एतद् दुर्घटितं वीक्ष्य स विप्रकृषकः (बोधिसत्त्वः) आत्मज्ञो हलं त्यक्त्वा निर्विकारमनसा शोकहीनः तमुपसृत्य उत्थाप्य च समीपवर्तिनि तरुतले न्यधात्। वस्त्रेणाच्छाद्य तं निरीक्ष्य 'असारः खलु संसारः संसरति जन्ममृत्युप्रचार' इति समुत्थितविवेकविचारः स पुनरपि हलेन कृषिकर्म कर्तुं प्रववृते। अत्रान्तरे निजगृहं प्रति गच्छता केनचिद् यात्रिणा स स्वभार्यां सन्दिष्टवान् यदद्य केवलमेकस्यैव भोज्यं प्रेष्यमपि च सगन्धद्रव्यं शुद्धवसनं सर्वमेव कुटुम्बमत्रागच्छतु।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सन्देशमिमं निशम्य बोधिसत्त्वस्य तपस्विनी भार्या पुत्रस्य पञ्चत्व- प्राप्तिमनुमीयाप्यविकलकरणा यथोक्तं विधाय परिजनेन समं कृषिक्षेत्रं ययौ। ते सर्वे सम्भूय सर्वथाऽनाकुला विदितसंसारगतयस्तत्र मृतकस्य दाहसंस्कारमुपचक्रुः। परमशीलयुतं जितेन्द्रियं तं ब्राह्मणं निरीक्ष्य सशङ्कितशशक्रः प्रणिधानतो विप्रस्य शुचिचरित्रचरितं विज्ञाय परीक्षितुं नृलोके दाहस्थलमुपैत्। तत्र सर्वान् विगतशोकान् संयमधनान् समीक्ष्य तेषां मनोभावान् ज्ञातुं स शक्रो निश्शोकतायाः कारणं प्रपच्छ। विप्रादारभ्य दासीपर्यन्तं सर्वेषां समीचीनमुत्तरं तोषप्रदां वाचमाचम्येन्द्रः परां प्रीतिमुपगतः। विप्रकृषककुटुम्बिनः मृत्युं शरीरस्य सहजं धर्मं मत्वा प्रियतमस्यापि सम्बन्धिनो निधनं स्वाभाविकीं घटनामिति स्वीकुर्वन्ति। शोकानुद्विग्नं तेषामतिमानवीयं चरित्रं हि महदाश्चर्यकरं येन बोधिसत्त्वो गृहस्थाश्रमधर्मस्य गौरवं पराकाष्ठां प्रति नीतवान्।

त्रयोदशे सर्गे राजगृहे गृहीतजन्मनः प्रचुरधनसमृद्धस्य श्रेष्ठिमुख्यस्य श्रीबोधिसत्त्वस्य परमोदारवृत्तेः कथोपनिबद्धा। राजगृहनिवासिनस्तस्य श्रेष्ठिनः (श्रीबोधिसत्त्वस्य) सङ्घनाम्नः परमसुहृदेकः पीलियसंज्ञको- ऽशीतिकोटिस्वर्णमुद्राधारकः श्रेष्ठिवर्यः श्रीपुरीं वाराणसीमधिवसति स्म। सख्यभावमापन्योर्द्वयोरपि तुल्यसम्पद्गतमत्यन्तसौख्यमभूत्। कदाचिद् दुर्दैववशात् स पीलियो विपदमुपगतो निर्धनोऽभवत्। अर्थाभावे तिरस्कृतियुतं दैन्यमापन्नः स स्वसन्मित्रं राजगृहवासिनं समुदारधियमार्यसङ्घं सस्मार। तमनुचिन्त्यैव सस्मितमुखो बभूव। विपदि तमन्तिकं गन्तुं शरणबुद्धिं बबन्ध। मन्मित्रं मामवश्यमेवोपकरिष्यतीति मतिं विधाय पीलियः सङ्घस्यैश्वर्यभवनमुपजगाम। सदारं पीलियं मित्रं समागतमवलोक्य परमप्रीतः सङ्घः स्वागतं विधाय मधुरवचोभिरागमननिमित्तं पप्रच्छ। तद्विवर्णवदनाद् वैभवविनाशव्यतिकरमतिखेदकरं श्रुतिगोचरं कृत्वा पीलियमधिकतरं सत्कृत्य सन्मित्रलक्षणानुरूपमेव स्वकीयं सर्वमपि वैभवं द्विधा विधायोल्लसितमानसेनैश्वर्यैकभागं तस्मै समुपाहरत्। तत् समस्तं द्रव्यजातं सप्रश्रयमादाय शमितहृदयावसादः कृतश्रीसङ्घगुणानुवादः पीलियो निजभवनमयासीत्। नियतिकृत-नियोगात्कदाचित् सङ्घोऽपि श्रेष्ठिवर्यो विभवविनाशादतिदरिद्रो बभूव। पूर्वकृतमुपकृतं संस्मृत्य साधुव्यवहारमपेक्ष्य दीनार्त्तः स वाराणसीं गत्वा पीलियमपश्यत्। विधिविपाकात्तामुपकृतिं विस्मृत्य स पीलियः प्रकटितशठभावस्तस्मै स्वागतमपि न व्याजहार। सावज्ञं स सङ्घमपृच्छदत्रागमनप्रयोजनम्। सङ्घोपहृतधनेन धनिकोऽपि सौहार्ददरिद्रः पीलियो निर्लज्जस्तुम्बीपरिमितं बुसं तस्मै प्रदाय निराकरोत्। प्रयतमैत्रीरक्षणाय प्रयतमानः सङ्घः सम्यग् विमृश्य बुसं स्वीकृत्य प्रतिनिवृत्तः। अस्मिन्नन्तरे कोऽपि सेवको यः पुरा सङ्घप्रेष्योऽधुना पीलियमुपवसति स्म स स्वैरं तत्रागत्य मलिनमुखं सदारं स्वामिनं श्रेष्ठिवर्यं सङ्घं प्रेक्ष्य तमुपसर्प्य पृष्ट्वा विदितवृत्तान्तः सन् कृतघ्नाय पीलियाय भृशं चुकोप। सर्वं सेवकसङ्घमाहूय पीलियदुष्कृत्यं निवेद्य ते सर्वे राजानमुपजग्मुः। न्यायप्रियेण राज्ञा सङ्घदत्तं धनं पीलियादाहृत्य सङ्घाय प्रदत्तम्। उपकारिणोऽमितोदारमतेः सङ्घस्य, कृतघ्नस्य मित्रकलङ्कस्य पीलियस्य कृतज्ञस्य च सेवापरायणस्य सेवकवर्गस्य चरित्रवैचित्र्यस्य प्रभावोत्पादिका-भिव्यक्तिरेवास्याः कथाया वैशिष्ट्यमस्ति।

अन्तिमे च चतुर्दशे सर्गे बोधिसत्त्वस्य या चरित्रगाथा निबद्धा तस्यां स सदाचारवान् सम्यगधीतशास्त्र आचार्यो निरूपितः। तस्यैकः पापकनामकः शिष्य आसीत्। सर्वे छात्रास्तं 'पापक पापके'ति नाम्नाऽऽकारयन्ति स्म। प्रत्यहं स एतत्क्लेशकरममङ्गलास्पदं नाम निशम्य भृशमुद्विग्नः तत्त्यक्तुं मनः समाधाय गुरवे न्यवेदयत्। शिष्यस्य तद्वचः निशम्याचार्येण बोधिसत्त्वेनोपदिष्टं यद् व्यक्तिसङ्केतग्रहाय योजितानां नामाक्षराणां न भवति महत्त्वं न चाप्यन्वर्थतैव। संसारे नाम्नो याथार्थ्यं गुणानुरूप्यञ्चापि न भवति। निन्द्यमपि नामानिन्द्यचरितं भवति। अतो नामपरिवर्तनपरा दुश्चिन्ता त्वया त्याज्या। इत्येवं बोधितोऽपि पापको न तुतोष। स गुरोराज्ञया प्रियतरमुत्तमं नामान्वेष्टुं मतिं कृत्वा प्रययौ। परन्तु सुचारुनामान्वेषणप्रयत्ने स 'मृतो जीवकः' 'दरिद्रा धनपालिका' 'पथभ्रान्तः पन्थकः' इत्यादीनि विपरीतार्थानि नामानि विज्ञाय नामपदपदार्थयोः सम्बन्धं बहुधा विमृश्य, 'नाम्ना सहार्थतत्त्वस्य नास्ति कोप्यन्वय' इति सम्प्रधार्य पुनराश्रममाजगाम। तेनैतदवबुद्धं यत्केवलं नामत एव किञ्चित्प्रयोजनं न सिध्यति। 'यथा नाम तथा गुण'इति भणितिरपि क्वचिदसिद्धैव। अतो नामनि नावधेयं यशस्करे सत्कर्मण्येवावधेयम्। सच्चरित्रस्य सद्गुणस्य नाम्नो धारकत्वेनैव न कोऽपि जनो महनीयो भवतीति शिक्षायुतेयं बोधिसत्त्वकथा।

इत्थं महाकाव्य-कथावस्त्ववलोकनेन स्पष्टमिदं ज्ञायते यदत्रैकनायकगता नास्ते कथापद्धतिरपितु सा नैकचरित्राश्रिता। तथापि महाकाव्ये यदेकसूत्रत्वं तत्तु बोधिसत्त्वैकचरित्रस्य नानाजन्मान्तरगतं चरितम्। श्रीबोधिसत्त्वचरितमिति महाकाव्यस्य

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

नामकरणेऽप्येतदेव स्वारस्यं महाकवेः। नानारूपगतो बोधिसत्त्वस्य य आत्मा विविधकथाप्रथायां परिव्याप्तस्तस्य मौलिको व्यवहारः प्रभावश्च सामरूप्यं बिभृतः। कथावस्तुगतमिदं तत्त्वं कथानकं गौरवगरिष्ठं विधाय महाकाव्यत्वमपि पुष्णाति। केचित्त्वत्र दोषं विभाव्य प्रतिपादयन्ति यदेतत्तत्त्वं कथानां वैविध्यं चारुत्वञ्चापकर्षति न्यक्करोति च चरित्रचित्रणरसपरिपाकौ। असङ्गतमेव मन्येऽहं तन्मतम्। कामिनीकपोलतलस्पर्शिश्यामतिललाञ्छनवन्मृगनयनीनयनलसिताञ्जनलेखावद्वैतत्तत्त्वमस्य काव्यस्य भूषणं न तु दूषणमिति मे प्रतिभाति।

यद्यपि बोधिसत्त्वस्य विशदं महनीयञ्च चरित्रमेकात्मकत्वेन सर्वासु कथास्वनुस्यूतं तथापि तत्तत्पात्र- गतचरित्रवैचित्र्यं स्फुटमेव स्फुरति निदर्शयति च महाकवेश्चरित्रचित्रणसाफल्यम्। प्रायेण स बोधिसत्त्वस्य चरित्रं सामान्यचरित्रसमनन्तरमेव विभाव्य ततश्चैतदुदात्ततमं लोकोत्तरं च प्रथयति। अनेन संविधानकेन महाकविः युगपदेव द्वे मनःस्थिती प्रस्तूय तैस्तैर्विशेषैस्तयोरुत्कर्षमपकर्षं वा तुलयितुमलं प्रयतते। मनोभावानां सूक्ष्मानुशीलने महाकवेः पटुत्वमतिश्लाध्यं वर्तते। तस्य चरित्रचित्रणधारा तूदात्तातिमानवीय-प्राकृतसामान्य-कोटिकूलद्वयसंयमिता प्रवहति चिनोति च गुणमयं नैसर्गिकं सौन्दर्यं नातिक्रामति मर्यादां कथानकस्य।

महाकाव्ये या बोधिसत्त्वकथाः निबद्धास्सन्ति तासु नारीपात्राणां संख्या पुरुषपात्रेभ्यो न्यूनतरा। पुरुषपात्रेषु मुख्यतमास्सन्ति द्वौ वणिजौ, काशिराजः, शिबिराजः, श्रीकुमारः, श्रमणः, कृषकः, संङ्घः, कोशलराजः, किंमन्त्री, अहिपारकः, पीलियः पापकश्च। नारीपात्रेषु साच्छादनकामा स्त्री, उन्मदन्ती, मल्ली, किन्नरी, कृषकभार्या संघपत्नी चेति।

अथ प्रथमं बोधिसत्त्वस्यैव नानारूपगतं चरित्रं विचारयामः। प्रथमकथायां बोधिसत्त्वो वणिक्पुत्ररूपेण निरूपितः। अत्रायं कस्याप्यपरस्य वणिक्पुत्रस्य व्यापारयात्राप्राथम्यं स्वीकृत्य स्वकीयं निर्लोभत्वं प्रमाणयति। लोभोपहताविवेकेन स वणिक्पुत्रः ससार्थो विनष्टः किन्तु बोधिसत्त्वः स्वबुद्धिबलेन मार्गान्तरायं तीर्त्वा परं लाभं जगाम। काशिराजरूपस्य बोधिसत्त्वस्य शीलपरं लोकोत्तरक्षमापरं चरित्रं कोशलराजादुत्कृष्टतरं निरूपितम्। तस्य दयायुतं न्यायप्रियत्वं चमत्करोति चेतांसि। अरिष्टपुरभूपरूपगतो बोधिसत्त्वस्तु चरित्रस्य क्रमिकविकाससन्दर्भे निरुपमं निदर्शनम्। अत्र महाकवेश्चरित्रचित्रणचातुरी चारुतमं साफल्यं भजति। पात्रेषु निरतिशयं मानसान्तर्द्वन्द्वं प्रदर्श्य चरित्रस्य या विकासपरा पद्धतिर्महाकविना प्रथिता सोत्कृष्टतमा- ऽरिष्टपुरनरेशस्य चरित्रे विभाव्यते। स प्रथमं सेनापतिभार्यां विलोक्य कामबाणविद्धः सन् तस्यां पापदृष्टिं निवेशयति किन्तु पश्चाद्विदितवृत्तान्तेन सेनापतिना कृते भार्योपहारप्रस्तावे सति पश्चात्तापतप्तानवद्यसुवर्णविशदचरित्रः सम्पद्यते प्राग्यो राजा कामावस्थायाः परां काष्ठां स्पृशति स्म-

दद्याद् यदीशो वरमीप्सितं मे तदैतदेवामुमिहार्थयिष्ये।
एकद्वरात्रानहमुन्मदन्तीं निर्वेष्टुमिष्टामहिपारकः स्याम्।।[1]

पश्चात्स एव स्वात्मगौरवं विविच्य शमस्य परां भूमिं गतः-

पिताऽस्मि नेताऽस्मि च शिक्षकोऽहं
भजे स्वधर्मं हि परम्परीणम्।
भृशं विविच्योच्चकुलं स्वकीयं
न जातु कामस्य वशं गतः स्याम्।।[2]

महाकविना कृषककलेवरस्य बोधिसत्त्वस्याचिन्तनीयमलौकिकं तच्चरित्रं चित्रितं यद्योगिनामपि सुदुर्लभम्। महता मनोयोगेन कृषिकर्म कुर्वतः कृषकस्यान्तःकरणमेकमात्रपुत्रनिधनान्मनागपि विकलं न जातमित्यहो वीतरागत्वम्! एतदेवातिमानवीयं चरित्रं बोधिसत्त्वस्य महदुदात्तं सङ्घनाम्नि श्रेष्ठिवर्ये परिलक्ष्यते यः पीलियनाम्नः किंमित्रस्य कृतघ्नाचरितमपास्य मैत्रीपदं दूषणाद्रक्षति सकरुणोदारचित्तेन-

यदि बुसमहमेतन्नाददीयैतदीयं
झटिति विघटयेयं मैत्र्यमत्र स्वकीयम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अत उचितमिदं मे, स्वीकरोम्यस्य वस्तु
यदपि लघु तथाप्यव्याहतं सख्यमस्तु॥

विरहयतु मुधायं बुद्धिहीनः सुहृत्वं
न कथमनुभवेयं साध्वहं तन्महत्त्वम्।
प्रकटयतु च कामं वित्तमत्तो लघुत्वं
कथमहमभिरामं संत्यजेयं गुरुत्वम्॥[3]

सेनापतेरहिपारकस्यापि लोकोत्तरं चरित्रं भृशं प्रभावोत्पादकं चित्रितं काव्यकारेण। स्वामिप्राणरक्षणाय प्रयत्नपूर्वकं स प्राणवल्लभामपि वरवर्णिनीं भार्यां तस्मै प्रदातुं निश्चिनोति-

मयाऽस्य राज्ञो यशसो निमित्तेऽ-
तिसङ्कटेऽस्मिन्नसवोऽभिरक्ष्याः।
अतोऽभ्युपायेन हि येन केन
स्वस्वामिनस्त्राणमहं करिष्ये॥[4]

उन्मदन्तीं प्रति राज्ञः कामभावः सर्वैरपि विज्ञात इति संसूच्य स स्वयमेव निवेदयति-

यद्येवमङ्गीकुरुतां भवांस्तां
स्वयं प्रयच्छाम्यहमात्मकान्ताम्।
तान्तां मनोवृत्तिमपास्य शान्तां
तनोतु चिन्तारहितां च कान्ताम्॥[5]

एतादृश उत्सर्गः समर्पणभावश्च सेनापतेरहिपारकस्यातिमानवीयं चरित्रं विशदं व्यनक्ति।

बोधिसत्त्वशिष्यस्य पापकस्यापि चरित्रे मनःसंवेगानां भीषणमन्तर्द्वन्द्वं स्पष्टमेव परिलक्ष्यते। स पापाभिख्यं स्वं नाम निरस्योचितं नामान्तरं धारयितुमभिलषति-

पापस्य ध्वनिरेव तावदशुभो मन्नामनि श्रूयते
व्रीडादाय्ययशस्करः प्रतिपदं दुःखाकरो दुःश्रवः।
तस्मात्तत्परिवर्तनीयमुचितं नामान्तरं चेष्यता-
मित्यालोच्य गतस्ततः सपदि स श्रीबुद्धदेवान्तिकम्॥[6]

आचार्येण बोधिसत्त्वेन बहुधा बोधितोऽपि पापकः तुष्टिं नाप। किन्तु लोके प्रायेण नाम्नोऽन्वर्थताऽसिद्धैवेति स्वयमनुभूय परं तुतोष।

महाकविनाऽस्मिन् महाकाव्ये नारीणां चरित्रमपि चारु चर्चितम्। भर्तृपुत्रापेक्षया सहोदरं भ्रातरं बहुमन्यमाना सा स्त्री स्वबुद्धिकौशलेन न केवलं भ्रातृप्रेमगौरवं प्रख्यापयत्यपितु निर्दोषान् तान् पुरुषान् कारागृहान्मुक्तान् कारयति। नारीणां सूक्ष्मं मनोविज्ञानं सौन्दर्यसारभूताया उन्मदन्त्याश्चरित्रे महाकविना सुनिपुणं प्रकाशितम्। परप्रत्ययपरेण राज्ञाऽविचारितमनसा सा तिरस्कृता लोचनाभिरामा वामा वामा प्रतिशोधधियैव स्वस्वामिनाऽहिपारकेण निरुद्धाऽपि विरुद्धाचरणेन पुरशोभादर्शननिर्गतस्य भूपतेः दृष्टिपथे निपतिता तं कामसन्तप्तमकार्षीत्। सहैवान्यासु कथासु पत्युरादेशवर्तिनी कृषकस्य श्रेष्ठिवर्यस्य च संघस्य पत्नी शीलसौभाग्यसम्पन्ना गृहादर्शचरिता समुपन्यस्ता।

महाकविर्न केवलमत्रादर्शचरित्रयोजनामेव विदधाति, स लोकसामान्यं यथार्थगतं समाजे प्रतिक्षणमनुभूयमानं चरित्रमपि विन्यसति। स्वार्थपरः किंमन्त्री, लोभाक्षिप्तहृदयः कोशलराजः कृतघ्नश्च सख्यकलङ्कः पीलियस्तादृशस्यैव चरित्रस्य

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

निदर्शनानि सन्ति। किन्तु धन्यास्सन्ति ते सेवकाः श्रेष्ठिवर्येण सङ्घेनोपहृताः पीलियसेवाङ्गता ये पूर्वस्वामिनं सङ्घं सङ्कटापन्नं निरीक्ष्य परमकृतज्ञभावेन तमुपकर्तुं प्रयतन्ते। महाकाव्यकथासु तत्तच्चरित्रविलेखने तादृशीं भावभूमिमधिगम्य महाकविः परं साफल्यं व्रजतीत्यसन्दिग्धो विषयः।

महाकाव्यानां प्रकृतिरेव प्रकृतिवर्णनं कारयति काव्यकारैः। बोधिसत्त्वचरिते नाचरितमिदमिति न। अत्र कविः प्रकृतेरुभयमपि काम्यमुद्वेजकं च रूपं निबध्नाति। मरुभूमिदर्शनमात्रेणैव दुःखमुपजायते-

मरुस्थली धूलिपरिप्लुताशाऽऽकाशास्त विष्वङ्मुषितप्रकाशा।[7]

अपि च, **ऊष्मायमाणो बहुतीव्रवेगात् पृष्ठात् पुरस्ताच्च मरुत्तदैर्त।**[8]

अत्रैव वृष्टिसृष्टिफलं मनोरमं विलसति-

एषा विलोक्या हरिता वनाली
तद्भूविभागोऽस्त्यतिवृष्टिशाली।
गुहा गिरीणां सलिलस्य पूर्णा
विभान्ति पद्मानि विकासभाञ्जि॥[9]

प्रकृत्याः कोमलकान्तरूपं द्रष्टुं कवेरन्तःकरणं नितान्तैकान्तं रमते। काचिद् गिरिणदी कविकल्पनाकल्लोलोल्लसिता विभाति-

पवित्राम्भःपूर्णा सफलदलपुष्पैः परिवृता
द्रुमैः स्निग्धच्छायैर्व्रततिततितिभिश्चाप्युपचिता।
तटप्रान्तैर्हृद्या विहगमधुरध्वानमुखरै-
स्तरङ्गैरुत्तुङ्गैररमयदमुं सा सरिदपि॥[10]

सदा पेयं यस्याः कमठमकराद्यैर्विलुलितं
समन्तात्पूर्णाया अपि जलमुरोदघ्नमभवत्।
तटे स्वच्छे रेजुः श्रितरजतभासश्च सिकताः
तथा शुभ्रा कारण्डवततिरभूत् क्रीडनपरा॥[11]

दधाना हेमाभां परमरमणीयां च सुषमां
सरित्सा हेमन्वत्युचितमभिधानं श्रितवती।
स्थितस्तस्याः पार्श्वे गिरिरतिगुरुर्गन्धमदनो
लतागुल्मै रम्यः सुरभितदिगन्तश्च शुशुभे॥[12]

अमन्दानन्दतरङ्गान्दोलितमानसाः प्रणयिजना अस्यां जलविहारं कर्तुमुत्सहन्ते-

पुरस्ताद् दृश्या ते तरुपरिवृतेयं गिरिणदी
स्थिता मध्येशैलद्वयमविरलाम्भोरयवती।
तटिन्यामेतस्यामनुभवितुमानन्दमधिकं
कदाचिन्मद्भर्ता किल दयितयाऽऽयात्सह मया॥[13]

प्रकृतिगतं रमणीयं दृश्यं प्रदर्श्य महाकविः मानवकृतां पुरशोभामपि प्रहृष्टमनाः प्रकृष्टतरं प्रस्तौति-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रमार्जिता पल्लवपुष्पवाटी परिष्कृता गन्धजलावसिक्ता।
प्रशस्तवस्तूपहिता समस्ता सुशोभिता भूमिरभून्नगर्याः।।[14]

न केवलं नैसर्गिकसुषमासमाख्यान एव कविः नैपुण्यं भजतेऽपितु मानवीयसौन्दर्यस्तवनेऽपि तस्य प्रतिभा चमत्करोति सहृदयान्। विविधवर्णनवर्णानुरञ्जनी तस्य तालिका समस्तमेवोपन्यस्यति चित्रम्-

रूपप्रकर्षेण समुज्जवलन्तीं सुवासिनीं चारुविलासिनीं ताम्।
अलोकसामान्यगुणाभिरामां क्षणं निरीक्ष्यैव समे व्यमुह्यन्।।[15]

ललितलीलालसितलावण्यमयी नवपल्लवपुष्पोद्भासिततरुणतनुलतेव ललनाललामभूताऽद्भुतोन्मादकरूप- रमणीया रमणीमणिरिवोन्मदन्ती कविकल्पनाऽऽकल्पिता कस्य रसिकस्य मनो नोन्मादयति-

अनङ्गरङ्गस्थलमन्तरङ्गं तरङ्गयन्ती कुटिलैः कटाक्षैः।
असौ विशालायतपक्ष्मलाक्षी मनोऽहरन्मे वनकिन्नरीव।।

मणिप्रभोद्भासितकुण्डलश्रीर्हेमद्युतिर्विद्युदिवोल्लसन्ती।
मुग्धा विदग्धोचितलीलया मां व्यलोकयत्सा चकिता मृगीव।।[16]

प्रसादमाधुर्यगुणद्वयसंवलिते वैदर्भीरीतिरम्ये बोधिसत्त्वचरितमहाकाव्ये वीरशृङ्गाररसयोः सफलपरिपाको विलसति। बोधिसत्त्वस्य विविधरूपरचितेषु चरितेषु वीररसस्य कापि सुष्ठुतमाऽभिव्यक्तिर्विराजते। किन्त्वत्र वीररसस्य विभावनं नास्ति युद्धाश्रितं तत्तु धर्माश्रितमेव यतो हि बोधिसत्त्वस्य चारुचरितावदानानि तस्योत्कृष्टत्यागभावसम्बद्धानि सन्ति। अपि च, महाकाव्येऽस्मिन् बोधिसत्त्वावदानानामलोकसामान्योदात्तकथाः विकासस्य परां काष्ठां स्पृशन्ति। अस्मिन् विकासोल्लास एव धर्मवीररसः परिपाकरम्यतामुपैति।

महाकाव्यस्यास्य केषुचित्सर्गेषु शृङ्गाररसस्य सहृदयहृदयाह्लादकारिणी नवनवाभिव्यञ्जना रञ्जयति काव्य-रसिकान्। षष्ठादारभ्य नवमसर्गपर्यन्तं तथा दशमे चैकादशे सर्गे शृङ्गाररसस्य कमनीयाऽभिव्यक्तिः सद्भावमेति। रसोऽयं सरसयति श्रमण-युवतीकथामुन्मदन्तीकथां किन्नरयुगलकथाञ्च। विशदप्रणयमधुरं मधुनिष्यन्दमिव सरसरसनं व्याप्नोति चेतांसि विदग्धजनानाम्। संयोगस्य विप्रलम्भस्य च शृङ्गाररसस्य सफलः प्रयोगो महाकविना प्रणयिकिन्नरमिथुनकथायां निर्व्यूढः। यद्यपि शिबिराजस्यारिष्टपुरविशाम्पतेः सेनापतिभार्यामुन्मदन्तीं प्रति प्रकटितोऽनुरागोऽनौचित्यप्रवर्तनाद् गर्हणीय एव किन्तु सेनापतेरहिपारकस्य सहजसमर्पणभावोद्वेल्लितस्य राज्ञो मनसि यः कर्तव्यविवेकवशात्पश्चात्तापः समुज्जृम्भते तस्मादनासक्तिविशदं हार्दप्रसादं प्राप्नोति। शास्त्रधिया त्वत्र कविनिबन्धने शृङ्गाररसाभास एव प्रतीयत इति काव्यज्ञाः प्रमाणम्।

महाकाव्येऽपि नाट्यरमणीयतामाधातुं महाकविना यत्र तत्र संवादसरणिः समाश्रिता। कविकौशलकलिता विशदा संवादपद्धतिर्विलसति नवमे सर्गे यत्रोन्मदन्तीरूपलावण्यनिपानात्कामज्वरसंतप्तस्य परञ्चैनमनुचितं कामभावं विभाव्य विगतवेदनस्य शिबिराजस्य तथा च कामाकुलस्य स्वामिनो मानसिकपरितोषायानवद्यसुन्दरीं प्राणप्रियामुन्मदन्तीं प्रदातुकामोद्यतस्य सेनापतेर्मध्ये भावतर्कपूर्णानां संवादानां प्रभावशालिच्छटा शोभते। एवमेव प्रभावोत्पादका संवादाः कृतपदा वर्तन्ते द्वादशे सर्गे यत्र विप्रकृषकबोधिसत्त्वकुटुम्बजनस्याद्भुतमात्मसंयमं विलोक्य विस्मितोऽपि सस्मितः सुरेन्द्रोऽवनितलमागत्य तानात्मधनान् सदस्यानालपति।

यतो हि काव्यस्य कथावस्तु नितरामादर्शोदात्तं मानवीयं चरित्रमुत्कृष्टञ्च चरितमाश्रयते, अत एवाशेषे काव्ये नैतिकमूल्यानां प्राधान्यं समुल्लसति। चेतःशान्तिप्रदायिनी शिक्षा, मनोविकारनिर्मूलनपरा उपदेशाः श्रेयः-प्रेयःप्रवर्धका बौद्धधर्मसिद्धान्ताश्च पदे-पदे समुपन्यस्ताः।

हिंसैव वर्धते बह्वी हिंसकं प्रति हिंसया
सुखमात्यन्तिकं लब्धुमहिंसैव गरीयसी।।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शान्त्या प्रशमयेत् क्रोधं सलिलेनेव पावकम्।
चित्तं प्रसादयेद् धीमान् सर्वभूतानुकम्पया॥[17]

क्वचित् सुदीर्घाऽप्युपदेशपरम्परा घटनाप्रसङ्गेन सह सुगुम्फिता सती नीरसत्वं नैव भजते। मनोभिरामरामायाः सौन्दर्यपाशपतितः कोऽपि तपोवर्त्मविचलितः श्रमणः केनचिदन्येन सुहृदा भिक्षुणा सस्नेहमुपदिश्यते-

आपातरम्या विषयाः स्फुरन्तः समन्ततोऽन्ते परितापयन्ति।
न बुद्धिमांस्तेष्वधिकं रमेत सुदुस्त्यजांस्तान्न च रोचयेत॥

ज्वलत्स्फुलिङ्गाः प्रदहन्ति कामं तृणोल्मुका यान्त्यचिरादपायम्।
स्वप्नोपमाः सन्ति घनान्धकाराः कामादयोऽनिष्टकरा विकाराः॥[18]

अधोलिखितानि पद्यानि समभावभरितान् श्रीमद्भगवद्गीतायाः श्लोकान् स्मारयन्ति-

निसर्गतश्चेतसि संस्थितानां पदे-पदे चानुभवं गतानाम्।
शक्यं न विज्ञैरपि वासनानां समूलमुन्मूलनमत्र कर्तुम्॥[19]

अतो मनश्चञ्चलमस्थिरं सद् यदाऽपि यस्मिन् विषयेऽपि यायात्।
तदा ततस्तत्प्रसभं निरुध्य समादधीतात्मनि सर्वदैव॥[20]

कामस्य वेगं बलवन्निगृह्य त्वं नित्यसत्त्वस्थ इहाश्रमे स्याः।
वशीकृते चेतसि सर्वकालं शान्तः स्वयं मोक्ष्यसि मोहजालम्॥[21]

महाकविरुपदेशात्मकेषु स्थलेषु वर्णनक्रियां क्वचिद्विस्तरेण क्वचित्संक्षेपेण प्रवर्तयति। स जीवनमूल्यानामुदात्तगुणानां वा व्याख्याने वैपुल्यं विधातुमुत्सहते किन्तु विश्वजनीनतथ्यानां नैतिकसत्यानामुन्मीलने तस्मै विशिष्टप्रभावोत्पादिका संक्षेपपद्धतिरेव रोचते। एतादृशेषु प्रसङ्गेषु कश्चिद् विशेषो ध्वनिरुद्भासते। काव्यस्येयं ध्वन्यात्मकता न केवलमर्थबोधं विशदयत्यपितु तन्महत्त्वमपि प्रख्यापयति। तथ्यविशेषं स्फुटीकर्तुं विहिता पुनरावृत्तिरपि तादृशी नवकलेवरसज्जिता यन्न केनाप्युत्ताम्यते। मानवजीवनं कीदृशं क्षणभङ्गुरं दुःखक्ष्वेलाङ्कुरं वेति सहजमुपदिशति महाकविः-

ध्येयं समस्तजगतः क्षणभङ्गुरत्वं
दुःखास्पदत्वमरसत्वमसुस्थिरत्वम्।
प्रेयो विहाय परमार्थरताः प्रकामं
श्रेयस्करं कुरुत कर्म गुणाभिरामम्॥

लोकं विलोक्य सकलं क्षणदृष्टनष्टं
वक्त्रे यमस्य निपतन्तमवाप्तकष्टम्।
धीराः प्रमादरहिता विषयाप्रसक्ताः
शान्ताः स्थिरा विचरतेह भवे विरक्ताः॥[22]

'न कान्तमपि निर्भूषं विभाति वनिताननमि'त्यलङ्कारवादिनामाचार्याणां, 'किमिव हि मधुराणां मण्डनं नाकृतीनामि' त्यतिसहजसरसकाव्यनिर्मितिनिपुणकविप्रजापतीनाञ्चाभिमतमत्र महाकाव्ये महीयते यतो ह्यत्र नालङ्कारभारत्रस्ता नाप्यलङ्-कृतिविच्छित्तिव्यस्ता विन्यस्ता समस्ता कविता। महाकवेः रसरुचिरा भारती भाति सुप्रयुक्तैरलङ्कारैः। अनिन्द्यस्वर्णाव-दातवर्णा वरवर्णिनीव कमनीयकविताकामिनी मनो हरत्यनवद्यालङ्कारोल्लसितलावण्यतरला।

सिद्धहस्तकृतसन्धानः प्रास इवात्र महाकविविहितसन्निधानोऽनुप्रासस्त्वनायासमेव परस्य शिरोघूर्णनायालमिति महाकवेरलङ्कारप्रयोगवैशिष्ट्यम्। बोधिसत्त्वचरितस्य द्वादशे त्रयोदशे च सर्गेऽन्त्यानुप्रासस्य च्छटा नृत्यतीव विराजते।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रतिचरणनिबद्धक्वणत्कनककिंकिणीकलरवेणेवान्त्यानुप्रासालङ्कारस्वरेण सुगुम्फितपदपद्यानां नादसौन्दर्यमभि- वर्धत इति निभालयन्तु काव्यकलाकोविदाः-

तदोन्मदन्ती कलिकाग्रदन्ती रतिं हसन्ती हृदयं हरन्ती।
सर्वाञ्जनान् कामवशं नयन्ती देवाङ्गनेवाऽऽस्त विमोहयन्ती।।[23]

विरहयतु मुधाऽयं बुद्धिहीनः सुहृत्त्वं
न कथमनुभवेयं साध्वहं तन्महत्त्वम्।
प्रकटयतु च कामं वित्तमत्तो लघुत्वं
कथमहमभिरामं संत्यजेयं गुरुत्वम्?।।[24]

प्रादायि तुभ्यं शुभलक्षणेयं मयोन्मदन्तीत्यवधारणीयम्।
मल्लीमतल्लीमिव कामवल्लीमाश्लिष्य फुल्लाधरपल्लवां त्वम्।।[25]

अपरं यं कमप्यलङ्कारं कविः सन्निवेशयति तत्तु यमकमेव। कानिचिन्निदर्शनान्यत्र महाकाव्यात् प्रस्तूयन्ते-**सुहृदहं हृदहंकृतिवर्जितः** (4.10), **अनया विनयाश्रयणे श्रमणे रुचिरा रुचिरारचिता नचिरात्** (9.56), **स्निग्धः सङ्घसमः समः समयविन्नित्यं भवेत्प्रीतिमान्** (13.103)।

अभिव्यक्ति शोभान्वितां विधातुमुपन्यस्तेष्वलङ्कारेष्वर्थान्तरन्यासोऽपि काव्यकारेण बहुधा सबहुमानपुरस्सर- मङ्गीकृतः। विशिष्टवर्ण्यवस्तुघटितं सामान्यकथनसमर्थनेन सज्जितं कर्तुमुपक्रमते कविः। उन्मदन्तीगुणपरीक्षणाय नियुक्ता विप्रास्तस्या अनुपमं सौन्दर्यं विलोक्य मूढाः सञ्जाताः। एतद् वृत्तं समर्थयति कविरर्थान्तरन्यासेन-

नष्टो विवेकः सकलोऽपि तेषां द्विजन्मनां कामवशं गतानाम्।
उन्मादयत्येव विवेकिनोऽपि कष्टो विकारः खलु कामजन्यः।।[26]

एवमेव, **तृषाऽऽकुलोऽभूदनुयायिवर्गोऽप्यमुष्य वैश्यस्य न केवलं सः।**
अनर्थमेकः कुरुते तदीयं फलं तु तत्पृष्ठचरोऽपि भुङ्क्ते।।[27]

उपमाविधाने त्वनुपमेयो विधिरधिकृतः कविना। काशिराज्योपमायां काचिन्नवा छटा विराजते-

देव! वाराणसीराज्यं नवनीतसमं मृदु।
अस्त्यद्य मद्यमाद्यं ते क्षुद्रं क्षौद्रमिवानतम्।।[28]

सिकतागर्तादपगतः काशिराजो वायुविदीर्णमेघोद्गतश्चन्द्र इव संलक्ष्यते-

गर्तस्योपर्यवष्टभ्य हस्तयुग्मं महाबलः।
न चिरात्पवनध्वस्तमेघाच्चन्द्र इवोद्गतः।।[29]

रक्तवाससा कान्तवपुर्युवा भिक्षुः ज्वलत्सूर्य इवोद्दीप्तः सञ्जातः-

तद्वस्त्ररोचिर्निचयेन भिक्षोर्वपुर्ज्वलत्सूर्य इवोद्दिदीपे।।[30]

आमुच्य तल्लोहितकं पटं तु विभाति बालार्क इवोल्लसद्भाः।।[31]

अन्यत्र कामहतो मूढः कश्चिद् भिक्षुर्बाणविद्धः सारङ्ग इव संल्लक्ष्यते-

विक्षिप्तचेताः स्वनिकेतनस्थः कामातुरोऽसौ बुबुधे न किञ्चित्।
प्रमुग्धगीतध्वनिलुब्धशल्यप्रविद्धसारङ्ग इवावतस्थे।।[32]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पारम्परिकैरप्युपमानै रूपलावण्यं द्विगुणितशोभं चकास्ति–

सौदामनीवाश्रितचन्द्रशाला लावण्यवत्युत्पलिनीव बाला।
प्रसन्नपूर्णेन्दुमतीव राका समुज्जवलद्दीपशिखेव सा का।।[33]

बोधिसत्त्वचरितमहाकाव्ये या रसपूरप्लाविता पदावली प्रद्योतते सा सुरुचिरैरलङ्कारैः समृद्धशोभासम्पन्ना समुल्लसति। तद्गताः भावाः ललिताभिव्यक्तिसमलङ्कृताः अभिव्यक्तेश्च लालित्यं संगीतमयभावभूषितशब्दगुम्फनादद्भुतमेव। अत्र काव्ये या पदशय्या कृतपदा वर्तते सा कवेः काम्यां प्रौढिं व्यनक्ति। पुरा महाकविकालिदासदण्डीश्रीहर्षादीनां काव्येषु यत्पदलालित्यं लीलायितं लभ्यते तदधुनाऽपि कमनीयकविकर्मसु राजत इत्यत्रेदमेव बोधिसत्त्वचरितमहाकाव्यं निदर्शनम्। कानिचिदुदाहरणानि प्रस्तूयन्ते–

1. **पुरःसरस्य प्रचुरप्रचाराः समुल्लसन्त्यध्वनि वारिधाराः।**[34]
2. **स तत्र भूयांसमलब्ध लाभं सार्थं समृद्धार्थतरं चकार।**[35]
3. **सत्स्वभावात्सदाचारात् सद्विचाराच्च सर्वथा**[36]
4. **अहिंसाया इवादर्शं दर्शं दर्शमनुत्तमम्।**[37]
5. **शयितोऽसंशयं शय्यामधिशय्य दुराशयः।**[38]
6. **दयावताऽवता लोकान् मदिच्छापूरि सूरिणा।**[39]
7. **इति स्पष्टमाख्येयमार्ये! निवार्ये च कार्ये भवेन्नैव दोषः।**[40]
8. **तस्मादकस्मादुदितादमुष्मात्पापात्समस्माद्विरमाशु भिक्षो।**[41]
9. **तदोन्मदन्ती कलिकाग्रदन्ती रतिं हसन्ती हृदयं हरन्ती।**[42]
10. **समुदितो मुदितो नृपतिर्गुणैः सुरहितो रहितो निखिलैर्मलैः।**
    अविकलं विकलङ्कमिहोज्ज्वलं रसमयं समयं गमयन्नभात्।।[43]
11. **मल्लीमतल्लीमिव कामवल्लीमाश्लिष्य फुल्लाधरपल्लवां त्वम्।**[44]
12. **क्षणो न स्याद्यस्यां क्षणमपि तया किं क्षणदया?**[45]

काव्ये नादसौन्दर्यमाधातुमप्रमादयुतेन सरसानुरक्तचित्तेन चिकीर्षितं कविनेति नूनमन्यूनं प्रयत्नं पश्यामः। प्रासादमिव प्रसादमधिगन्तुं निर्मिता सरलाऽविषमा पदयोजना सहजामभिव्यक्तिं दधाति। यथा–

त्रयोऽमी प्रदातुं त्वया चेन्न शक्यास्ततः किं प्रकुर्यामहं मन्दभाग्या।
यदि त्वं प्रसन्नोऽसि हे भूपते तन्मदीयं प्रियं भ्रातरं सम्प्रयच्छ।।[46]

श्रीकोशलेशो विदितात्मदोषो भूत्वा विशेषेण निरस्तरोषः।
स्त्रीतल्लजाया निजवल्लभायाः श्रीमल्लिकायाः प्रणयी बभूव।।[47]

कवितायां भाषागतः स्वभावसिद्धः प्रवाहोऽपि पदयोजनाया मुख्यो गुणो ललिततरलत्वं दधाति–

म्लानं मनोऽभून्मलिना मनीषा तेजोऽखिलं चाजरदिन्द्रियाणाम्।
रागातिरेकेण तदेकवृत्तेर्ध्वस्ता समस्तात्मपवित्रताऽपि।।[48]

प्राचीनसंस्कृतवाङ्मयादुद्धुतानामशेषभावभूषितानां सूक्तिरत्नानां चमत्कृतिदीप्त्या दीप्तं विभाति काव्यमिदम्। तेषां विस्फुरितमभिज्ञानं प्रीणाति सहृदयमनांसि। तेषु सूक्तिरत्नेषु केषाञ्चिच्छटाऽत्र समुल्लसति–

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

1. न तितिक्षासमं किंचिदस्ति साधनमुत्तमम्।[49]
2. वीतशोकभयक्रोधः स्थिरधीर्मुनिराडिव।[50]
3. परं तं न पश्यामि देशं नु यस्मिन्नहं प्राप्नुयां सोदरं भ्रातरं स्वम्।[51]
4. मूढः परप्रत्ययनेयबुद्धिः।[52]
5. कामी स्वतां पश्यति सत्यमुक्तं कामातुराणां न भयं न लज्जा।[53]
6. विकारहेतौ न विकुर्वते ये धन्यास्त एवात्र समुल्लसन्ति।[54]
7. प्रलोभिता भूरि सुखैषणाभिः कष्टैरनिष्टैः परिवेष्टिता वा।
   कल्याणहेतुं सुविनिश्चितार्थं धीरास्स्वमार्गं न परित्यजन्ति।।[55]
8. विना विचारं मतिमान्मनुष्यः कदापि कार्यं सहसा न कुर्यात्।
   विनिन्द्यमुक्तं विपदां पदं तद् दुःख्यत्यवश्यं ह्यविमृश्यकारी।।[56]
9. वियोगोऽसह्योऽसौ स्मृतिपथमुपेतो मनसि नो।
   गरीयः सन्तापं जनयति च सम्मोहयति च।।[57]
10. संसिद्धिः खलु कर्मणैव कथिता स्यान्नामधेयेन किम्![58]

समालोच्ये महाकाव्ये महाकवेः काव्यकलाकौशलसंवलिता नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा पदे-पदे प्रद्योतते प्रकाशयति च परमं पाण्डित्यं निर्विशयविषयविशदम्। अस्य भावानुरूपशब्दसंयोजनप्रतिभा व्युत्पत्तिश्च सर्वथा व्याकरणोन्मुखी विद्यते। क्वचित्क्वचिदियं व्याकरणश्रद्धा पदविशिष्टविग्रहदर्शनेनानुभूयते। प्रयुक्तानि तानि विशिष्टपदानि काव्यस्य भाषाया महत्त्वं गौरवञ्च प्रथयन्ति। कानिचित्पदानि सन्ति-*चञ्चूर्यमाणः* (1.73), *बोभवीति* (1.81), *समयाकुर्यात्* (3.13), *रोरूयांचक्रे* (3.127), *भ्रातृकाम्यामि* (5.21), *अटाट्यमानः* (6.2), *वरीवृतीति, तन्तनीति* (6.25), *अपीप्यत्* (10.3), *अपपारम्* (10.36) *राजीचिकीर्षुः* (13.97), *अशीलि, सममीलि* (13.100)। *व्याकरणनियमबद्धान्यन्यान्यपि पदान्यत्र कतिपयानि कम्रकलितानिअविसंष्ठुला* (1.25), *विशङ्कटम्* (1.34), *पूनम्* (9.40), *आत्मनीनम्* (9.54), *स्थेमन्* (11.3), *भूजानिः* (11.16), *कडंगर्यम्* (13.42), *सौहृदय्यम्* (13.74)।

महाकाव्यस्य चतुर्दशे सर्गे प्रयुक्तस्य '*जीवक*' इति शब्दस्य द्व्यर्थकरीं व्युत्पत्तिं प्रदर्शयितुं कविना पाणिनेः द्वे सूत्रे प्रयुक्ते। प्रथमं '*आशिषि च*' (3, 1.150) सूत्रं प्रयुज्य जीवकस्य 'चिरञ्जीवी'ति प्रासङ्गिकमर्थं व्युत्पादयति तथा च '*कुत्सिते*' (5.3.74) सूत्रेण जीवकस्य 'कुत्सितो जीव' इत्यर्थान्तरमपि साधयति (द्रष्टव्यम्-14.14-16) कविः।

क्वचित्कोशगता अप्रयुक्ता अपि शब्दाः निष्कृष्य प्रकाशिताः। यथा-*आभीलम्* (3.90), *मङ्क्षु* (3.51, 8.45, 14.30), *भावुकः* (8.102), *वियाता* (8.83), *अयमय* (13.65), *निर्ल्वयनी* (12.48), *अकपूयः* (13.98)। केचन शब्दास्तु वैदिकीं शब्दावलीं स्मारयन्ति। यथा-*तृष्णक्* (1.38), *रथेष्ठाः* (1.46), *तोकः* (12.35), *अपचितिः* (13.87), *सत्रा* (1.67, 97)।

महाकाव्यनिर्मितावुदात्तभावेभ्य आच्छादनदानच्छदो महाकविश्छन्दयति विदग्धान् सरससाहित्यरसिकान् विविधैश्छेकप्रियैः छटाच्छायच्छुरितछन्दोविधानवितानैः। सर्वच्छन्दस्सरणिष्वसंशयसंसरणसमर्थोऽपि महाकविरयं प्रकटयति सविशेषं मध्यमाकारच्छन्दोव्यवहारादरम्। अनुष्टुब्निभानां लघुच्छन्दसां (सर्गे तृतीये चतुर्थे च) शार्दूलविक्रीडितसदृशानां च दीर्घछन्दसां (द्वादशसर्गे, 81-90) कलनकेलिकलाकुशलकोविदायापि कवये रोचते मध्यमछन्दःप्रयोगः। अतोऽनेन महाकाव्यस्यास्य सर्गेषु नैकविधानि तादृशान्यभीष्टानि छन्दांसि प्रयुक्तानि। यथा हि-उपजातिः (प्रथम-षष्ठ-सप्तम-अष्टम-नवम सर्गेषु, द्वितीये (65-67) एकादशे (20-23), द्वादशे (91-92), चतुर्दशे च सर्गे (39-44)); रथोद्धता (द्वितीये सर्गे); भुजङ्गप्रयातम्

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(पञ्चमे सर्गे)। एतदतिरिक्तं प्रयुक्तानि छन्दांसि सन्ति-शिखरिणी (दशमैकादशसर्गयोः), वसन्ततिलकम् (नवमे 52-54, द्वादशे च सर्गे), मालिनी (द्वितीये 61-64), पञ्चमे-37, त्रयोदशे सर्गे च), द्रुतविलम्बितम् (6.110, 8.110, 9.55), तोटकम् (4.112), रुचिरा (9.56-57), स्वागता (13.91-100, 14.45) मन्दाक्रान्ता (14.37-38) च।

निष्कर्षतः श्रीबोधिसत्त्वचरितं नामैतन्महाकाव्यं भारतीयसंस्कृतेः प्राचीनां महनीयगौरवगाथामेकामाधुनिक- सन्दर्भसन्दानितां नवनवोन्मेषमेदुरामभिनवरूपां प्रस्तोतुं प्रशस्तः प्रयतः प्रयत्नः। भावरसानुरूपा रुचिरवर्णपदा भाषा सुप्रयुक्ताऽत्र भासते। इदं महाकाव्यं निर्माय न केवलमनेन कविना संस्कृतकाव्यपरम्परा समृद्धिं नीत्वोपकृताऽपितु भारतीया संस्कृतिः विशेषतो बौद्धधर्मोच्चादर्शाः कान्तासम्मिततयोपदेशमार्गेण सफलामभिव्यक्तिं प्रापिताः। वहतु प्रेरणोत्तमर्णत्वं काव्यजगति महाकाव्यमिदमिति मदीया मनीषा। अन्ते च समर्पयामि छन्दोमयं शुचिसुगन्धिसमृद्धसुरभिसुमाञ्जलिम्-

सत्यं व्रतं येन सदा गृहीतं गातुं मुदा चारुदेवस्य कीर्तिम्।
गीर्वाणवाणीसमुपासकोऽसौ सत्यव्रतस्स्यात्कविचक्रवर्ती॥1॥

श्रीबोधिसत्त्वस्य यशो विभाव्य येन प्रणीतं महितं सुकाव्यम्।
सौहार्दहृद्यं कविकर्मपूतं तं शास्त्रिवर्यं सततं नमामि॥2॥

सन्दर्भ सूची

1. श्रीबोधिसत्त्वचरितम्, 8.75
2. तत्रैव, 9.45
3. तत्रैव, 13.48-49
4. तत्रैव, 8.86
5. तत्रैव, 8.104
6. तत्रैव, 14.4
7. तत्रैव, 1.45
8. तत्रैव, 1.46
9. तत्रैव, 1.51
10. तत्रैव, 10.12
11. तत्रैव, 10.13
12. तत्रैव, 10.14
13. तत्रैव, 10.27
14. तत्रैव, 8.32
15. तत्रैव, 7.21
16. तत्रैव, 8.66-67
17. तत्रैव, 3.80-81
18. तत्रैव, 6.27, 29
19. तत्रैव, 6.40
20. तत्रैव, 6.42
21. तत्रैव, 6.44
22. तत्रैव, 12.13-14
23. तत्रैव, 7.13
24. तत्रैव, 13.49
25. तत्रैव, 9.27
26. तत्रैव, 7.22
27. तत्रैव, 1.59
28. तत्रैव, 3.39
29. तत्रैव, 4.37
30. तत्रैव, 8.19
31. तत्रैव, 8.20
32. तत्रैव, 6.5
33. तत्रैव, 8.50
34. तत्रैव, 1.54
35. तत्रैव, 1.100
36. तत्रैव, 3.10
37. तत्रैव, 3.102
38. तत्रैव, 4.82
39. तत्रैव, 4.103
40. तत्रैव, 5.12
41. तत्रैव, 6.32
42. तत्रैव, 7.13
43. तत्रैव, 9.55
44. तत्रैव, 9.27
45. तत्रैव, 10.38
46. तत्रैव, 5.1

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

47. तत्रैव, 11.22
48. तत्रैव, 6.7
49. तत्रैव, 4.90
50. तत्रैव, 3.104
51. तत्रैव, 5.22
52. तत्रैव, 1.57, 8.40
53. तत्रैव, 6.17
54. तत्रैव, 6.43
55. तत्रैव, 9.10
56. तत्रैव, 9.37
57. तत्रैव, 10.25
58. तत्रैव, 14.35

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितसमीक्षणम्

ओम्प्रकाशसारस्वतः

भारतीयेतिहासप्रसंगे विशेषतः सिक्खेतिहासवृत्ते वीरवरस्य श्रीगुरुगोविन्दसिंहस्यास्ति अद्वितीयमविस्मरणीयं च स्थानम्। स्वराष्ट्रधर्मरक्षायै महापुरुषेणानेन यथा सम्पादितं न तथा बहुभिरपि वीरजनैः कर्त्तुं शक्यते। सिक्खानां नवमगुरोः श्रीगुरुतेगबहादुरस्यात्मजोऽयं श्रेष्ठयोद्धा कविः स्वपितृवदेव निजजातिधर्मरक्षणाय क्रूरविधर्मिमुगलैः सह जीवनपर्यन्तमयुध्यत। अत एव कविकोकिलविरुदभाजा डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागेन महापुरुषान् प्रति सम्मानभावनया तज्जीवनप्रेरणया च प्रभावितेन कृतमिदं 'श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्' खण्डकाव्यम्। चतुःसर्गात्मकं काव्यमिदं संस्कृतभाषायाश्चरितकाव्यानां मणिमालायां महार्घं रत्नम्।

काव्येऽस्मिन् चत्वारः सर्गाः। प्रथमे सर्गे कविना श्रीगोविन्दसिंहस्य जन्म, श्रीतेगबहादुरस्य निजधर्मरक्षायै देहोत्सर्गस्तथा च श्रीगुरुगोविन्दसिंहस्य सिंहासनारोहणमिति प्रमुखाः घटनाः वर्णिताः सन्ति। सर्गेऽस्मिन् कविता स्वाभाविकप्रसंगेषु- उत्साहशीलपितापुत्रयोः पराक्रमः प्रकाशितः। क्रूरमुगलशासकौरंगजेबस्य नृशंसता, परधर्मविद्वेषस्तथा च सर्वं प्रभावपूर्णशैल्यां समुपन्यस्तम्।

द्वितीये सर्गे नाहननरेशस्य निमन्त्रणानुसारं गुरुगोविन्दसिंहस्य नाहनगमनम्, पण्डितानां साहाय्येन फारसी-संस्कृत-पंजाबी-ब्रजादि विविधभाषाणामध्ययनम्, 'चण्डी दी वार' एवं च 'अकालपूजा'दि काव्यानां प्रणयनं चैताः प्रमुखाः घटनाः हृदयहारिवृत्तेन निगदिताः। अत्रैव पोण्टापुरनामके स्थाने गोविन्दस्य निजपितामहेन वीरवररामरायेण सह समागमस्तथा च मुगलप्रतिनिधेः म्यांखानस्य पराजयोऽपि वर्णितः। अस्मिन् सर्गे धर्मधुरंधरस्य गोविन्दसिंहस्य सत्यधर्मपरायणता, वैदुष्यम्, पराक्रमः, रणकौशलम् चैतानि श्रेष्ठगुणानि कथितानि सन्ति।

काव्यस्य तृतीयः सर्गः कविगुरोः, विचित्रनाटकनिर्माणम्, पञ्चवीराणां 'पंजप्यारे' इतिरूपेण चयनम्, खालसापंथस्थापनाम्, मुगलसेनया सह युद्धे गुरोः पराजयम्, गुरोश्चानन्दपुरत्यागं कथयति।

खण्डकाव्यस्यास्य चतुर्थे च विपुले सर्गे गुरोः वीरपुत्राजीतसिंहस्य मुगलसेनया सह युद्धं, गुरुगोविन्दसिंहस्य चमकौरनामकस्थानआगमनम्, अरिसेनया सार्धं गोविन्दशिष्याणां तुमुलयुद्धं, गुरुपुत्राणामात्मोत्सर्गस्तथा च गुरोर्ब्रह्मसायुज्यमिति प्रकीर्तितानि सन्ति।

आधुनिककाव्यपरम्परायां, 'श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्' नूतन-पथप्रदर्शकं खण्डकाव्यम्। संस्कृतसाहित्ये नास्ति-चरितकाव्यानां कापि दृढा परम्परा। यानि च 'विक्रमांकदेवचरितम्', 'नवसाहसांकचरितम्' तथा च हर्षचरितादीनि कतिपयप्राचीनचरितकाव्यानि तेषु 'चरितम्' कल्पनाधिक्येन परास्तम्। यथेप्सितकाल्पनिक- प्रसंगयोजनाभिः, 'चरितस्य' विश्वसनीयता छिन्ना। 'चरितकाव्यम्' वस्तुतः विश्वसनीयं जीवनपरकं काव्यं भवति यत्रेतिहासोऽपि काव्यस्य वस्तु प्रभवति। अत्र श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितसंदर्भे घटनानां प्रामाण्यम्, इतिहासतत्त्वस्य समुचितो निर्वाहः, कल्पनायाः यथापेक्षितरूपं च विराजते। जीवनपरकं खण्डकाव्यमिदं 'चरितमपि' 'काव्यमपि' च।

ऐतिहासिकखण्डकाव्येऽस्मिन् कविना श्रीगुरुगोविन्दसिंहस्य चरित्रम् अतिनैपुण्येन श्रद्धया च समुद्घाटितम्। वीरवरस्य गुरोश्चरित्रस्य वीरता, औदात्यम्, दयालुता, परदुःखकातरता, सहिष्णुता, प्रेम, साहित्यानुरागः, धर्मजातिनिष्ठा, मातृभूमिभक्तिश्च सर्वं कविपुङ्गवेन डॉ. सत्यव्रतेन यथास्थानं यथावसरं च विन्यस्तम्। पितुः वीरतेगबहादुरस्य प्रवीरपुत्रोऽसौ-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

धर्मस्य गोप्ता सुजनस्य पाता गोब्राह्मणानां परिरक्षिता च।
विद्वन्मनोमोहयिता गुणैः स्वैर्दुष्टस्य यो दण्डयिता जनस्य॥[1]

गुरुगोविन्दसिंहः जन्मकालादेवासाधारणबालक आसीत्।

यो धर्मरक्षाचरितव्रतस्य सुतः पितुस्तेगबहादुरस्य।
ज्योतिः स्वयं ज्योतिष एव जातः प्रवर्तितो दीप इव प्रदीपात्॥[2]

कविः समाहारवृत्तौ निपुणः। स विविधान् भावानेकस्मिनैव पद्ये समाहर्तुं समर्थः। उपजातिसदृशलघुच्छन्दसि मनीषिकविना विपुलतराः भावाः प्रकाशिताः। मुगलौरंगजेबस्य क्रूरता, परधर्मविद्वेषः, दर्पः, दम्भः, दुष्टता च सर्वमेकस्थम्। यथा-

स ब्राह्मणान् हन्ति हिनस्ति गाश्च भनक्ति देवप्रतिमाश्च दुष्टः।
ददद् बलाद्यावनधर्मदीक्षां स्वमाततायित्वमथो व्यनक्ति॥[3]

एवमेव बालसिंहस्य-अजीतसिंहस्य व्यक्तित्वमपि पराक्रमस्य परां कोटिं गतम्। तद्यथा-

घनावलीमध्यगतेव विद्युद् विदिद्युते शत्रुगतः कुमारः।
अबालवद् बालदिवाकरः स गोविन्दपुत्रोऽजितसिंहनामा॥[4]

पद्येऽस्मिन् न केवलं बालकुमारस्याप्रतिमशौर्यमेव प्रकटितमस्ति किन्तु घनावलीमध्यगतेव विद्युद्बिम्बस्य च्छटाऽपि लोभनीया संवृत्ता। अबालवद् बालदिवाकरप्रयोगः कस्य सहृदयस्य मोदाय न भवति।

काव्येऽस्मिन् कल्पनायाः सदुपयोगः, भाषायाः मितोपयोगः, रसानां समुचितपुष्टिः, अलंकाराणां चोचितसन्निवेशो विराजते। कुशलः कविः जानाति यत् कुत्र कीदृशं कवित्वमपेक्ष्यते। शत्रुभिः सह युध्यन् वीराजीतसिंहः गैरिकपर्वतवद् अतिक्रान्तव्यक्तित्वं बिभर्ति। स गुरुपुत्रः-

तीव्रप्रहारैः क्षतविक्षताङ्गे गुरोस्तनूजः शुशुभे स वीरः।
रक्तं स्रवन् भूरि च गैरिकाद्रेर्दिव्यामभिख्यां बिभराम्बभूव॥[5]

पद्यस्य बिभराम्बभूव क्रियाप्रयोगो, अद्यतनीये संस्कृतलेखने प्रायः दुर्लभः। व्याकरणप्रयोगपारीणकवेः, एतादृशाः शतशः प्रयोगास्तस्य शब्दसमृद्धिं शब्दप्रयोगविलक्षणतां व सूचयन्ति।

प्रकृत्या काव्यस्यास्य वीरः प्रमुखो रसः। युद्धप्रसंगेष्वस्य परिपुष्टिः। स्थाने-स्थाने चान्येषामपि रसानामवस्थितिः। प्रसादगुणोपेता काव्यास्य कविता प्रायशो महाकविकालिदासस्य कवितां स्मारयति।

श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितस्य, अयमपि पक्षः समुल्लेख्यः, यदत्र विमलमतिकविः, अत्याधुनिककवीनामिव अकारणमेव संज्ञापदानां संस्कृतकरणं न करोति। श्री सत्यव्रतः स्वाभाविकतायाः पक्षधरः कविः। काव्यं वस्तुतस्तदैव स्वस्य सार्थकतां भजते यदा स्वाभाविकताया अवलम्बं न जहाति।

काव्यं यतो हि गोचरजगतः प्रतिबिम्बनमस्ति, अतस्तस्य लौकिकपक्षोऽपि महत्त्वपूर्णः। कविः, लोकं शास्त्रेण योजयन्नाह-

बन्दा तवाहं तव सेवकश्च त्वत्पादपद्मप्रणयी तथाऽहम्
त्वयोपदिष्टं खलु धर्ममार्गमद्य प्रभृत्याश्रयिताऽस्मि तात॥[6]

अत्र एकेनैव बन्दाशब्दप्रयोगेण पद्यस्य मूल्यं, जीवन्तता च परां कोटिं समागते।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रतः बहुज्ञः, बहुश्रुतश्च मेधावी कविः। स पूर्ववर्तिनां महाकविकालिदासव्यासादिकविमनीषिणामपि काव्यानामध्येता आस्वादरसिकः प्रमाता च। संभवत अत एवास्य कविवरस्य काव्येषु पूर्वजातानां महाकवीनामुक्तयः सादरं विनियोजिता दृश्यन्ते। खण्डकाव्येऽस्मिन् '*प्रवर्तितो दीप इव प्रदीपात्*'[7] इति महाकविकालिदासस्य रघुवंशमहाकाव्यस्य 5.37 इति पद्येन सह, '*उपोषिताभ्यामिव*'[8] इति रघुवंशस्य 11.14 इति पद्येन सार्धम्, '*क्षतात् किल त्रायत इत्युदग्रः*'[9] इति रघुवंशस्य 4.19 इति पद्येन सह तथा च '*समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत्*'[10] इति भगवद्गीतायाः 11.70 इति पद्येन सह, '*त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता*'[11] इति भगवद्गीतायाः 11.18 इति पद्येन सह पठनीयम्। एवमेवान्यत्रापि एतादृशाः प्रयोगाः सन्ति ये कवेः गुणग्राहकतामेव सर्मथयन्ति।

समग्रतः *श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्* न केवलं संस्कृतकाव्य-परम्परायामपितु सिक्खेतिहाससूत्रेष्वपि महनीयं संजातम्। काव्यमिदं गुरुगोविन्दसिंहमाध्यमेन समस्तमहापुरुषाणां कृते श्रद्धाञ्जलिं समर्पयति। राष्ट्रीयैकतायाः संदर्भेऽपि काव्यस्यास्य योगः रेखांकनीयः। वस्तुतः, एतादृशान्येव काव्यानि भवन्ति राष्ट्रियकाव्यानि।

सन्दर्भ सूची

1. श्रीगुरुगोविन्दसिंहचरितम्, 1.2
2. तत्रैव, 1.4
3. तत्रैव, 1.45
4. तत्रैव, 4.22
5. तत्रैव, 4.26
6. तत्रैव, 4.107
7. तत्रैव, 1.4
8. तत्रैव, 2.15
9. तत्रैव, 4.19
10. तत्रैव, 3.9
11. तत्रैव, 4.76

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Indirā-Gāndhī-Caritam : A Critique*

J. Vekerdi

Satya Vrat Shastri, Professor of Sanskrit at the University of Delhi, had visited Hungary in 1995. His name is well-known in India and at the university chairs of Indology all the world over not only as an expert of Sanskrit language and literature but also as an eminent author of original Sanskrit poems. He was awarded highest literary honours for his works written in Sanskrit.

Sanskrit is the "Latin of India": a so-called dead language for two and a half thousand years but it must be pointed out that it has retained its role as the language of *belles-letters* until the twelfth century A.D.–just as Latin in Europe–and, as the language of sciences, philosophy, aesthetics, etc. it dominated India upto the 18th century. Even after the Independence in 1947, it was proposed by some people that it should be the official language of the Republic of India.

The classical Sanskrit heritage is a vivid force in contemporary Indian culture much more than Latin or even the Bible is in Europe. Therefore new compositions in Sanskrit are accessible to a rather great circle of readers. Professor Shastri had given a fairly readable re-shaping of a number of Buddhist Jātaka stories in Sanskrit metrical form in 1960 under the title *Śrī-Bodhisattva-caritam*, and it was sold out and a second edition appeared in 1973. Similarly, another excellent idea of Professor Shastri was a Sanskrit metrical composition of the most interesting episodes of the Thai Rāmāyaṇa the "Ramakien" published together with an English and a new Thai translation (Bangkok, 1990).

Above all, Professor Shastri has the merit of having created something quite new, unparalleled not only in Sanskrit literature but in world literature by his biographical epic about Prime Minister Indira Gandhi: *Indirā-Gāndhī-caritam*—'Life story of Indira Gandhi' (Delhi, 1976). The genre of realistic biographic poems is practically unknown both in Europe and elsewhere. Legends and miraculous deeds of saints furnished material for innumerable poems in India, just as in Europe, but the eulogies of Bengali or Marathi religious reformers hardly could be called real biographies just as, e.g., in medieval Hungarian literature the poem in four thousand lines about the miracles of Saint Catherine of Alexandria. The same refers to the poems exalting the military glory and love adventures of kings. Their number is high in classical and later Sanskrit literature beginning with Kālidāsa but this form of poetry belongs to panegyrics, not to biographies.

In Sanskrit literature, these metrical legends and eulogies bear the name *carita*—'life story'. First–and perhaps best–of them is the *Buddha-carita* by Aśvaghoṣa, a splendid collection

---

* It was orginally published in the Hungarian Journal *Kalati Tanulmanyok*. It is be being reproduced here in English version.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

of the legends composed a half thousand years after the *nirvāṇa* of the Master. According to the terminology of Sanskrit aesthetics, these metrical *caritas* are called *kāvya* which, in European terms, could be translated as 'epyllion', 'lyrical epics', 'epico-lyrical poem'. The most significant ones are named *mahā-kāvya* 'great poem'. Satya Vrat Shastri's work bears the same denomination. However, the difficulty to translate it into English with an equivalent term is reflected on the English title page: "A Biography of Prime Minister Indira Gandhi in Sanskrit poetry".

As to style and language, the author closely follows the rigid rules of classical Sanskrit *kāvya*. In the 25 cantos of the poem he applies about the same number of different classical Sanskrit metres. The heroine's character, appearance, frame of mind, dwelling place, environment etc. are embellished with a few ornamental epithets, for this is the rule of *kāvya*. At the same time, there is an enormous difference between Shastri's approach and that of most *kāvya* poets, especially of later ones, in favour of our author. Language and style of classical *kāvyas* is highly sophisticated and even bombastic. Lengthy descriptions of forests and rivers, the heroine's garments and ornaments, exuberant mental reflexions etc. always were characteristic of Sanskrit epic poetry as early as in the Sundarakāṇḍa of the *Rāmāyaṇa* which, at least for contemporary European readers; seem to be rather exaggerated. Professor Shastri succeeded in avoiding this unnecessary accretion of *kāvya*. His Sanskrit is quite clear, fairly readable; he finds the correct moderation in employing embellishing epithets. He retains the elevated lyric style without superfluous inflated additions. The text never sinks down to a flat prosaic description. It achieves the emotionality through picking out and putting together very simple elements of everyday life and by expounding the intentions and political decisions of the main characters of the poem. Thus, when at the beginning we read about the very simple event of building of a house by Indira's grandfather Motilal Nehru, we grasp its symbolical meaning as well: creation of a focus for later political and social organisational activity. Imprisonments of Indira's father Jawaharlal Nehru, the mother's illness and journey to Switzerland, Indira's marriage and family life, her political measures are mentioned briefly so as to give the external frame to biographic events and at the same time, to suggest the inner importance of these facts.

From all this, it is clear that the work is much more than a simple chronicle. Characteristically, chronological data are referred to only if very necessary and even then with classical Indian terminology. Both of Indira's private life and political career only facts of social importance are dealt with, e.g., her marriage with a Parsi shocked her conservative Hindu family and Mahatma Gandhi's persuasion doused the controversies; in the eyes of radical conservativists, she had lost her caste.

Indira closely followed her father's political ideology. Even while imprisoned, J.L. Nehru concerned himself with his daughter's education by letters disclosing India's history, culture, legacy, social problems. A touching episode of her youth was that she organized an auxiliary force of young people with the name of "monkey army" referring to the *Rāmāyaṇa* where Rāma rescued Sītā from captivity with the help of monkeys.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In writing his work, Professor Shastri had consulted Indira Gandhi personally, which had not only enriched his poem with biographical data but also enabled him to more closely know the political conceptions and way of thinking of this eminent leader with far-reaching ideas. In consequence of this, the reader gets a glimpse of Indira Gandhi's plans, intentions, motivations of her activity. However, in this respect the author had to be very careful: he had to avoid the danger of transforming his work into political propaganda. Nothing of this kind! When he arrives to the enumeration of the Prime Minister's practical measures, he concentrates them into a single canto(25) while explaining with simple words the essence and aim of the individual measures.

An obligatory motive of *kāvya* is the *digvijaya*, triumph of the king as conquest of the world, with heaps of the enemies' sculls, with rivers flooded with blood, with surrendered foreign rulers, with regal wisdom in digging wells and building towns. This *kāvya's* motive is represented in canto 24 but, of course, in a quite different manner peculiar to our poem. Without any "embellishments", it devotes a single stanza to single out political achievements: victory over Pakistan, union of neighbouring territories with India, successful diplomatic transactions with Russia, Nepal, Sri Lanka, repulsion of Chinese invasion, reception of ten millions of Bengali refugees, overcoming hunger caused by drought and greedy merchants. Owing to all that, with full merit the Prime Minister was awarded by President Giri with the title "India's gem', Bharat Ratna. Hungarian readers are reminded by this canto of J. Arany's poem "In memoriam Szśchenyi".

The last canto deals with Indira Gandhi's practical steps taken for stabilization of India's economy and social system after Independence. Unexpectedly–but not by chance–in this part the style changes over to the highly emotional tone of an ode instead of the sober objectivity of the previous parts:

Kinek tühegynyi, kicsi, õsi földjét,
hl̤zl̤t, kunyhuj̤l̤t elorozta gazdag:
üres, hazug szu a "szabadság" annak;
függetlensśgben nyomorultul élhet.

Ki nem pihen meg, de hiába fárad,
hogy megkeresse betevo falatját:
üres, hazug s zo a "szabadság" annak;
függetlenségben nyomorultul élhet.

Kit messzi külföld tudoml̤nya śkít,
de honni tl̤jon a szavl̤t sem śrtik:
üres, hazug szu a "szabadsl̤g" annak;
függetlenségben nyomorultul ślhet.
Kinek hall̤lig szipolyozza vśrśt
hitelezuje uzsorl̤s kamattal:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

üres, hazug szu a "szabadsl̨g" annak;
függetlnssźgben nyomorultul ślhet.

नैकाः शताब्दीरिह शोषिता ये, p. 271

At this point, the word *svātantrya* reminds the reader of the Svatantra Party, being the strongest oppositional power to Nehru's and Indira Gandhi's social policy. As it is well known, the National Congress headed by Nehru and later by Indira was inspired by public-spiritedness and deep patriotism. They intended to carry into effect the prophetic dreams of Mahatma Gandhi in practical political life: after shaking off the foreign yoke, establishing a tradition-based Indian culture and economy, free from all kind of alien supremacy. They clearly saw the danger of becoming financial slaves of foreign capital, cultural slaves of Western (American) mercantile pseudo-civilization and, together with it, the danger of an ever widening gulf between hungry millions and ultra-rich upper ten. They defended the interests of small peasantry, of simple working people, of domestic industry and, last but not least, preservation of traditional Indian cultural values. All this was diametrically opposed to the wishes of the plutocrats of the Svatantra Party. As press and mass media were prevailingly in the hands of these latter, they launched an attack on Indira Gandhi, organized strikes and boycotts and, at last, resorted to political murders. Their first victim was the Minister of Justice because he did not hesitate to put defrauders, usurers, bribers to prison.

Indira–in accordance with her firm and energetic character–immediately took a strong line. She declared the state of emergency and the whole country became calm as if by magic. She continued her country-building policy. Seven million houses and sites were distributed to the poor, debtor's slavery and usurious loans were abolished, etc. The points of Indira's government program are expounded in 20 emotional stanzas giving the essence of each paragraph. The same method is applied to the 5 additional–mainly educational–propositions of her son Sanjay Gandhi for "dīp se dīp jale", lamp is kindled by lamp, according to the Indian proverb.

This deeply human, deeply Indian spirit is reflected in Professor Shastri's poetic biography of this great personality of Indian history.

A *kāvya* must be closed by a benediction: Shall the earth provide rich harvest, shall the cows give much milk, shall people pay reverence to the priests! Shastri's benediction finds a quite new form: Indira's dream of the future of India:

"Orszl̨gunk, mint valaha, legyen oly gazdag śs nagyhatalmu.
Lakjon földjśn lakosa valahl̨ny boldogan, jullakottan.
Valjśk ismśt a neve ragyogu fśnyüve messze földön."
–Igy tl̨pll̨lja hona szeretete Indirl̨ eber l̨lml̨t.

Valusuljon meg hl̨t ez a gyönyörü szśp l̨lom-idell̨!

देशोऽयं मे पुनरपि भवेन्पूर्ववद्वैभवस्य, p. 292, and
भवन्त्वेते स्वप्नाः सपदि फलवन्तो ऽतिरुचिराः, p. 293

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The closing stanza invents a new metric pattern, called Indirāvṛttam:

Indirḭ nevśt dalolja
ritmusḷval śnekem!
Ezzel, Alkotunk kegyebul
vśget śr a költemeny.

काव्यमेतदिन्दिरेति-
वृत्तबोधकं बुधाः!
एति साम्प्रतं समाप्ति-
मीश्वरानुकम्पया॥

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

इन्दिरागान्धीचरितम्

नरदेव शास्त्री

शास्त्रीयतत्त्वसञ्चयसंलग्नाः प्रायः काव्यकर्मणि कृपणा दृश्यन्ते। लोकोक्तिमिमां निराकुर्वाणाः डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिणः शाब्दिकाः सन्तोऽपि काव्यधर्माणः विविधकाव्यसंरचनासन्दर्भे *इन्दिरागान्धीचरितं* नाम ललितं सरसं प्रवाहमयं महाकाव्यं प्रणीय स्वकीयं काव्यप्रतिभावैभवं प्रास्ताविषुः। श्रीमतीन्दिरागान्धीति नाम न केवलं भारतीय एव ऐतिह्ये अपितु विश्वेतिहासे विश्रुतं बहुश्रुतं च चिरं यावत् स्थायि। प्रायः शासकाः स्वशासनकालिकम् ऐतिह्यं विरचयन्ति। परं धन्येयं श्रीमतीन्दिरागान्धी, यया न केवलं स्मरणीयमैतिह्यमेव स्थापितम् अपितु बङ्गलादेशाख्यनवीनराष्ट्रस्थापनेन नवीनं भौगोलिकं मानचित्रम् अपि सृष्टम्। वीराङ्गनायाः तस्या भारतसुताया इन्दिराया महाकाव्य एतस्मिन् साधु चरितं समुपवर्णितं डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिणा महाकविना। महाकाव्येऽस्मिन् सर्गाणां पञ्चविंशतिः श्लोकानाञ्च सप्ताशीत्यधिकं सप्तशतं सङ्ग्रथितम्।

महाकाव्यस्वरूपम्

चरित्रप्रधानेऽस्मिन् इन्दिरागान्धीचरितनाम्नि महाकाव्ये ब्रिटिशशासनप्रदत्तदासताविनाशक-स्वातन्त्र्य- महासङ्ग्रामोत्तरं भारतराष्ट्रस्य प्रथमप्रधानमन्त्रिणो राष्ट्रसेवापरापणस्य पण्डितजवाहरलालनेहरूवर्य्यस्य तनयायाः, ख्यातस्य प्रतिभाशालिने युवकस्य स्वातन्त्र्यसैनिकस्य श्रीमतः फीरोज़गान्धीनो धर्मपत्न्याः स्वतन्त्रभारतस्य तृतीयप्रधानमन्त्रिण्याश्च श्रीमत्या इन्दिरागान्धीवर्यायाः लोकोत्तरं चारु चरितं सुष्ठु समालोचितम्। इन्दिरागान्धीचरितवर्णनदृष्ट्या महाकाव्यमिदं भागचतुष्टये संविभक्तम्। महाकाव्यस्यास्य प्रथमसर्गतः समारभ्य सप्तमसर्गपर्यन्ते प्रथमे काव्यभागे विलक्षणप्रतिभायाः इन्दिरायाः प्रादुर्भावो लालन-पालनञ्च; अष्टमसर्गाद् आरभ्य चतुर्दशसर्गपर्यन्ते द्वितीये काव्यभागे इन्दिरायाः शिक्षा, प्रशिक्षा राष्ट्रसेवा दीक्षा च; तृतीये काव्योपान्तभागे पञ्चदशसर्गाद् आरभ्य विंशसर्गपर्यन्ते नेहरूनेत्रकौमुद्या इन्दिरायाः पितृसेवापरायणता, फीरोजगान्धिना सह परिणयः, दाम्पत्यजीवनञ्च, चतुर्थे चान्तिमे काव्यभागे कर्तव्यपरायणायाः राजनीतिक- संघर्षव्यापृतायाः परिपक्वराष्ट्रनेतृत्वकुशलायाः श्रीमत्याः इन्दिरायाः समग्रं क्रियाशीलं जीवनमित्येवं विषयाः प्रवाहमयललितशैल्या समुपवर्णिताः।

इन्दिरागान्धीचरितम्

महाकाव्यस्याऽस्य प्रणेता महाकविः साम्प्रतिकवैज्ञानिकप्रवृत्ति-सूक्ष्मेक्षिकासम्पन्नः राष्ट्रियसमस्या भारतस्य यथायथं समुपस्थाप्य याथार्थ्येन तत्सम्बद्धा राष्ट्रियप्रवृत्तीः सम्यक् समीक्षते। प्रथमसर्गे एव तीर्थराजं प्रयागसङ्गमं समुपवर्ण्य भारतराष्ट्रियगौरवोन्मग्नो महाकविः राष्ट्रियपरिवेशोपस्थापने निमग्नो दृश्यते। तत्प्रसङ्गे च अनेकेषां राष्ट्रियमहापुरुषाणां विमलं चरित्रं महाकविः समकीर्तयत्। यद्यपि महाकाव्येऽस्मिन् 'जानफार्क-(जान आफ आर्क)-मोतीलालनेहरू-जवाहरलालनेहरू-कमलानेहरू-महात्मागान्धी-फीरोजगान्धी-वी.वी. गिरि-मुबारकअलीयाहियाखान-जुल्फिकार अली भुट्टो-मुजीबुर्रहमान-प्रभृतीनां बहूनां चरितानि सम्यग् वर्णितानि तथापि श्रीमत्या इन्दिरायाः विशिष्टं चरित्रवर्णनं सर्वथाऽतिशेते। प्रयागस्थे आनन्दभवने राष्ट्रियस्वातन्त्र्यसंघर्षप्रक्रियादर्शिनी प्रियदर्शिनी नामेन्दिरा जानफार्क (जान आफ आर्क) फ्रान्सग्राम्यकन्यकेव स्वराष्ट्रपारतन्त्र्यपीडोद्धाराकाङ्क्षिणी समजायत। महाकाव्यस्याऽस्य प्रणेता डॉ. शास्त्री इन्दिरायाः राष्ट्रोद्धारविह्वलमनोभावं तमित्थं समवर्णयत्-

विचित्रा पुरा जानफार्केतिनाम्नी बभूव प्रसिद्धा शुभा कन्यकैका।
स्वतन्त्रं विधातुं निजं फ्रान्सराष्ट्रं मुदा या जुहाव स्वमग्नौ समिद्धे॥[1]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

फ्रान्सराष्ट्रमपि कदाचिद् आङ्ग्लदासताग्रस्तं सम्बभूव। जानफार्कनाम्नी फ्रान्सदेशीयग्राम्यकन्यकैका स्वराष्ट्रपारतन्त्र्य-समुद्धाराय कृतसङ्कल्पाऽजायत। सा वीराङ्गना खलु फ्रान्सराष्ट्ररिपूणामाङ्ग्लानाम् वशमागता, शूलमारोपिता निर्ममतया चाग्निसात्कृता। भारतराष्ट्राय किञ्चित्कर्तुकामाया इन्दिराया अपि सा एव ग्राम्यकन्यका आदर्शभूता आसीत्। महाकविना स मनोभाव इत्थमुपवर्णितः-

'जानफार्केति नाम्न्या यत्कृतं कर्म विलक्षणम्।
किं तत्कर्तुमनीशाऽस्मि देशो मेऽपि प्रियो यतः।।[2]

बालसुलभक्रीडनकालेऽपि स्वातन्त्र्यसंघर्षपर्यवेक्षणप्रभावाद् इयमपि स्वातन्त्र्यसंघर्षपरायणा सञ्जाता। आङ्ग्ल- शासनेन मोतीलालनेहरूः जवाहरलालनेहरूश्च कारागारे निक्षिप्तौ। गृहपुरुषजनान् कारागारे निक्षिप्तान् विलोक्य इन्दिराया पितामही, माता पितृष्वसारौ च खादीवस्त्रं परिधाय वैदेशिकवस्त्रपरित्यागान्दोलनं सञ्चालयामासुः। दूरदर्शिनी प्रियदर्शिनी नामेन्दिरा चापि खादीवस्त्रैरात्मानं पुरुषवेशं विधाय तदान्दोलनसञ्चालने सहायिका समजायत-

पितामहीं चाऽपि निरीक्ष्य चाम्बां पितृष्वसारौ च विवृद्धसत्त्वा।
वासो वसाना पुरुषानुकूलं कन्यैषकेयेष तदेव धर्तुम्।।[3]

खादीतिनाम्ना प्रथितेन तावत् साधारणेनैव कृतं पटेन।
सा प्रावृतान् वीक्ष्य समान् स्वबन्धून् तद्धारणे ह्येव मनो बबन्ध।।[4]

इत्थं बालाऽपि विवृद्धसत्त्वा इन्दिरा अबालस्वभावा समजायत। इन्दिरागान्धीजीवने सङ्कल्पदृढता, प्रतिभापाटवं कर्तव्यकौशलञ्च पदे पदे दृश्यते स्म। महाकाव्यस्याऽस्य महाकविना इन्दिरागतं तथ्यमेतत् सम्यगुपवर्णितम्-

दृढता सङ्कल्पस्य पटुता बुद्धेश्च कौशलं कृत्ये च।
एते गुणाः समस्ता आविरभवन् कुलक्रमागतास्तस्याम्।।[5]

प्रधानमन्त्रित्वप्रभारोद्विग्नस्य विधुरस्य जवाहरलालनेहरूवर्यस्य एकैव सन्ततिरासीदिन्दिरा नाम कन्यका। इन्दिरा च फीरोजगान्धिनोऽर्द्धागिनी नाम पुत्रद्वयजननी। उभयतःपाशको रज्जुः। एकाकिनो जवाहरलालस्य नैवासीत् कश्चिद् हितसाधकः पारिवारिको जन इन्दिरामन्तरा। परिणामतः पितुः पत्युश्च मध्ये इन्दिराया मनः स्नेहदोलायितम् अभूत्। अन्ततः पुत्रद्वयमासाद्यासौ पितुः जवाहरलालस्य सेवापरायणा समजायत। दिवङ्गते फीरोजे वैधव्यवज्रपातेन इन्दिरा भृशं पीडिता। अनन्तरं पिता जवाहरोऽपि एकाकिनीं विहाय दिवङ्गतः। दैवो दुर्बलघातक इति सत्यमेव समजायत। परं वस्तुतोऽयमेव इन्दिराया धैर्य-व्यक्तित्वपरीक्षाकालः आसीत्। ताशकन्दे दिवङ्गते भारतप्रधानमन्त्रिणि श्रीलालबहादुरशास्त्रिणि इन्दिरा भारतस्य प्रधानमन्त्रिणी सञ्जाता। बङ्गलादेशनिमित्तकं भारतपाकयोः निर्णायकं युद्धं सम्प्रवृत्तम्। इन्दिरायाः कुशलनेतृत्वे भारतेन जितमेतद् भीषणं युद्धम्। महाकविना एकविंशे सर्गे सविस्तरम् एतदुपनिबद्धम्-

अतर्किते सङ्कट एवमत्र प्राप्तेऽतिभीमे पटुरिन्दिरासीत्।
प्रधानमन्त्रित्वपदं दधाना स्फूर्तेश्च धैर्यस्य च भव्यमूर्तिः।।[6]

इत्थमेव महता काव्यकौशलेन छम्बसङ्ग्रामः पाक-सिक्किम-लङ्का-नेपालादिराष्ट्रैः भारतेन सुखदः दौत्यसम्बन्धोऽपि इन्दिरागान्धीचरित्रसम्बद्धः तद्व्यापकव्यक्तित्वपरिचायकः समुपनिबद्धः। विंशतिसूचक-कार्यक्रमं प्रदाय श्रीमती इन्दिरागान्धी भारतराष्ट्रं समुन्नेतुं सततं प्रायतत-

उद्धारं स्वस्य देशस्य लषन्ती तदनु ध्रुवम्।
विंशतिसूचकं कार्यक्रममेषोदघोषयत्।।[7]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भारतराष्ट्रस्य तात्कालिकविषमसमस्याः समाधातुमिन्दरागान्धी कांश्चन विवादग्रस्तान् मार्गानपि समाश्रयत्। तत्रैव शासकदलस्य कांग्रेसस्य विभागः आपातकालघोषणा चेत्येवं परिगणयितुं शक्यते। भारतस्य स्वतन्त्रतास्वादः प्रतिभारतीयं गच्छेदित्येतदर्थम् इन्दिरागान्धी आजीवनं प्रायततेति वर्णनायां महाकविः सफलः सञ्जातः-

न यावदेव देशमेनमात्मनः प्रियं निजम्, निभालयेय सर्वथा समुन्नतं मुदा युतम्।
न तावदेव मे मनो लभेत निर्वृतिं पराम्, इतीन्दिरा प्रयत्नमातनोत् तदर्थमद्भुतम्॥[8]

रसः

सहृदय-हृदयस्थितो रत्यादिभावः कविवर्णित-विभावानुभाव-व्यभिचारिसंयोगात् काव्यास्वाद आनन्द- स्वरूपः सन् काव्यचमत्कारसारो रसो भवति। रसभावनासाधारणीकरणाजस्रप्रवाह एव कविकाव्यपाठकयोः मिथः तादात्म्यं स्थापयति। यद्यपि महाकाव्येऽस्मिन् वात्सल्य-शृङ्गार-करुणरसाः काव्यास्वादरुचिं संवर्द्धयन्ति तथापि अङ्गीरसो वीर एव आरम्भतः समाप्ति यावच् शिखरायते। तत्र चतुर्थे सर्गे-

जोनफार्केति नाम्ना यत्कृतं कर्म विलक्षणम्।
किं तत्कर्तुमनीशाऽस्मि देशो मेऽपि प्रियो यतः॥[9]

इति वर्णनेन यो वीररसोऽङ्कुरितः स काव्याप्तं यावत् शाखाप्रशाखान्वितो महाद्रुमः सञ्जातः। बालाऽपि इन्दिरा वीरोचितराष्ट्रोद्धारभावप्रदर्शनेन महाकाव्येऽस्मिन् अबालस्वभावा वीराङ्गना उपवर्ण्यते-

भास्वरो मुखवर्णोऽस्याः सुतरां पर्यलक्ष्यत।
पद्युगं शिखिनो ज्वाला विशन्तीरिव सान्वभूत्॥[10]

भारतराष्ट्रियस्वातन्त्र्यसङ्ग्रामं सञ्चालयन् मोतीलालो जवाहरलालश्च आङ्ग्लशासनेन कारागारे निक्षिप्तौ। परं तयोरभावे तत्र प्रयागस्थे आनन्दभवने स्त्रीजनैरपि यथापूर्वमेव स संग्रामः सञ्चालितः। तद् वीरतावैभवपूर्णं दृश्यं वर्णयन् महाकविरित्थं प्रस्तौति-

वीरद्वये बन्दिगृहं गतेऽपि पर्याकुलत्वं हृदयं गतेऽपि।
न स्त्रीजनस्तत्र जहौ स्वधैर्यं स्वदेशरक्षादृढबद्धबुद्धिः॥[11]

विवाहानन्तरम् प्रियदर्शिनी सा इन्दिरा इन्दिरागान्धी सञ्जाता। तदा सा पत्या सह लक्ष्मणपुरस्थे स्वगृहे निवसति स्म। तत्रैकस्मिन् महाविद्यालये पूर्वनिर्धारितराष्ट्रध्वजोत्तोलनकार्यक्रमात् पूर्वमेव फीरोजगान्धिना सह अन्येऽपि नेतारो बन्दिगृहे निक्षिप्ताः। निर्धारितध्वजोत्तोलनार्थम् इन्दिरागान्धी छात्रैः सम्प्रार्थिता। तत्र राजपुरुषाणां कठोरप्रहारैश्छात्रकराभ्यां पिपतिषुं ध्वजमिन्दिरागान्धी स्वकराभ्यां सहसा जग्राह। ब्रिटिशराजपुरुषाणां भृशं प्रहारवर्षैः पीडिता चापि सा राष्ट्रध्वजं नैव मुमोच।

महाकविना राष्ट्रसम्मानरक्षाप्रयत्नरूपमयं दृश्यमेतदित्थं वर्णितम्-

क्षणं प्रयाता भृशविह्वलाऽपि पीडां कथञ्चित् प्रविषह्य देवी।
ध्वजं करान्नो विमुमोच तत्र भूमिं गताऽप्यार्तिवशं गताऽपि॥[12]

एवं गतायामपि तत्र देव्यां प्रहारवर्षो निपपात तस्याम्।
निष्पिष्टगात्राऽपि पदयजातैर्ध्वजं प्रियं सा न मुमोच धीरा॥[13]

इत्थमेव *'धैर्यं न सा धैर्यधना मुमोच'*[14] (12.35) *'चण्डीवोग्रा जगति विदिता दैत्यसंहारतुष्टा'*[15] (24.7) प्रभृतिवर्णनेषु वीररसाप्लावितं दृश्यम् अनायासेन द्रष्टुं शक्यते।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

काव्ये कथावस्तु यदि प्राणतत्त्वमुच्यते तदा भाषा जायते तस्य प्राणाधारतत्त्वम्। प्रायः संस्कृतकाव्यानि क्लिष्टभाषाभारेण दुरवबोधानि रुचिसंवर्द्धनाक्षमानि, अतः टीका-प्रटीकासापेक्षाणि जायन्ते। सौभाग्याद् इन्दिरागान्धीचरितं नाम महाकाव्यं भाषास्वरूपप्रयोगदृष्टया सरलातिसरलं प्रवाहमयं रुचिसंवर्द्धकं सरसं सुबोधगम्यं टीकाप्रक्रियां विनैव च स्वाभिप्रायप्रकाशनक्षमं दृश्यते। यत्र तत्र यथास्थानं यथापेक्षञ्च उपमारूपकोत्प्रेक्षातिशयोक्तिविभावनान्योक्त्यत्यर्थान्तरन्यासानुप्रासाद्यलङ्कारैः भूषिताऽस्य महाकाव्यस्य भाषा सर्वथैव हृद्या मनोरमा च सञ्जायते।

प्रायो जनाः पुत्रेण जातेन मोदमामनन्ति जातया च पुत्र्या कष्टमनुभवन्ति। शिक्षिते सुसभ्ये च श्रीमोतीलालपरिवारे एतादृशी सङ्कीर्णा मतिर्नासीत्। जवाहरतनयायामिन्दिरायां जातायां श्रीमोतीलालः तथ्यमेतत् कथं व्यनक्तीति महाकविरकृत्रिमभाषया स्वाभाविकरूपेण इत्थं वर्णयति-

तामभ्यवोचत् सुविचिन्तितार्थां श्रीमोतीलालो गिरमित्युदाराम्।
मैवं शुचे दा स्वमनः शुभे! त्वं पुत्री वरा पुत्रशतेभ्य एषा॥

सत्यं हि तत्कर्म करिष्यतीयं नान्येन केनापि कृतं पुरा यत्।
निशम्य पत्युर्गिरमेवमर्थ्यां स्वचेतसो ग्लानिमसावहासीत्॥[16]

आनन्दभवनप्रासादवैभवपालिता इन्दिरा शिक्षाप्राप्त्यर्थं कवीन्द्रठाकुररवीन्द्रनाथटैगोरस्य विद्यापीठं शान्तिनिकेतनं प्रययौ। सा तत्र आश्रमजीवनकठोरमर्यादां कथं निर्वक्ष्यतीति विषमालङ्कारेण महाकविः इत्थमुपस्थापयति-

क्व नु कठोरमिहाश्रमजीवनं क्व नु सुखैः सकलैः सह वर्धनम्।
कृशतनुः सुकुमारवया इयमिति जना विविधं प्रबभाषिरे॥[17]

इन्दिरामाता श्रीमती कमलानेहरूः क्षयरोगार्ता भृशं निदानप्रयत्नेनापि लोकमिमं विहाय दिवङ्गतेति वृत्तं महाकविः कथं स्वाभाविकभाषामाध्यमेन वर्णयतीति दृष्ट्वैवावगन्तुं शक्यते-

विलपतः परिहाय निजान् प्रियान् स्वसुकृतार्जितलोकमियं ययौ॥[18]

मात्रा वियोगोऽभवदिन्दिराया वज्रप्रहारोपमश्च तावत्।
शोकार्णवे घोरतमेऽपि मग्ना धैर्यं न सा धैर्यधना मुमोच॥[19]

आङ्ग्लसैनिकाः प्रायो राष्ट्रियस्वातन्त्र्यकर्मकरैः सह क्रूरतया वर्तन्ते स्म। एकदेन्दिरागान्धी जनसभायां भाषते स्म। तत्र काङ्ग्रेसकर्मकरैः सह फीरोजगान्धी चापि विराजते स्म। तदैव आङ्ग्लसैनिकाः सभास्थले समागताः। क्रूरप्रताडनाभिश्च इन्दिराम् अवरोद्धुं प्रायतन्त। परं सा वीराङ्गना नैव व्यरमत। तदानी-मन्योन्यं वीक्ष्य पत्न्या इन्दिरायाः पत्युश्च फीरोज़स्य दर्शनीयं मनोदशादृश्यं कविः कथं प्रस्तौतीति विलोकनीयं विद्यते-

गर्वोन्नता तं च ददर्श पत्नी प्रियेन्दिरा साहसिकं पतिं स्वम्।
स चापि धैर्यस्य च साहसस्य मूर्तिं प्रियां स्वां पुरतो ददर्श॥[20]

सार्वभौम-सार्वकालिक सत्योद्धारकाणां सूक्तीनां वाक्पद्धतीनाञ्च पदे पदे प्रयोगेण महाकाव्यस्यास्य भाषा सर्वथा सशक्ता रुचिरा च सञ्जाता। यथा-'*भवन्ति भव्येषु हि पक्षपाताः*'[21] 3.12, '*तद्द्वन्द्वमायोजितमास्त धात्रा*'[22] 9.17, '*आगन्तुकानां रमयन्ति चेतः*'[23] 10.29, '*शय्यां गता धूसरवक्त्रकान्तिः*'[24] 10.10, '*प्रभातकल्पा रजनीव साऽभात्*'[25] 10.10, '*सम्बन्ध आभाषणपूर्वकोऽभूत्*'[26] 11.11, '*सा वाग्मिनीनां धुरि कीर्तनीया*'[27] 28.6, '*गुणा भवन्त्यादरभाजनानि*'[28] 24.55, '*स्वं स्वं चरित्रं भुवि सर्वलोकाः*'[29] 25.85।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

यद्यपि महाकाव्यस्यास्य भाषा सर्वथा सरला प्रवाहमयी च विद्यते तथापि गिरिगह्वरेषु शिखराणीव कानिचन आख्यातपदानि शोभासंवर्द्धकानि चिताकर्षकाणि चात्र जायन्ते। तदर्थं पाठकेषु आंख्यातीयपदरचना पाण्डित्यप्रकर्षः सुतरामपेक्षते। यथा-*'अवर्धिष्ट'* (2.25), *'व्यतानीत्'* (3.23), *'समध्यगीष्ट'* (6.24), *'उपायंस्त'* (13.8), *'अचकात्'* (15.8), *'अकार्ष्टाम्'* (16.10), *'निरचैषीत्'* (16.40), *'निरवोढ'* (22.14), *'व्यधिषत'* (23.6), *'अतनिष्ट'* (23.8), *'अचकलन्'* (24.5), *'अध्यक्षैप्सुः'* (24.58), *'आनैषुः'* (24.66), *'अचीकरत्'* (4.23), चेति पदानि उदाहर्तुं शक्यन्ते। इत्थमेव क्वसु-णमुल्-इनुण्-डाजन्ताः कृदन्ताः अकजाद्यन्ताः च प्रयोगाः द्रष्टव्याः।

महाकाव्येऽस्मिन् छन्दःप्रयोगवैभवमनायासेन द्रष्टुं शक्यते। अत्रच्छन्दसामेकविंशतिभेदाः प्रयुक्ताः-अनुष्टुबार्यो-पजातिवसन्ततिलका-वैतालीय-स्वागता-भुजङ्गप्रयात-प्रहर्षिणी-मालिनी-रथोद्धता-वंशस्थ-मन्दाक्रान्ता-पञ्चचामर-शालिनी-तोटक-पुष्पिताग्रा-शार्दूलविक्रीडित-स्रग्धरा-विद्युन्माला शिखरिणीन्दिराः। तत्रान्तिममिन्दिरावृत्तं कविना नवीनच्छन्दः प्रयुक्तम्। इन्दिराच्छन्दसैवेदम् इन्दिरागान्धीचरितं नाम महाकाव्यं समाप्नोति-

काव्यमेतदिन्दिरेति वृत्तबोधकं बुधाः।
एति साम्प्रतं समाप्तिमीश्वरानुकम्पया॥[30]

इन्दिराचरितं काव्यं श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणां प्रणीतमीक्षितं सम्यङ् नरदेवेन शास्त्रिणा॥

सन्दर्भ सूची

1. इन्दिरागान्धीचरितम्, 3.24
2. तत्रैव, 4.7
3. तत्रैव, 6.18
4. तत्रैव, 6.19
5. तत्रैव, 8.24
6. तत्रैव, 23.48
7. तत्रैव, 24.78
8. तत्रैव, 25.9
9. तत्रैव, 4.7
10. तत्रैव, 4.11
11. तत्रैव, 6.10
12. तत्रैव, 17.37
13. तत्रैव, 17.18
14. तत्रैव, 12.35
15. तत्रैव, 24.7
16. तत्रैव, 2.23-24
17. तत्रैव, 12.9
18. तत्रैव, 12.34
19. तत्रैव, 12.35
20. तत्रैव, 18.10
21. तत्रैव, 3.12
22. तत्रैव, 9.17
23. तत्रैव, 10.29
24. तत्रैव, 10.10
25. तत्रैव, 10.10
26. तत्रैव, 11.11
27. तत्रैव, 28.6
28. तत्रैव, 24.55
29. तत्रैव, 25.85
30. तत्रैव, 25.80

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

थाइदेशविलाससमीक्षणम्

ब्रजकिशोरनायकः

डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिविरचितथाइदेशविलासाभिधानं खण्डकाव्यमहमत्यन्तसावधानतया दृशिकर्मीकृतवान्। थाइदेशविषयकमिदं खण्डवाक्यं शास्त्रिमहाभागेनेदंप्राथम्येन व्यरचीति निश्चप्रचम्। अस्य थाइदेशविलासाभिधेयस्य खण्डकाव्यस्य निर्माणेन सुरभारतीवाङ्मयं समृद्धं जातमिति विषये नास्ति वैमत्यं विद्वत्तल्लजानाम्। प्रस्तुतं खण्डकाव्यं कविना थाइदेशस्य ऐतिह्यविदा आचार्य रौङ्श्यामानन्देन कृतं थाइदेशैतिह्यमुपजीव्य विरचितमिति स्वयं निवेदनायां लिखितमास्ते। वस्तुतः शास्त्रिमहाभागः थाइदेशस्यैतिह्यं काव्यभाषयात्यन्तं मंजुलतया वर्णितवान्। प्रतिपद्यं काव्यिकं सौन्दर्यमक्षिलक्षीकर्त्तुं प्रभवेयुः सामाजिकाः। ऐतिह्यं तु नीरसं शुष्कमिव तिष्ठति। परन्तु तदेव यदि रसिकेन कविना वर्ण्यते तर्हि तत् सरसं स्निग्धं मंजुलमिव प्रतीयते। एतस्मिन् विषये प्राच्यकाव्यसमीक्षकस्यानन्दवर्द्धनस्य चिन्तनं निभालयेयुः विपश्चितः। तस्य चिन्तनमित्थमस्ति-*'नहि इतिवृत्तमात्रेण कवित्वसिद्धिः इतिहासादेः तत्सिद्धेः।'* अपि च-

अपारे काव्यसंसारे कविरेव प्रजापतिः।
यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्त्तते॥

शृङ्गारी चेत् कविः काव्ये जातं रसमयं जगत्।
स एव वीतरागश्चेन्नीरसं सर्वमेव तत्॥

एकविंशत्यधिकैकशतंसंख्याकपद्यकदम्बकसम्वलितं खण्डकाव्यमेतदिन्द्रवज्रोपेन्द्रवज्रोपजातिभुजङ्ग प्रयातानुष्टुब्वसन्ततिल-काद्रुतविलम्बिताय्यार्याविद्युन्मालाख्यानि नवसंख्याकानि वृत्तान्याश्रित्य विरचितम्। यथास्थानं वृत्तं परिवर्तितमिति कवेः स्थानपारदर्शित्वं विधत्ते। *'मङ्गलादीनि मङ्गलमध्यानि मङ्गलान्तानि च शास्त्राणि प्रथन्ते'* इति भगवतः पतंजलेः वचनानुसारेण कविः काव्यस्यास्यादौ-*'अस्त्येशिया नामनि सुप्रसिद्धे'* इत्यत्र मङ्गलशब्दवाचकः विष्वर्थकः ''अकारः'' अन्ते च *'काव्यं समाप्तिमायाति शिवस्यानुग्रहादिदम्'* इत्यत्र मङ्गलवाचकं शिवशब्दं प्रयुङ्क्ते।[1]

काव्येऽत्र बहुत्र थाइभाषाशब्दाः प्रयुक्ताः। संस्कृतकाव्ये थाइशब्दानां प्रयोगो न सुकरोऽस्ति। परन्तु विषयेऽस्मिन् शास्त्रिमहाभागेन योऽयमुद्यमो विहितः स फलेग्रहिर्जात इति मामकीना मतिः। काव्येऽस्मिन् प्रायशः सर्वत्र प्रसादमयी भाषा प्रयुक्ता। परन्तु क्वापि क्वापि क्लिष्टव्याकरणप्रयोगैः कविताकामिनी क्लिश्यमाना सती वैयाकरणकेसरिणः बिभेति। कणेहत्य-सम्प्रणुन्न-शिवतातिप्रभृतीनां क्लिष्टव्याकरण-प्रयोगाणां स्मरणमत्र कर्त्तुं शक्यते। कालिदासस्य प्रभावो बहुत्र काव्येऽत्र पतितः। केचित् कालिदासीयाः शब्दाः साक्षात् प्रयुक्ताः। तथाहि-

तत् सन्तो द्रष्टुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः।
हेम्नः संलक्ष्यते ह्यग्नौ विशुद्धिः श्यामिकापि वा॥[2]

पुराणमित्येव न साधुसर्वं न चानवद्यं सकलं नवं च।[3]

दिवश्च्युतं खण्डमतीव कान्तं जनो विशालं परिशङ्कतेऽयम्।[4]

इत्यादिषु श्लोकेषु कालिदासीयशब्दानां भावानां च प्रभावो नूनमेवाक्षिलक्षीकर्त्तुं शक्नुयुः पाठकाः सुधियः। विद्यमानेष्वपि नैकेषु शब्दार्थालङ्कारेष्वस्यान्त्यानुप्रासे महत्यभिरुचिरस्तीति काव्यस्यास्य परिशीलनेन ज्ञायते। अधोलिखितानि पद्यानि सन्त्यन्त्यानुप्राससौन्दर्यान्वितानि।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

देशस्य तस्यास्ति भृशं विशाला कण्ठे भुवः शुभ्रतरेव माला।
ऐश्वर्यसौन्दर्यविलासधानी बैंकाकनाम्नी खलु राजधानी।।[5] (था.वि., 13)

जपाप्रसूनोपवनाभिधानं चकास्ति यत्रोपवनं निधानम्।।[6] (था.वि., 27)

निर्माणकार्यं च बभूव भूयः शिक्षाप्रसारश्च समेषणीयः।।[7] (था.वि., 46)

एनं नृपं कान्तविचारवन्तं नानाविधे ज्ञानचये चरन्तम्।।[8] (था.वि., 47)

लोकाभिरामो नवमोऽस्मि रामः।
क्रोधस्य यत्रास्ति सदा विरामः।।[9] (था.वि., 49)

परन्तु विद्यतैकः स्थलविशेषो यत्रान्त्यानुप्रासोऽन्तिमे चरणे विहन्यते। यथा-

अत्रैव सूर्योथइ नामिकाया-श्चेदिश्चकास्त्यद्भुतवीरतायाः।
प्रतीकभूता यशसाऽन्विताया राज्ञ्याः कृता तत्पतिना प्रियेण।।[10] (था.वि., 83)

नैके श्लोकाः सन्ति यत्रार्थालङ्काराणां चारुता विलसति। प्राचीनसंस्कृतकविभिः मन्दारपुष्पस्यार्थे प्रयुक्तस्य '*जपाप्रसूनम्*' इत्याख्यस्य शब्दस्य कविना '*गुलाब्*' इति हिन्दीभाषाया कथिते पुष्पविशेषेऽर्थे प्रयुक्तोऽस्ति। प्रयोगोऽसौ सर्वथा चिन्त्योऽस्ति।

थाइदेशस्य भाषाधर्मसंस्कृतिभिः सार्द्धमस्माकं देशस्य भारतवर्षस्यास्ति महान् निकटतरः सम्बन्धविशेषः। बह्व्यः धार्मिक्यः सामाजिक्यश्च परम्पराः सन्ति उभयोरपि समानाः। थाइदेशस्य भाषायां नैके संस्कृतशब्दाः समुल्लसन्ति। थाइदेशे नानाभिलेखाः संस्कृतभाषया सन्त्युपनिबद्धाः। बहूनां नगराणां बह्वीनां नगरीणां नानाजनानां च नामानि संस्कृतनिष्ठानि दृश्यन्ते। बौद्धधर्मस्य रामायणस्य च बहुलः प्रचारोऽस्ति देशेऽस्मिन्। अस्मादेव कारणात् देशममुमुपजीव्य काव्यलिखनं सर्वथा समुचितमिति ध्येयम्। तत्रत्यानां जनानां सुरभारतीं प्रति महानाग्रहोऽस्तीति प्रस्तुतस्य काव्यस्य सिरिन्धरेति नाम्या राजकुमार्या विहितात् थाइभाषानुवादात् ज्ञायते। नानारसानां चित्रणे कविः कुशली विधते। काव्येऽस्मिन् वीरशान्तशृङ्गारप्रभृतयो रसाः चित्रिताः सन्ति। काव्यस्यान्तिमे भागे गौराकृतीनां थाय्यङ्गनानां चित्ताकर्षि रूपमवलोक्य कवेः नयनयुगलं तृप्तिमलभतेति शृङ्गारेणैव काव्यस्य परिसमाप्तिः। अतः कविराह-

थाइस्त्रीणां सम्प्रख्यातं रूपं पृथ्व्यां सर्वत्रैव।
तन्वङ्ग्यस्ता गौराकाराः शोभा तासां चित्रैवास्ति।।[11] (था.वि., 115)

चांग्मय्यां ताः कामिन्यस्तु भूयो रूपं चित्ताकर्षि।
आबिभ्रत्यो नेत्रद्वन्द्वतृप्तिं तन्वन्त्यायातानाम्।।[12]

सन्दर्भ सूची

1. थाइदेशविलासम्, 121
2. तथैव, 118
3. तथैव, 5
4. तथैव, 26
5. तथैव, 13
6. तथैव, 27
7. तथैव, 46
8. तथैव, 47
9. तथैव, 49
10. तथैव, 83
11. तथैव, 115
12. तथैव, 116

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

देशोऽतिरम्यो भुवि थाइलैण्डः : थाइदेशविलाससमीक्षा

श्रीकृष्णशर्मा

प्रो. सत्यव्रतशास्त्रिप्रणीतं थाइदेशविलासं नाम खण्डकाव्यं संस्कृत-काव्य-परम्परायां नव्यः प्रकाशस्तम्भ इव विराजते। थाइदेशीयवैभववर्णनपरायणा सेयं रुचिरा रचना सहृदयहृदयेषु प्रतिपदमानन्दसन्दोहमुत्पादयति। 1977 ई. वर्षतः 1979 ई. वर्षपर्यन्तं बैंकाकस्थे चुलालौङ्कौर्नविश्वविद्यालये भारतीयविद्याध्ययनपीठाभ्यागताचार्यपदे नियुक्तेन कविवरेण भारतीय-संस्कृति-सुवासितस्य सर्वविधसमृद्धिसंभारसंभृतः थाइदेशस्य सर्वङ्कषं मनोरमं वर्णनमकारि। इन्द्रवज्रोपेन्द्रवज्रमिश्रितोपजातिप्रमुखानि विविधानिच्छन्दांसि समाश्रित्य निबद्धेषु ब्रह्मनयनचन्द्रमितेषु (121) पद्येषु कविवरेण क्वचित् थाइदेशस्य सुभगता, क्वचिच्चारुता, क्वचित् कलाकौशलम्, क्वचिन् नैसर्गिकसौन्दर्यम्, क्वचित् पूजोपासनाविधानम्, क्वचिद् जनजीवनम्, क्वचिद् राजवंशावलिचित्रणम्, क्वचिद् नदनदीनगनगरीवर्णनम्-इत्यादिकं सर्वमपि वस्तु सरलसरण्या निरूपितम्।

सुभगतावर्णनम्, यथा बैंकाकवर्णने-

यदापणेषु प्रसृतानि नाना रत्नानि चित्रद्युतिरूषितानि।
रत्नाकराः सम्प्रति तोयशेषा इति प्रतीतिं जनयन्ति भव्याम्॥14॥

विभूषणानां निचयांश्च रम्यान् दृष्ट्वा सुवर्णस्य यदापणेषु।
लोको विमुग्धो मनुते कदाचित् स्वर्णाचलो नामत एव मेरुः॥15॥

एकत्र यस्यां भवनेषु रम्याः समस्तपण्यस्य निधानभूताः।
प्रख्यापिका वैभवशालितायास्तन्वन्ति मोदं बहु पण्यवीथ्यः॥17॥

चारुतावर्णनम्, यथा तत्रैव-

पङ्केरुहैर्नैकविधैः प्रपूर्णा मत्स्यैः स्फुरद्भिश्च जले यथेच्छम्।
मन्देन वातेन च वीज्यमाना विभान्ति यस्यां खलु पुष्करिण्यः॥18॥

पण्यस्य नौभिः क्रयविक्रयाभ्यां कुल्यासु दूरादुपसम्भृतस्य।
जलेचरा यत्र च पण्यवीथ्यो नेत्रद्वयासेचनकीभवन्ति॥21॥

जपाप्रसूनोपवनाभिधानं चकास्ति यत्रोपवनं निधानम्।
जपाप्रसूनोपचयस्य नानाछवेर्ध्रुवं नेत्रयुगोत्सवस्य॥27॥

कलाकौशलनिरूपणम्, यथा तत्रैव-

कौशेयवासोनिचयं च यत्र तत्रापणालिष्वलमाकलय्य।
अहो! कलाकौशलमित्यमन्दं चित्रीयते यत्र जनोऽभ्युपेतः॥16॥

नैसर्गिकसौन्दर्यम्, यथा थाइलैण्डवर्णनप्रसङ्गे-

अकृष्टपच्यं बहु यत्र सस्यं रम्यास्तथा शाद्वलभूमिभागाः।
मन्दं प्रवान्तश्च यदीयवाता आगन्तुकानां रमयन्ति चेतः॥4॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पूजादिविधानम्, यथा तत्रैव-

चतुर्मुखस्यापि च मन्दिराणि श्रीब्रह्मदेवस्य पदे पदेऽत्र।
एकत्र पूजा सुगतस्य भक्त्याऽपरत्र च ब्रह्मण आविरस्ति॥12॥

जनजीवनम्, यथा-

नृत्यानि वाद्यानि च गीतिकाश्च दीक्षा च भिक्षोरथ मुष्टियुद्धम्।
निस्त्रिंशयुद्धं च समस्तमेतत् सन्दर्श्यतेऽत्रानतिविस्तरेण॥29॥

कथं द्विपः कर्षति काष्ठखण्डं नद्यां गतं दीर्घतरं बलेन।
कथं च वा तत्क्षिपति क्षणेन तत्रेति सन्दर्श्यत एतदत्र॥30॥

थाय्यङ्गनानां च विभिन्नवेषा विभिन्नकालेषु च थाइपुंसाम्।
प्रदर्शिता अत्र विवर्धयन्ति कुतूहलं, प्रेक्षितुमागतानाम्॥31॥

राजवंशावलिचित्रणम्, यथा-

चक्रीतिनामाऽद्यतनोऽस्ति योऽत्र सद्राजवंशो भुवनेषु रूढः।
संस्थापकस्तस्य विपश्चिदेतां संस्थापयामास स राजधानीम्॥33॥

रामेत्यभिख्यामपरां दधानः श्रीरामभक्तः स बभूव लोके।
स्वभाषयाऽगीयत तेन दिव्यं रामस्य भक्त्या चरितं मनोज्ञम्॥34॥

तस्याभवद्विज्ञवरस्तनूजो रामद्वितीयापरनामधेयः।
अवर्णयद्योपि निजैर्वचोभी रामस्य गाथां कविकर्मधुर्यः॥37॥

अस्यैव वंशे विबुधाग्रगण्यः श्रीरामषष्ठापरनामधेयः।
फ्रा मंकुटाख्यो नृपतिर्बभूव रामस्य गाथां निजगाद योऽपि॥39॥

एवमेव चान्यान्यपि पद्यानि यथाप्रसङ्गमभ्यूह्यानि।

अथ च, फ्रा मंकुट-चुलालङ्कौर्न-ताक्सिन्-दुआङ्-नरेसुअन्-प्रभृतयो जननायकाः, बैंकाकनाम्नी राजधानी (पद्यक्रमाङ्कः 13), थौनबुरीति ख्याता प्राचीना नगरी (62), चायोफयाख्या नदी (32, 62), मोङ्कुलबुपित्रनाम्नी विहारभूमिः (82), वत्फूखओथोंगनामा स्तूपः (87), चन्द्रकसेमनामकः प्रासादः (61), कोरलनामकं द्वीपम् (103), फूकेटसमाख्यं पुलिनम् (104), स्नाम् लुआंग-बाङ्पइन-दौयसुथेपादीनि सुरमणीयानि स्थानानि थाइदेशप्रसिद्धम् एतत् सर्वम् अविकृतरूपं छन्दोयोजनायां तथा सुगुम्फितं यथा पाठको न क्वचिदपि पराजयते काव्यानुशीलनात्। अस्मिन् काव्ये सुनिपुणं वर्णिता बैंकाकनगरी माघप्रणीतस्य शिशुपालवधमहाकाव्यस्य तृतीये सर्गे वर्णिताया द्वारकायाः स्पर्धते।

काव्येऽस्मिन् स्रोतस्विनीव प्रवहति वाणीधारा, प्रत्यक्षमिव नृत्यति पदार्थचित्रणम्, प्रतिपदं चेत आवर्जयति सुकुमारपदशय्या, अहमहमिकया समापतन्ति काव्यालङ्काराः, पुष्पगुच्छ इव सुरभिं च ग्राहयति छन्दःसन्दोहः। लघुकलेवरापि गौरवशालिनी थाइभारतदेशयोर्मध्ये सेतुस्वरूपा सेयं कृतिः कविवरस्य सहजसंवेदनशीलतां सूक्ष्मेक्षिकां गम्भीरचिन्तनं सद्यः कवित्वञ्च युगपदेव प्रमाणयति। सरलसंस्कृतभाषामयमिदं काव्यम् आंग्लथाइभाषीयानुवादेन नूनं काञ्चनमणिसंयोगमावहतीत्यलं भूरिभाषितेन।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भारतशर्मण्यदेशयोर्दृढा भवेन्मैत्री
(शर्मण्यदेशः सुतरां विभातीति काव्यमुपलक्ष्य)

कृष्णलालः

स्वस्थान आसीन एव जनो यदि शर्मण्यदेशस्य जनान् तत्रत्यां प्राकृतिकीं सुषमां तथा च तद्देशस्य भौतिकं वैभवं द्रष्टुमीहते तदा तेनाचार्यवरैः डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिभिर्विरचितं *शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति* इति काव्यमास्वादनीयम्। संस्कृत-भाषोपनिबद्धमिदंप्रथमं यात्रावृत्तमस्ति। न च केवलमेतद् इतिवृत्तात्मकमेव अपितु भारतशर्मण्यदेशयोरुभयोर्मैत्रीसम्बन्ध-सन्देशोऽत्र कविवरैः काव्यस्य श्लोकयोरधोलिखितरूपेण प्रकटीक्रियतेः-

कलयापि समेधेत मैत्री यद्युभयोरपि।
भारतस्य च शर्मण्यदेशस्य च सतां मता॥[1]

अनुरागः सम्प्रवृद्धिं यायाद्यद्यंशतोऽपि च।
फलेग्रहिः प्रयत्नोऽयं मम कामं भविष्यति॥[2]

पद्यशतकरूपमेतद् यात्रावृत्तं 1975 तमे रिव्रष्टाब्दे जूनमासे कविवराणां शर्मण्यदेशयात्रां वर्णयति। दिल्ली-नगर्यां तद्यात्रार्थम् उद्योगः कर्त्तव्य आसीत्तदारभ्य पुनर्दिल्लीं प्रत्यागमनपर्यन्तं सर्वं वृत्तमत्र मनोज्ञेनोपजातिच्छन्दसाऽलङ्कृतभाषया निबद्धम्। विदेशे स्थितस्यापि महानुभावस्यास्य कवेर्हृदयं स्वदेशभक्तिपूर्णं स्वदेशं प्रति बद्धं चावर्ततेति पञ्चनवतितमे पद्ये भारतं प्रत्यागतस्यानयोक्त्या स्फुटमेव-

स्वर्गापवर्गस्य च हेतुभूतां।
प्राप्तः प्रियां भारतभूमिमासम्॥

काव्यस्यान्त उत्तरपीठिकारूपेण यानि पद्यानि सन्निवेशितानि तेषु चत्वार्यनुष्टुप्छन्दस्कानि उपोत्तमं च पद्यं द्रुतविलम्बितच्छन्दोनिबद्धमस्ति।

इतस्ततः शर्मण्यदेशवासिनां चरित्रं शरीरसौष्ठवं कर्मनिष्ठा च कविवरैः प्रस्तूयते। प्रेरणाप्रदं खलु तत् सर्वम्। यथैकस्मिन् पद्य उक्तं यत्तेषु जनेषु परमः स्वदेशानुरागश्चकास्ति, चित्तं तेषामुदात्तं, शरीरेण ते बलिष्ठाः स्वस्था आत्मतुष्टाश्च दृश्यन्ते-

देशानुरागं परमं वहन्तो मनस्विनो नित्यमुदात्तचित्ताः।
हृष्टाश्च पुष्टाश्च भृशं च तुष्टास्तरस्विनो यत्र जना विभान्ति॥[3]

एवं ते सर्वे त्वरितकर्मकारिण आलस्यरहिताश्च लक्ष्यन्ते।

एवं च शर्मण्यदेशस्य बॉननगरं वर्णयता कविवरेण शर्मण्यजनचरित्रमेवं प्रस्तुतं यत्ते जनाः कार्यमेव प्रधानं मन्यन्ते सर्वस्मिन् काले च कार्यरता भवन्ति-

कार्यं प्रधानं खलु मन्यमानैः कार्येष्वतः स्वेषु भृशं प्रसक्तैः।
स्त्रीभिश्च पुंभिश्च भृतं पुरं तत् कामप्यपूर्वां सुषमां बिभर्ति॥[4]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तत्रत्या जना भृशमातिथ्यपरायणा अपि भवन्ति, इति बहुषु स्थलेष्वाचार्यवर्यैरुल्लिखितम्। तद्देशीयजनानां भारतं प्रति महाननुरागः। तथाहि गात्तिङ्गननगरे संस्थायामेकस्यां प्रवेशकक्ष एवाथर्वणमन्त्रोऽशोकलेखादुद्धृताः पङ्क्तयश्च भित्तौ लिखिता विराजन्ते-

प्रवेशकक्षेऽहमवालुलोके तत्सद्मनः साधुनिविष्टवर्णम्।
आथर्वणं मन्त्रवरेण्यमेकमशोकलेखाद्रुचिराश्च पङ्क्तीः।।[5]

शर्मण्यदेशस्य भौतिकीं समृद्धिं वर्णयद्भिः कविवरैरभ्रंलिहाग्राणां बहुभूमिकानां भूमिगगनयोर्मध्ये सेतुभूतानामट्टालिकानामुल्लेखः कृतः।[6] तत्र मार्बुर्गनगर्या रेलमार्गे मनोरमाणां सर्वसुखोपेतानां सुरम्याणां नगरवत्प्रतीयमानानां ग्रामाणां मनसि प्रभाव एवं वर्ण्यते-

द्विभूमिकाः सुन्दरवेषधृद्भिरधिष्ठिता जानपदैर्जनैश्च।
ग्रामा इमे सन्ति तथापि मित्र! कुर्वन्ति सत्यं नगरावभासम्।।[7]

बॉननगरेऽप्येकस्य महाविशालस्य द्वात्रिंशद्भूमिकस्य गगनचुम्बिनो भवनस्य वर्णनमेकेन पद्येन महाकविभिः क्रियते। तत्र च तद्भवनं तस्य नगरस्य भालमिवोपवर्णितम्-

चकास्ति तत्रैव महाविशालं शालद्रुमाकारवदभ्रचुम्बि।
द्वात्रिंशता भूमिवरैरुपेतं भालं पुरस्येव नितान्तशोभि।।[8]

तत्रैव शर्मण्यदेशप्रधानमन्त्रिणोऽतीव विशालः काचमय आवासो विराजते।[9]

शर्मण्यदेशेऽनेकेषु नगरेष्वनेकासु संस्थासु विद्वद्वरेण्यानां कविवराणामाचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणां विशिष्टानि भाषणानि संस्कृतसाहित्यविषये व्याकरणविषये चायोजितानि। तानि च भूरिशोऽभिनन्दितानि। तानि निशामं निशामं तत्रत्या भारतशास्त्रे कृतभूरिपरिश्रमा विद्वांसः प्रामोदन्त न चातुष्यन्। श्रेयसि केन तृप्यते। एवं तत्र प्रवसता कविवर्येणोभयोर्देशयोर्मैत्री संवर्धिता दृढीकृता च। तेषु शर्मण्यविद्वत्सु पालथीमेमहोदयो बर्गरमहोदयश्च पूर्वं मक्समुलरमहोदयस्य सार्धशताब्द्युत्सवे भारतमागतौ दिल्लीविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागेनायोजिते नाट्योत्सव उपस्थितावास्ताम्। तत्र मुख्यातिथिरूपेण डॉ. पालथीमेमहोदयस्य भाषणं संस्कृतवाचाभवत्। तस्य प्रभावं वर्णयन् कविराह-

आकर्ण्य सुश्लिष्टपदं गभीरं लालित्यमाधुर्यगुणाकरं तत्।
नाट्योत्सवे रङ्गगतस्य तावज् जनस्य भूयः प्रिय उत्सवोऽभूत्।।[10]

शर्मण्यदेशस्य सुमनोहराणि प्राकृतिकदृश्यान्यपि काव्येऽस्मिन् वयं द्रष्टुं शक्नुमः प्रत्यक्षमिव। मुख्यतया वर्णनद्वयं पाठकस्य मनश्चक्षुरावर्जयति-एकं तावद् राईननदवर्णनम्, अपरञ्च श्यामवनवर्णनम्। द्वयमप्येतज् जगत्यामद्वितीयमेव। राईननदो बॉननगरस्य मध्ये प्रवहति। तस्य नदस्योपकण्ठे गिरिवलयास्तस्मायद्भुतं सौन्दर्यम् अर्पयन्ति।[11] कवेर्दृष्टावयमतिरम्यो राईननदो जनानां दृष्टिरञ्जको वर्तते यत्रासौ कविवरो नवसेतुयुक्ते नदे नौकाविहारं कृतवान्।

बॉननगरं शाद्वलाभिरधित्यकाभिर्विविधवनस्पतियुतैरुद्यानैः पुष्पयुतैर्गृहैश्च परीतमस्ति।

अधित्यकाभिः खलु शाद्वलाभिरुद्यानजातैश्च समृद्धिमद्भिः।
द्वीपान्तरीपैरनुकूलमत्र निवेशितैः पुष्पयुतैर्गृहैश्च।।[12]

कविवर्यैस्त्रिभिः पद्यैः शर्मण्यदेशस्य विख्यातानां श्यामवनानां (ब्लैक फॉरेस्ट) मनोहरं वर्णनं कृतम्। तानि विस्तृतानि वनानि तरुभिरत्युच्छ्रितैर्युतानि सन्ति। तेषु वनेष्वेव क्वचिद् ग्रामाः क्वचिच्च नगराण्यपि सन्ति। वनेषु बहवो विश्रामकामाः श्रान्ता जना आश्रयं लभन्ते।[13] तेषु वनेषु क्वचिन्निर्झराणां शब्दः श्रूयते क्वचिच्छाद्वलेषु गावः सुखासीना दृश्यन्ते, क्वचिच्च रमणीया जलधारा वहन्त्यन्यत्र च नद्योऽपि दृष्टिपथमायान्ति-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

झरैश्च रम्यैरनुनादितानि सुखं गवाध्यासितशाद्वलानि।
जलप्रवाहैः परिशोभितानि स्त्रोतस्विनीभिश्च विभूषितानि।।[14]

वनान्येतानि बहुयोजनविस्तीर्णानि नेत्रयोरुत्सवं जनयन्ति।[15]

काव्यस्य भाषा प्रसादमाधुर्यगुणमयी वर्तते। बहुत्र शब्दालङ्कारा अर्थालङ्काराश्च प्रमोदं जनयन्ति। छेकानुप्रास-स्योदाहरणमधोलिखिते पाद आस्वादयितुं शक्यते-*'हृष्टाश्च पुष्टाश्च भृशं च तुष्टाः।'*[16] अधोलिखिते पद्यार्धेऽन्त्यानुप्रासच्छटा-ऽवलोक्यताम्-

अध्यर्धहोरामितवेलयैव सम्प्राप्तवांस्तत् खलु हेलयैव।[17]

एकं वृत्त्यनुप्रासस्योदाहरणमप्यास्वाद्यताम्-

विशालकाचाचितचारुरूपः।[18]

उत्प्रेक्षालङ्कारस्य विशिष्टः प्रयोगः कविवर्यैरत्युच्छ्रितभवनमुपवर्णयद्भिरधोलिखिते पद्ये विहितः-

राईनवातानुपभुज्य शीतान् नभःस्थवातानुपभोक्तुकामम्।
भूमिष्ठलोकानवलोक्य कामं द्युलोकजालोकनकौतुकार्थि।।[19]

द्वितीयतृतीयपादयोरन्ते कामम् इति शब्दस्यावृत्त्या यमकालङ्कारो रुचिरो मनो हरति।

अग्रिमेऽपि पद्ये कवेरुत्प्रेक्षाऽस्ति यद् भवनमेतद् अत्युन्नतं सन्नगरस्य शोभां पश्यतीवाथवा तस्य नगरस्य कीर्तिं दिवमारोपयितुं नगरस्याकाशस्य च मध्ये सेतुभूतमिव विराजते-

पुरस्य शोभामिव वीक्षितुं वा तत्कीर्तिमारोपयितुं दिवं वा।
तस्यापि खस्यापि च सेतुभूतं दूराभिलक्ष्यं भवनं सुरम्यम्।।[20]

एवं हि महाकवीनां कविवर्याणामाचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणां विद्वद्वरेण्यानां यात्रावृत्तात्मकमेतत् काव्यं निपीय निपीय सहृदयः परमानन्दं विन्दति न च तृप्यति।

सन्दर्भ सूची

1. शर्मण्यदेशः सुतरां विभाति, 97
2. तत्रैव, 98
3. तत्रैव, 9
4. तत्रैव, 45
5. तत्रैव, 32
6. तत्रैव, 15
7. तत्रैव, 23
8. तत्रैव, 46
9. तत्रैव, 53
10. तत्रैव, 82
11. तत्रैव, 42
12. तत्रैव, 43
13. तत्रैव, 89
14. तत्रैव, 90
15. तत्रैव, 61
16. तत्रैव, 9
17. तत्रैव, 27
18. तत्रैव, 53
19. तत्रैव, 48
20. तत्रैव, 49

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिणोऽक्षय्यं कीर्तिसुमं श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्

गङ्गाधर भट्टः

अनेकनिगमागमपरिशीलनरसायनकरम्बितप्रतिभासलिलेन परिषिच्यमानः कविताकमनीयकिसलयोद्गम- ललितमहाकाव्यस्कन्धपरिणाहाविर्भूयमानः, खण्डकाव्यशाखाप्रशाखाप्रसारेण परिचीयमानपत्रशाखः, सूक्ति सौरभ्यसमाकृष्टभावकस्वान्तः, रसपरिपाकपूर्णफलसमुदयः, सुन्दरेतिवृत्तसमास्वादनाह्लादितसर्वजनमानसः कश्चनापूर्वः काव्यकल्पतरुः। यस्य समाराधननिरतवैदुष्यसम्पत्समन्वितः सत्पुरुषसुधीजनानां शान्तस्वान्तावर्जको मनीषिमण्डलमण्डनायमानः कविशिरोमणिः डॉ. सत्यव्रतशास्त्री यशःसुरभिरनवरतं सुरभारतीभाण्डागारं स्वरचनामणिरत्नैः समेधयन् जरीजृम्भ्यते।

पत्युर्विरहवेदनाविक्लवकलेवरां भुवि भृशं विलुठन्तीं वराकीं क्रौञ्चजायां सकृद् विलोक्य शोकोन्मथितमानसस्यादिकवेर्महर्षेर्वाल्मीकेर्मुखविवरात् सहसा विनिर्गच्छन् पदगुम्फो शोकमन्तः समाहितं विधाय मर्यादा पुरुषोत्तमस्य रामभद्रस्य चरितकाव्यं लोकपावनं सञ्जनयामास। तदैवायं रसस्रोतोमयकाव्यस्रोतास्विनी प्रवाहो व्यास-भास-कालिदासादिमहाकविपरम्परया भारतभुवमनुप्राणितां व्यधित।

एकतो देवगिरारम्यतया भव्यतया चाभिषिक्तस्य दीपशिखाकालिदासस्य कविताकामिनी धारया सममेव काव्यनाटकादीनभिनन्दितवती, अपरतो भारवि-माघ-भवभूति सदृक्षाणां कवीश्वराणां सर्वतोमुखी प्रतिभा सहृदयस्वान्तानि रसाप्यायितानि भृशं व्यधित। तत्रैव प्रवर्तमानयुगस्य कविशिरोमणिषु दिल्लीवास्तव्यो डॉ. सत्यव्रतशास्त्री वीरप्रसविन्या वसुन्धराया भारतधरायाः काव्यरङ्गस्थले स्वकीयया नवनवोन्मेषशालिन्या प्रतिभया संस्कृतसाहित्यगगनमण्डलमण्डन इव राराज्यते। डॉ. शास्त्रिमहाभागेनैकतो गद्यस्य विविधासु स्वलेखन्याः संस्पर्शेन रसमयं हैयङ्गवीनं सरसहृदयेभ्यः सहृदयेभ्योऽदायि, अपरतो महाकाव्य-मुक्तककाव्यादीनां निर्झरिण्यामवगाहनस्य पुण्यलाभोऽप्यकारि।

श्री रामकीर्तिमहाकाव्यमिति सुप्रथिता महीमहिममयी महाकवेः डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिणो नूतननूत्ना रचना ललामभूता विगतकतिपयवर्षेभ्यः पूर्वमेव प्रकाशमिता। कमनीयं कृतिरत्नमिदं प्राचीनकाव्यशैल्यां थाइरामकथामाश्रित्य सुगुम्फितं विश्वस्मिन् विश्वप्रपञ्चे कीर्तिमानमेकं पुरस्करोति। महाकाव्यस्यास्य मुखपृष्ठ एव प्रकाशितमक्षिलक्ष्यीजञ्जन्यते न तद् वितथम्-

Though the work, the Rāma story of Thailand opens itself to the large numbers of lovers of Sanskrit throughout the world and at once becomes a part of the vast Sanskrit literature with a history of thousands of years. The *Śrirāmakīrtimahākāvyam* is the first ever Sanskrit Mahākāvya on any of the versions of the Rāma story of Southeast Asia.

अस्यायमभिप्रायो यत् श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यं रामकथामवलम्ब्य प्रणीतेषु दक्षिणपूर्वैशियाखण्डस्य सर्वप्रथमं महाकाव्यमिति वाल्मीकिरामायणस्येव सर्वप्राथम्येन प्रणयनस्य श्रेयोभाजनम्।

कविवरोऽसौ विशिनष्टि यत्सर्वासामपि कृतीनां प्रणयने प्रायशः कश्चनानितरसाधारणो हेतुः सन्दृश्यते। बैङ्काकनगरेऽध्यापनप्रसङ्गेऽधिवसता कविपुरन्दरेण तस्मिन् देशे प्रवर्तमाना रामकथा श्रुता, दृष्टश्च तस्या गहनो गभीरश्च जनमनःसु प्रभावातिशयः। रामकथां प्रति डॉ. शास्त्रिणोऽप्रतिमः प्रभावो जन्मजात एव। स्वयं शास्त्रिमहोदयेनाङ्गीकृतं यद्गर्भस्थस्यैवामुष्य मातरं पूज्यास्तातचरणा रामकथामश्रावयन्। तदमुना गर्भजनितेन संस्कारातिशयेन, तद्देशे रामकथायां महतः समादरेण च रामकीर्तिं जिगीषुणाः महाकाव्यमिदं प्राणीयत। सरससुधाधारेव पद्यमयी काव्यधारा सहसा प्रवर्तनपराऽजनिष्ट। गुरुपूर्णिमायाः पावने पर्वणि काव्यमेतत्समाप्तिमगादिति काव्येऽस्मिन् विशदीकृतम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

महाकविरसौ विशदीकुरुते यच्छ्रीरामकीर्तिमहाकाव्यप्रणयनसन्दर्भे थाइरामायण एव कवेः प्रवृत्तिः। यान्युपारव्यानानि वाल्मीकिरामायणेऽन्येषु वा भारतवर्षे प्रसिद्धेषु रामायणेषु नोपलभ्यन्ते थाइरामायणीयानि तानि काव्येऽमुष्मिन् विशेषतो वर्णनविषयीकृतानि येन थाइरामायणे रामकथागतं वैशिष्ट्यं समुन्मिषेत्। अस्यैव सत्संकल्पस्य परिपालनं कविवरेणाद्यन्तं विहितम्।

रामकीर्तिपात्राणां सञ्ज्ञाविषयेऽपि कवेरमुष्य सुपरिष्कृता दृष्टिर्वरीवर्ति। असौ विशदीकुरुते यद्रामकीर्तौ द्विविधानि पात्राणि दृष्टिपथातिथीनि भवन्ति। प्रथमतः तानि पात्राणि यानि वाल्मीकिरामायणेऽपि समानानि। पात्राणान्तेषां सञ्ज्ञाऽपि समाना। तासां सञ्ज्ञानां वाल्मीकीयस्वरूपमेव कविवरेणाङ्गीकृतम्। केवलमुच्चारणे यत्र-तत्र भेदो विहितः। कारणमेतस्यैतदेव यत् संस्कृतकाव्ये विकृतं स्वरूपं न सङ्गच्छेतेति। उदाहरणार्थं थाइभाषायां दशरथस्य स्थाने 'तोत्सरोत' अथवा दशकण्ठस्य स्थाने 'तोत्सकन्', विभीषणस्य स्थाने 'बिभेक्' इत्येते संज्ञाशब्दाः प्रयुज्यन्ते परमस्मिन् काव्ये यानि रामकीर्तिगतानि पात्राणि वाल्मीकिरामायणे रामायणान्तरेषु वाऽदृष्टपूर्वाणि तेषां रामकीर्तिगतमेव स्वरूपं महाकाव्यप्रणेत्रोररीकृतम्। नतु ताः सञ्ज्ञाः संस्कृतस्वरूपमापादिताः। तासु सञ्ज्ञासु काश्चन तादृश्योपि विद्यन्ते यासां मूलसंस्कृतस्वरूपमिदमित्थंरूपेण प्रतिपादयितुं न शक्यते। यथा 'मच्छानु-बेञ्चकयी-वीरक्वना-मलिवग्ग ब्रह्मेत्यादयः' संज्ञा यत्र क्वचन संस्कृतस्वरूपं यदुद्भासते तत्रापि निश्चयेन निर्णेतुं न शक्यम्। विवादास्पदानामासां सञ्ज्ञानां यथातथमेव परिग्रहणमुचितमित्याकारिकां मतिमास्थाय तास्तथैव परिगृहीताः। कविवरेण्योऽसौ प्रत्यपीपदत् यत् थाइदेशे भगवतः शङ्करस्य कृते 'इसुवन्' इति प्रकारेण उच्चारितं ईश्वर शब्दो, भगवतो विष्णोः कृते 'नराय' इति रूपेणोच्चारितो नारायण शब्दः प्रयोगपदवीमवतरतः। शब्दाविमौ महाकाव्ये पदे-पदे प्रयुक्तौ। कविरत्र विशेषोल्लेखेन विवृणुते-यत् श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यं नामाग्नेयैशिया रामायणानां संस्कृतभाषायामुपन्यासे प्रथम एव प्रयासो वस्तुतस्तदियमुक्तिरवितथेति निश्चितः पन्थाः।

महाकाव्यमेतत्पञ्चविंशतिपरिमितेषु सर्गेषूपनिबद्धमास्ते। उपोद्धातरूपेण सृष्टे प्रथमे सर्गे थाइदेशस्य तद्राजधानीभूतस्य बैङ्काकनगरस्य रम्यं भव्यञ्च वर्णनं दृष्टिपथमवतरति। तद्देशवासिनां नानाजातीयानां जनानां रामकथां प्रत्यात्मीयतायाश्चित्राङ्कनं कविनात्र व्यधीयत-

अकृष्टपच्यं खलु यत्र सस्यं, रम्यास्तथा शाद्वलभूमिभागाः।
मन्दं प्रवान्तश्च यदीयवाता, आगन्तुकानां रमयन्ति चेतः॥[1]

शाद्वलमयं हरीतिमाच्छादितं रम्यं नगरं यत्र सस्यमकृष्टपच्यं राराज्यते। स्पर्शसुखदा वाता वान्तो यात्रिकाणां मनांसि भृशमावर्जयन्ति।

रामायणी मूलकथा तथैवास्तेतराम् परं यत्र भेदः सन्दृश्यते तद्धि नवेषु कथानकेषु दरीदृश्यते।

द्वितीये सर्गे 'अनोमतन्' इत्याख्यस्याद्यभूपालस्य जनुषो वर्णनं विद्यते। कथा इत्थं प्रवर्तते यद् हिरन्तयक्षनामकस्यासुरस्य घोरापराधादिकं वीक्ष्य देवा ईश्वरमन्वगच्छन्, रक्षाञ्च तंमयाचन्त। ईश्वरेणोपस्मृतो नारायणस्तं जघान। विगतोपप्लवं स्थानं विधाय स एष क्षीराम्बुधिं शयनायावाप तत्र पद्मेशयानः कञ्चन शिशुर्नारायणेनाव लोकितः। नारायणस्तमीश्वरायोपायनीचकार। ईश्वरस्तमनोमतन्निति नाम्ना व्याहृत्य पृथिव्या अयमाद्यो राजा भवत्वित्यादिष्टवान्। तदादेशं प्रतिपालयता महेन्द्रेण तदर्थमयोध्यापुरीनिर्मितिर्व्यधायि। तत्र दशरथपुत्रस्य रामस्य जनिः।

महाकाव्येऽस्मिन् ईश्वरो (शङ्करः) देवाधिदेवो वर्वर्ति। हिरन्तयक्षेति मायाविनाऽसुरेन्द्रेण तुन्नो देवगणस्तत्-प्रतीकारोपायं विधातुम् ईश्वरमुपागमत् तदा ईश्वरेणानुप्रेरितो नारायणस्तमसुरं जघान। शङ्करो नारायणमूचे-

एनं भवान् मे मनसोऽभिलाषं, सर्वात्मना पूरयितुं समर्थः।
अतो भवान् यातु च हन्तु चैनं दुर्दानवं पातु च देवसङ्घम्॥[2]

लोकरक्षणाय शङ्करस्य विष्णोश्च साम्मनस्यं सामञ्जस्यञ्च थाइरामकथायां यद्दृष्टिपथमवतरति तदतीव रम्यं भव्यञ्च वरीवर्ति। रामजन्मनोऽवसरेऽपि दशरथस्यानपत्यस्य "कलैकोटि" समाख्यस्य महर्षेः साहाय्येन पुत्रेष्टियज्ञविधानेऽपि

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शङ्करनारायणयोलेकिसंरक्षणायोपायविधानमपि तमेवार्थं प्रमाणयति। अमुष्मिन् सन्दर्भे महर्षेः शङ्कर (ईश्वर) परामर्शाभिलाषो नारायणस्य दशरथपुत्ररूपेण जन्मग्रहणार्थमीश्वरानुरोधो, नारायणेन सलक्ष्मीकाणां शङ्खचक्रगदानन्तनागानां मनुष्यरूपेण भूलोकावतरणं-सर्वमपि ईश्वरनारायणयोः परस्परमिलितयोरुपायातिशयः स्फुट एव। ईश्वरस्य कथनं नारायणेनानुसर्तव्यम्। ईश्वरो ब्रूते-

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्।
भवान् दशरथापत्यं भवत्वितिमतिर्मम॥[3]

ईश्वरस्यादेशेन स्वयं नारायणो कौसल्यायां जज्ञे-

एवं पृथिव्यामवतीर्ण आसीन् नारायणो लोकपरायणः प्राक्।
स्वैवाहनैः शङ्ख-गदात्रिशूल-चक्रैस्तदीयानुजरूपधृग्भिः॥[4]

रामकीर्तिकाव्ये वर्णितायां रामकथायां शङ्करस्य सर्वतः प्रामुख्यं दृष्टिगोचरतां प्रयाति। पञ्चविंशे सर्गे सीताराम-समागमोपाख्यानप्रसङ्ग ईश्वरस्यैव प्राधान्यं वरीवृत्यते। रामस्य सीताविरहजन्यां व्याकुलतामवलोक्य तत्प्रतिकरिष्णुरीश्वरः प्रतिशतवर्षमायोज्यमानस्य सृष्टिप्रपञ्चे प्रवर्तमानस्य तत्तद्देवविवरणोपस्थानप्रयोजनकस्य देवसभस्यायोजनं विधाय सीताविरोगेनाह-र्निशं सन्तप्यमानस्य रामस्य सीतया सह समागमेन तदार्तिपरिहारोपायश्चिन्तित इति शङ्करस्य लोकाराधनमेव।

रामं सीताञ्च देवसभामानाय्य परमकौशलेन तयोः समागमकामनया सीतायाः क्षुब्धान्ते स्वान्ते रामं प्रति क्षोभं ुविचार्येश्वरः प्रथमं सीतामनुकूलयितुं रामं निरभर्त्सयत्-रामेण सीतां प्रति ये त्रयोऽपराधा विहितास्तेषां कृते रामेण सीतां ति क्षमायाचनस्यादेशमदितेश्वरः। तेचावर्तन्त त्रयोऽपराधाः, प्रथमो यथास्थितिमजानतैव सीतावधः समादिष्टः, द्वितीयो हनुमन्मुखेन स्व मृत्युं प्रख्याप्य सीता वञ्चिता, तृतीयश्च राममृत्युमुपश्रुत्य समुपेतायाः सीताया निर्गम उपरुद्धः।

क्षमामिमामस्य कृतेऽपराधत्रयस्य याचस्व विदेहजां त्वम्।
मन्ये ध्रुवं त्वामपराद्धमेषामृष्येदमर्षं विजहीत चापि॥[5]

ईश्वरानुदिष्टो रामः सीतां क्षमामयाचत-

न साध्वहं नाम विदेहजायामचारिषं तेन कृतापराधः।
उपस्थिते देवसभे तदर्थं याचे क्षमां राम इदं बभाषे॥[6]

क्षमापणानन्तरं सीता रामं स्वीकरोत्विति शिवोक्तौ सीताया रामास्यास्थिरचित्तवृत्तिकत्वाद्रामस्यास्वीकरणमुपश्रुत्य मत्प्रसादेन राममङ्गीकरोत्विति द्रढीयानादेशः। पतिर्हि नार्याः परमेश्वर इत्यपि शङ्करेण स्मारितम्-

विदेहजाया अभिलक्ष्य बुद्धिं दृढां महेशः पुनरूचिवांस्ताम्।
मैवं शुभे बुद्धिमिमां कृथास्त्वं पतिर्हि नार्याः परमेश्वरोऽस्ति॥[7]

ईश्वरस्यादेशमनुसरन्त्या सीतया रामस्यापराधाः मर्षिताः। सीताया वचनानि गुरोः शङ्करस्य सम्मानयोग्यान्यवर्तन्त। सोचे-

प्रभो तवाज्ञां शिरसा वहामि सदा तवादेशवशंवदाहम्।
बुद्धेर्भ्रमो नैव ममात्र कश्चिदाज्ञा प्रभूणां ह्यविचारणीया॥[8]

रामस्य सीतायाश्च समागमे मुख्या भूमिकेश्वरस्यैव। सर्गस्यान्ते शङ्करानुग्रहेण रामः सीतया समं ससुखं स्वजीवनमयापयत्-

जीवनामृतरसाप्लुतिपुष्टो भार्यया सह परं परितुष्टः।
राघवो रसमयं सहसीतोऽयापयत्स्वसमयं ह्यविगीतः॥[9]

अत्र थाइरामकथामाश्रितवता डॉ. शास्त्रिणा महाकाव्यस्य सुखान्तता संसाधितेति महत्काव्यसौष्ठवम्। पातालप्रोषिताऽपि सीता देवसभमानाय्य रामेण समं सङ्गतेति कविकर्मप्रकर्षः।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

लवकुशयोर्जन्मप्रकरणे थाइरामकथायां भेदो दृश्यते। वाल्मीकिरामायणानुरूपं सीता वाल्मीकेराश्रमे तनयद्वयं प्रासोष्ट। यथाहि रामायणे स्पष्टतो निर्दिष्टम्-

भगवन् रामपत्नी सा प्रसूता दारकद्वयम्।
ततो रक्षां महातेजः कुरु भूतविनाशिनीम्।।[10]

थाइ रामकथायां लक्ष्मणेन वने विसृष्टा सीता वन्मृगाश्रमे कुट्यां निवासञ्चकार। कालेन सीतायाः पुत्रप्रसवः समजायत। प्रसवकाले महेन्द्रपत्न्या स्वयं धात्रीकृत्यनिर्वाह ऊढः महर्षिणा च जातस्य जातकर्मनाम- करणादिसंस्कारान् विधाय मङ्कुट इति तस्य नाम कृतम्।

पुत्रस्य जातस्य च जातकर्मादिकं महर्षिः स्वयमेव चक्रे।
तस्मै ददौ नाम च मङ्कुटेति संवर्धयामास तमाशिषाचचम।।[11]

सीताया द्वितीयपुत्रस्योत्पत्तिः थाइरामकथायां भिन्नैव निरूपिता। कथा तत्रैवं प्रवर्तते-एकदा ध्यानमग्नस्य महर्षेः सन्निधे स्वपुत्रं सन्निधाप्य नद्यां स्नानार्थं सीता प्रस्थिता, मध्येमार्गं स्वापत्यजातेन सह वृक्षाद् वृक्षं प्रकूर्दमानाः प्लवङ्गीरवलोक्य कदाचिदपत्यजातं पतेदिति मत्वा वानरानुपादिदेश सीताऽवधानतामाचरितुम्। प्लवङ्गयोऽवोचन्-वयं त्वत्तोऽधिकं सावधाना यद्वयं स्वापत्यजातं हृदये निदध्मो न च त्वद्वद् ध्यानमग्नऋषेः पार्श्वे। सीता तासां तदुपालम्भवच आकर्ण्य प्रत्यावृत्य स्वपुत्रं ऋषिपार्श्वतोऽपनीय नदीं प्रतस्थे।

ध्यानभङ्गे जाते सीतापुत्रमनवलोकयमानेन महर्षिणाऽनवगतवृत्तेन पुत्रविनाशश्चिन्तितः। स एष पुत्रविनाशः सीतायाः कृते दुःसहो भवेदिति नूतनशिशुनिर्माणे तेन मतिः कृता, कार्यमदः साधयितुं महर्षिः पाषाणखण्डे तत्समानाकृतिमुदकिरत्। अत्रान्तरे सपुत्रायाः सीताया नद्याः प्रत्यावर्तने, उत्कीर्णशिश्वाकृतिप्राणप्रतिष्ठा पूर्वं विचिन्तता सम्प्रत्यनपेक्षितेति चिन्तयति महर्षौ सीताऽचकथद्यदयं नूत्नो बालको मत्पुत्रस्य मङ्कुटस्य क्रीडने सहायो भवेदिति तत् प्राणप्रतिष्ठा क्रियतामिति। महर्षिणा च तथैव कृतम्-

नैवं भवांश्चिन्तयतां कथञ्चित् प्राणप्रतिष्ठां विदधातु चास्याम्।
बालोऽपरो येन भवेत्सहायः सङ्क्रीडने मत्तनयस्य तावत्।।[12]

स्वतपोबलेन सृष्टे, स बालो मुनिप्रदत्तं लवेतिनाम जग्राह। सीता तावुभावपि बालौ सस्नेहं पोषयामास-

उभावप्यर्भकौ सैषा लालयामास यत्नतः।
पोषयामास तौ चापि महर्ष्याश्रमवर्तिनी।।[13]

द्वितीयस्य पुत्रस्य जन्मनोऽपूर्वा परिकल्पना रामायणीयकथानकाद् भिद्यते।

'बेञ्जकयी' नाम्नी काचन राक्षसकन्यका मृतसीताकृतिमाधाय, जनकात्मजाया अभिन्नरूपं स्वरूप- माधाय, नद्यामात्मानं प्रावाहयत्। प्रभाते स्नानार्थमागतो रामभद्रस्तामवलोक्य धैर्याच्च्युतो दुःखस्य परां कोटिमवाप। चिरायमाणस्य तस्यान्वेषणार्थमागतानां लक्ष्मणसुग्रीवहनुमतामजायत शोकातिशयः।

मृतं शरीरं जनकात्मजाया अन्यस्त्रिया वाऽसुरसम्भवायाः।
एतत्परीक्षार्थमकालहीनं चितां स सम्प्रज्वलयाम्बभूव।।[14]

सीता मृतेति हनुमतश्चेतस्यविश्वास आसीदतोऽमुना चितां प्रज्वाल्य सीताकृतिशवस्तस्यां प्रक्षिप्तः। ततः क्रोशन्ती बेञ्जकयी तस्मादपक्रान्ता। हनुमान् वियदुत्प्लुत्य केशेष्वाकृष्य तां भूमावानयत्। अत्रान्तरे तत्रोपस्थितेन विभीषणेनोक्तं यदियं बेञ्जकयी मम पुत्री, रावणेनाज्ञप्ता एषा भवन्तं वञ्चयितुं प्रवृत्ता। अस्या वधः करणीय इति विभीषणो राममनुरुरोध। रामो मित्रपुत्रीति कृत्वा तस्या वधं नाभ्यजानात्। तां लङ्कां प्रापयितुं च हनुमन्तमादिदेश। रामः प्राह-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एवं सखे। नैव भवेत्कदाचिद् हन्यां कथं मित्रवरस्य कन्याम्।
यथा तवेयं हि तथा ममापि क्षम्यो मयाऽस्याः प्रथमोऽपराधः।।[15]

रामस्यादेशमुपगम्य हनुमान् बेञ्जकय्या सह लङ्कां प्रातिष्ठत। मार्गे-

अथ रामवचो हृदये निदधत् कपिराशु स बेञ्जकयीमनयत्।
पथि यानपरश्च बभूव दृढं कुसुमेषुशरैरसमैः प्रहृतः।।[16]

अथ साऽपि शशाक विधातुमिमं बलिनं प्रविलोक्य विलोक्यतमम्।
स्वमनो न मनोजवशात्स्ववशे मुदिता समरंस्त च तेन समम्।।[17]

कविशिरोमणिरेष रमणीरमणयोर्मनोभावानेवं विशदीकरोति-

यदि याति लता स्वयमेव तरुं यदि याति नदी च तथा जलधिम्।
नहि तत्र विचित्रमिति प्रकटं प्रकृतिः पुरुषं स्वयमेति यतः।।[18]

असुरफदसमाख्यं दानवीपुत्रमेकं कपिरमणवशेनासोष्टकालेन वीरम्।
पवनसुतसुतोऽसौ दानवैः सार्धमन्यैर्दशवदनपुरे स्वशैशवं संनिनाय।।

थाईरामकथा हनुमतः सन्दर्भे रामायणीयकथातो भिन्ना यतः जगति हनुमत आजन्म ब्रह्मचर्यपालनं विश्रुतमेव। रामायणीयकथायां रावणस्यान्तःपुरे निद्रासुखमनुभवन्तीनां रक्षोललनानां मध्ये जानकीमन्विष्यन् सङ्कोचमनुभवति स एष कुसुमेषुपीडामवाप्तवान्। एवमेवान्यस्मिन् सन्दर्भे रावणपुत्र्याः सुवर्णमत्स्यायाः परस्परावलोकनेन हनुमता सह प्रणयोद्गमो जञ्जन्यते-

एवं तदालोकयमानयोस्तु मिथोऽनुरागोऽङ्कुरितो बभूव।
बभूवतुस्तद्वशगावुभौ च साधारणः प्राणिषु भाव एषः।।[19]

कविशिरोमणिना केषुचन पद्येषूभयोःप्रणयोद्गमस्य सुरम्यं निरूपणं व्यधित। प्रवृद्धमनसिजेन मनोजव- सुवर्णमत्स्ययो रतिक्रीडाऽत्र कविना विततता-

अन्योन्यचुम्बनपरौ रतिकर्मसक्तौ सम्प्रापितौ मनसिजेन दशां विचित्राम्।
आनन्दसागरतरङ्गपरम्परासु प्रेङ्खोलितौ सममुभौ रजनीं व्यनैष्टाम्।।[20]

वाल्मीकिरामायणे रामकथान्तरेषु सीतायाः पातालगमनेन वियोगे परिसमाप्तिः, परं थाइरामकथायां पातालप्रस्थिताया अपि सीताया ईश्वरप्रयासेन पुनरपि तया मिलनं तदपि चिरस्थायि इति संयोगान्ता महाकाव्यस्य परिणतिः।

कविवरेण्यः रामायणं रामायणीं कथाञ्च प्रति थाइदेशवासिनामात्मीयभावं विवृणुते-

आत्मीयभावः परिलक्ष्यतेऽत्र रामायणेऽन्यत्र सुदुर्लभो यः।
दृश्यानि नाना विविधस्थलेषु तस्मात्पुरा शिल्पिभिरङ्कितानि।।[21]

सरलया, सहजया, सुबोधया च संस्कृतगिरा महाकाव्ये या भावाभिव्यक्तिः, कविवरेण विहिता साऽमन्दमानन्द-सन्दोहं जनयति। काव्यरचनासु कविदृष्टेः सूक्ष्मतैव प्रभविष्णुताया निमित्तम्, तस्या दर्शनं काव्यरत्नेऽमुष्मिन् पदे पदे दृक्पथातिथिर्जाजायते।

विपुलं व्यापकञ्च वर्वर्ति शास्त्रिणां साहित्यम्। नैकभाषाविदाममीषां संस्कृतभाषायामसमोऽधिकारोऽप्रतिमाऽनुपमा निराबाधा च गतिः। आजीवनं संस्कृतसमर्चनारूपं निश्चयमङ्गीकुर्वतामेतेषां काव्यप्रणयने प्रथमः सङ्कल्पः।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सन्दर्भसूची

1. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, 1.4
2. तदेव, 2.8
3. तदेव, 3.10
4. तदेव, 3.24
5. तदेव, 25.16
6. तदेव, 25.17
7. तदेव, 25.22
8. तदेव, 25.24
9. तदेव, 25.28
10. *वाल्मीकिरामायण*, उत्तरकाण्ड, 66, 3
11. *श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यम्*, 21.19
12. तदेव, 21.53
13. तदेव, 21.56
14. तदेव, 10.15
15. तदेव, 10.21
16. तदेव, 10.25-27
17. तदेव, 10.28
18. तदेव, 10.30
19. तदेव, 12.40
20. तदेव, 12.50
21. तदेव, 1.36

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कविश्रीसत्यव्रतशास्त्रिणा विरचितम् 'पत्रकाव्यम्'

(ग्रन्थसमीक्षा)

मधुसूदनव्यासः

अस्माकं देशे आधुनिक संस्कृतसाहित्यस्य रचयितारः विभिन्नप्रदेशेषु वर्तन्ते। तस्मिन् अनेके कवयः स्वकीयप्रतिभानुसारं काव्यानि रचयन्ति। एतेनैव सम्प्रति आधुनिकं संस्कृतसाहित्यं सुदृढं विपुलं च जातम्। केचन महाकवयः अपि सन्ति येषां साहित्यसर्जनं विपुलं वैविध्यपूर्णं नवनवोन्मेषशालि च दरीदृश्यते। डॉ. सत्यव्रतशास्त्र्यपि प्रतिभाशाली महाकविरस्ति। तेन अनेकानि काव्यानि ग्रन्थरत्नानि च विरचितानि।

यथा आंग्लभाषायाः अनेकेषां कवीनाम् पत्राणां प्रकाशनम् अजायत तथैव संस्कृतसाहित्ये नास्ति। यतः पत्राणां प्रकाशनं नूत्ना विधा वर्तते अतः प्रस्तुतकवेः एतत् 'पत्रकाव्यम्' सर्वथा नूतनमेव। आधुनिके संस्कृतकाव्ये आधुनिके संस्कृतसाहित्ये च नूतनप्रदानम् एतत्।

'पत्रकाव्यम्' कृतेरारभे आत्मनिवेदनं कविना दत्तम्। तस्मिन् सः लिखति यत् ''विगतायामर्ध शताब्द्यां परः शतानि पत्राणि मया स्वमित्रेभ्योऽन्येभ्यो वा बन्धुजनेभ्यः प्रेषितानि स्युः। तेषु ये संस्कृत-प्रतिवचननिबन्धनक्षमास्तेभ्यः संस्कृतेनैव मया तानि प्रहितानि।'' अतः ज्ञायते यत् अर्धशताब्दीं यावत् श्रमयज्ञः पत्रयज्ञः च सम्यक्तया विविधछन्दांसि आश्रित्य कविना कृतः। एकं परिश्रमसाध्यम् कार्यमत्र अनुष्ठितम्।

पत्राणां विषयवैविध्यमुद्दिश्य आत्मनिवेदेने लिखितमस्ति यत् अतीतेषु संवत्सरेषु नानादेशा मया गमिकर्मीकृताः नाना पुराण्यध्युषितानि, नाना विश्वविद्यालयेष्वध्यापितं, नाना विद्वांसश्च दृष्टाः, शास्त्रविषयिणी चर्चा च तैः सह प्रवर्तिता। तत्सर्वमपि मया पद्यबद्धैः स्वपत्रैः स्वबन्धुजना निवेदिताः।

अनेनैव दृष्टिपथम् आयाति यत् डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागानां विद्याव्यासंगी-वृत्तिः पत्रमाध्यमेन विवर्धिता जाता।

'पत्रकाव्यकृतेः मुखपृष्ठे कविना पाठकान् संबोध्य वसन्ततिलकावृत्ते श्लोको निबद्धः। अतीवमधुरः स श्लोकोऽत्रो-दाहारणमर्हति-

उद्घाटयन् मम् मनोगतसूक्ष्मभावान् स्नेहातिरेकसुभगं मयका भवद्भ्यः।
नानादिशाद्रुमलताचितपत्रजालं हृत्तन्तुजालमिव सङ्ग्रथितं रसेन॥

अनेन ज्ञायते यत् कवेः काव्यं सहृदयानां कृते आस्वाद्यं भविष्यति। पुस्तकस्य अष्टमे पृष्ठे प्रो. श्री सच्चिदानन्दम् प्रति प्रेषितं पत्रम् अनुष्टुब्वृत्ते वर्तते। सप्तश्लोकात्मकं पत्रं स्वभावोक्त्यलंकारेण भूषितमस्ति। अत्र शैलीसारल्यम् च विषयनिरूपणे तन्निर्वहणे चातुर्यं चापि दृश्यते। दृश्यतां समग्रं तत्पत्रम्

भवत्पत्रं समासाद्य हर्षो मे परमोऽजनि।
उदन्तो बन्धुजातस्य न जनं कं हि मादयेत्॥1॥

वर्धापनार्थं भवतां कृतज्ञोऽस्मि परं बुधाः।
सेवां सुरसरस्वत्याः कर्तुं यत्नो भवेन्मम॥2॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पीएच.डीत्युपाध्यर्थं भवन्तो हि समुत्सुकाः।
इति ज्ञात्वा महांस्तोषो हर्षश्च सुतरां मम।।3।।

भवादृशा यद् विद्वांस एतदर्थं समुत्सुकाः।
तेन सम्भावये क्षेमं राष्ट्रस्य सुतरामहम्।।4।।

वैधानिकं खलु भवेत् किञ्चितत्र तु बन्धनम्।
विचार्य सकलं कार्यं कार्यं कार्यं बुधैरिह।।5।।

तदर्थमत्रागमनं साधु स्यादिति मे मतम्।
साक्षात्संभाषणेनैव सर्वं सम्यग् भविष्यति।।6।।

श्रीदिवाकरदत्ताख्या मान्याः शास्त्रविदां वराः।
मद्वाक्यात् सुहृदां श्रेष्ठा निवेद्याः प्रणतिं मम।।7।।

अत्र प्रायः सर्वेषु सम्बोधनेषु विविधतायाः प्रदर्शनं वर्तते। किन्तु काव्यन्ति पत्रान्ते सुरसरस्वतीशब्दमाधृत्य कवेः नामोल्लेखः ग्रन्थेऽस्मिन् वर्तते। अतः सुरसरस्वती शब्दस्य प्रीतिः कवेर्मनसि अस्ति इति व्यज्यते। केचन शब्दानां प्रभावः अत्र प्रकाश्यते यथा 'पार्वतिजानिः' शब्दः कविना अनेकशः प्रयुक्तः अस्ति।

कविना गुरुकुल कांगडीस्थ प्रिय शिष्यं बुद्धदेवशर्माणं प्रति 20.4.70 दिनांके प्रेषिते पत्रे गीतिवृत्ते साधुवाद इत्थं दत्तः। काव्यसंग्रहे चतुर्दशपृष्ठांके एषः वर्तते।

विद्याभ्यासो व्यसनमथवा हरिपादसेवनं व्यनम्।
भूयाद् भवतः सुतरामाशीरेषा ममास्तु भवतेऽद्य।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिभिर्विरचितस्य पत्रकाव्यस्यावलोकनम्

सूर्यमणिरथः

आधुनिकसंस्कृतज्ञाः संस्कृतभाषया विभिन्नानि काव्यनाटकानि रचयन्ति। संस्कृतभाषया एतावतां काव्यादीनां प्रकाशनेन न कोपि संस्कृतभाषां मृतामिति वक्तुं पारयेत्। आधुनिक-संस्कृतलेखकेषु प्रो. सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागा अन्यतमाः। तैरनेकानि काव्यानि समालोचनात्मका ग्रन्थाश्च रचिताः सन्ति। तद्रचितेषु काव्येषु पत्रकाव्यमन्यतमं भवति। विभिन्नानां संस्कृतविदुषां कृते तैर्यानि पत्राणि प्रहितानि तान्येव एकत्रीकृत्य काव्यरूपेण प्रकाशितानि। आधुनिके काले संस्कृतभाषया वार्त्तालापं कर्तुं केचन संस्कृतज्ञा अपि न समर्था भवन्ति। अस्यां परिस्थितौ श्लोकरूपेण विभिन्नानि छन्दांस्याधारीकृत्य स्वकीयभावनाप्रकटनं सुतरां कठिनं भवति। शास्त्रिपादाः एतद् दूरेकृत्वा श्लोकाकारेण स्वभावनां प्रकटयन्तीति धन्यतामर्हन्ति। अधुना तद्रचितपत्रकाव्यस्यावलोकनं विधीयते।

पत्रकाव्यमिदं भागचतुष्टयान्वितं राजते। प्रथमतः विदुषां कृते रचितानि पत्राणि राजन्ते, द्वितीयतः अभिनन्दनपत्राणि शोभन्ते। तृतीये अभिभाषणपद्यानि। चतुर्थतः प्रकीर्णपद्यानि च सन्ति। अत्र प्रकरणे अहं केवलं पत्रभागं गृहीत्वा आलोकपातं करोमि।

पत्रकाव्यभागे 83 पत्राणि स्थानं भजन्ते। अभिनन्दनपद्यभागे 15 पत्राणि, अभिभाषणपद्यभागे 11 पत्राणि प्रकीर्णविभागे 15 पत्राणि सन्ति। एतदाहत्य 124 पत्राणि अत्र सन्ति। पत्रकाव्यविभागे दीर्घतमं पत्रं 137 श्लोकविशिष्टं खण्डकाव्यायितं डॉ. रमाकान्तशुक्लमहाभागान् प्रति प्रेरितम्। यद्यपि पद्यात्मकपत्राणि, पद्यात्मकाभिनन्दनानि, पद्यात्मकाभिभाषणानि, प्रकीर्णपद्यानि च अत्र काव्ये सन्ति, तथापि प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्तीति नयेन पद्यात्मकपत्राणामाधिक्यात् पत्रकाव्यमिति नाम जातम्।

काव्येस्मिन् विद्यमानेषु 83 पत्रेषु प्रथमपत्रद्वयं शास्त्रिपादाः स्वपितृपादानुद्दिश्य लिखन्ति। शास्त्रिपादानां प्रथमगुरवः तज्जनकाः पण्डितप्रवराः चारुदेवशास्त्रिणः भवन्ति। व्याकरणशास्त्रे शास्त्रिणः प्रथमशिक्षकेभ्यः जनकेभ्यः स्वागतावृत्तमवलम्ब्य तल्लब्धशिक्षया श्लोकरूपं पत्रं प्रेरयन्ति। इदं श्लोकरूपं पत्रप्रेरणं स्वस्य बालचापलमिति प्रतिपादितम्।

द्वितीयपत्रे पितृचरणानां पत्रमाप्य स्वकुशलोदन्तसम्वलितं विषयवस्तु विद्यते। पितृपादानां मनोहारीणि वचनानि कौतुकावहानीति स्मरणमागच्छति। आचार्यविद्यानिधिशास्त्रिणां कृते प्रेषितं पत्रं पञ्चमं पृष्ठमलंकरोति। तत्र 3-4 श्लोकयोः तद्गृहजनानां क्षेमजिज्ञासा वर्तते। रघुवंशस्य पञ्चमसर्गे कौत्सं प्रति रघोः कुशलजिज्ञासाच्छाया अत्र पततीति तर्क्यते।

डॉ. सुनीतिकुमारचटर्जी महाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं षष्ठे पृष्ठांके विद्यते। शब्दशास्त्राद्यकूपारपारदृश्वधुरन्धराणां कृते निबन्धप्रेषणे विलम्बत्वात् क्षमा याचिता। तृतीय श्लोके *'श्रीमद् पदाम्भोरुहभृङ्गितात्मा'* इतिस्थले रूपकालंकारः, पञ्चम श्लोके अर्थान्तरन्यासश्च। दशम पृष्ठे विश्वनाथशास्त्रिणां कृते प्रहितं पत्रं विद्यते। तत्र चतुर्थश्लोके कालिदासस्य *'क्व सूर्यप्रभवो वंशः.....'* इति श्लोकस्य च्छाया पतति। तद्धि-

लोकोत्तरचरित्राढ्यः क्वासौ ब्रह्ममयः पुमान्।
लोके च सुतरां सक्तः क्वाहं मन्दमतिर्जनः॥ 4 श्लो.।

सप्तमश्लोके अतिदुर्लभविद्वत्तोषाधिगमे सुकृतोपार्जितपुण्यानां परिपाक एव हेतुरिति कथनात् काव्यलिङ्गमलंकारः।

सुकृतोपार्जितानां हि पुण्यानां परिपाकतः।
लोकेऽतिदुर्लभः सत्यं विद्वत्तोषोधिगम्यते॥ 7 श्लो.।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दशमश्लोके *'तदंजसेव संप्रेष्या सेति संप्रार्थना मम'* इति स्थले *'तद्'* पदं तेन हेतुना इति अर्थं बोधयितुं न समर्थं भवति। अपि च समुपसर्गस्य द्विः प्रयोगः तथा स्वारस्यं नावहति।

प्रियशिष्यं बुद्धदेवशर्माणं प्रति लिखितं पत्रं 13 पृष्ठमलंकरोति। चतुर्थ श्लोके *'रुचिरा रुचिररचिता न चिरात्'* इति स्थले रुचिरापदप्रयोगे वृत्तनामस्मरणात् मुद्रालंकारः अनुप्रासश्च।

17 पृष्ठे वटुकनाथशास्त्रिखिस्तेमहाभागानालक्ष्य प्रेरितं पत्रं विद्यते। खिस्तेमहाभागानां आशीः पत्रं प्राप्य शास्त्रिणः मुदिता जाताः। एतदर्थं लिखितम् *'जातोस्मि तेन सुतरां मुदितान्तरंगः।'*

20 पृष्ठे दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते लिखितं पत्रं विद्यते। तद्रचितं सत्-श्लोकशतयुक्तं काव्यद्वयं पाठं पाठं आनन्दसागरे मज्जनत्वं प्रतिपादितम्। ज्योतिःस्वरूपमिश्रमहाभागान् प्रति प्रहितं पत्रं 21 पृष्ठांकमलंकरोति। नवेम्बरमासे जायमानायां पाठ्यपुस्तकयोजिन्यां परिषदि बालसिद्धान्तकौमुद्याः पाठ्यत्वेन प्रचलनं भवत्विति विदुषः प्रार्थना करिष्यते इति सूचितम्।

22 पृष्ठे रामकिशोरमिश्रमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे पञ्चम श्लोके दृष्टान्तः अलंकारः। षष्ठे श्लोके अनुप्रासः मुद्रालंकारश्च विद्यते। 24 पृष्ठे श्रीशिवनारायणशास्त्रिणं प्रति लिखितं पत्रं विद्यते। अत्र पत्रे मधुर-अभिमानधारिपत्रप्रेरकमुद्दिश्य शास्त्रिपादाः स्वनम्रत्वं प्रतिपादयन्ति शास्त्रिपादानां भावमाकलय्य हृदयं द्रवीभूतं भवति। अष्टम श्लोको यथा-

मधुरालिंगनेनापि मिष्टसम्भाषणेन च।
दिव्यं किञ्चित्सुखं मह्यं ददात्विति मनोरथः॥

बैंकाकनगरात् कृष्णलालमहाभागानां कृते रचितं पत्रं 26 पृष्ठे विद्यते। द्वितीय श्लोके दृष्टान्तालंकारः

सर्वत्र नो वार्तमवेतविज्ञाः। भवच्छुभेच्छासु कुतोऽन्यथा स्यात्।
सूर्ये तपत्यावरणाय सत्यं भवेत् प्रकाशस्य कुतस्तमिस्रा॥ 2 श्लो।

तृतीयश्लोके *'..... नयामि कालं स्वमहं कथञ्चिदधीतिबोधाचरणप्रचारैः'* इति स्थले नैषधस्य अधीतिबोधाचरण-प्रचारणैर्दशाश्चतस्रः प्रणयन्..... इत्यस्य च्छाया पतति। 5-6 श्लोकयोः वर्षाकालस्य वर्णना भवति। अष्ठम श्लोके-*'ममापि तत्स्याद्यशसे कदाचित्, शिष्यप्रकर्षो यशसे गुरूणामिति'* स्थले अर्थान्तरन्यासः।

29 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे पञ्चम श्लोके लोकत्राणार्थं भगवति शास्त्रिपादाना- मीश्वरविश्वासिनां महती आशा प्रकटिता। तृतीय श्लोके-

तेन चेखिद्यते चेतो ग्लानिश्चाविशतीव माम्।
भवतोहं क्षमां याचे क्षमाशीला हि साधवः॥ इत्यत्रार्थान्तरन्यासः।

31 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे उट्टंकितं यत् कानाडा-आमेरिकयोः चतुर्दश-विश्वविद्यालयाः शास्त्रिभिर्गमिकर्मीकृताः। एकोनविंशतिभाषणानि प्रदत्तानि च। ततः आगत्य जापानदेशे चत्वारि दिनानि यापितानि। जापानेऽपि विद्वद्दर्शनं जातम्। तत्र नाकामूरा-ताकाकासी-मायेदा-यूयामानामानः पण्डितप्रवराः प्राच्यविद्याविशारदाः शास्त्रिणां दृक्पथमागताः, तैः सह शास्त्रचर्च्चापि विहिता।

33 पृष्ठे रचिते पत्रे थाइदेशविलासमिति काव्यं शास्त्रिभी रचितं शीघ्रं प्रकाशितं भवेदिति सूचितम्। तत्र काव्ये पुरातन-स्थान-मन्दिर-पाषाण-कीर्णचित्रादिविषया वर्णिताः सन्ति। 35 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं विद्यते। तत्र तृतीयश्लोके *'क्षमापराः स्निग्धजना भवन्ति'* इति श्लोकपादः विद्यते। एवम्भूतार्थप्रतिपादकः श्लोकांशः 29 पृष्ठे तृतीय श्लोके 33 पृष्ठे द्वितीय श्लोके च विद्यते। अस्मिन् पत्रे थाइदेशे *'साँक्रान्'* इत्युत्सवो वर्णितः। चांग्मायी नगरे अस्य उत्सवस्य मनोज्ञपालनं भवति। अत्र सर्वे जनाः अन्योन्यं जलसिक्तं कुर्वन्ति। तत्रत्यललनाभिः शास्त्रिपादाः जलक्लिन्ना आसन्। अस्मिन्नवसरे नारीणां नराणां वा चरित्रभंगो न भवति, यद्यपि एतदर्थं प्रकाममवसरो विद्यते। शास्त्रिभिर्लिखितम्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

न शीलभंगो न च वृत्तभंगः स्वप्नेऽपि तेषां परिकल्पनीयः।
क्रीडेति सर्वे परिहासहेतोः सामान्यभावेन जलं क्षिपन्ति॥
किशोरिका काचिदुपेत्य पश्चादलक्षिता वारि जने क्षिपन्ती।
दृष्टा मया वीथिषु तत्र बन्धो! समं सखीभिः सुभृशं हसन्ती॥ 10.11 श्लो।

अष्टादशगवेषणपरा निबन्धाः गैर्वाणीग्रथिता अनेका अभिलेखास्तथा थाइभाषानुवादसहितं थाइदेशविलासमिति काव्यं च वर्षद्वयं यापयता शास्त्रिभिर्लिखितमिति 38 पृष्ठे ब्रह्मचारि-सुरेन्द्रकुमारमहाभागान् प्रति प्रेरिते पत्रे उट्टंकितमस्ति। हजारिलालशर्ममहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 40 पृष्ठे विद्यते। द्वितीय श्लोके *'सुकृतिभिः कृतिभिः कृतिभिः'* सुखमित्यंशे यमकः विद्यते। प्रियशिष्यं देवदत्तभट्टिं प्रति लिखितं पत्रं 41 पृष्ठं मण्डयति। तद्रचितं 'इरा' इतिकाव्यं पार्वणचन्द्र इव सतां मन आवर्जयेत्। तत्र चतुर्थ श्लोके उपमालंकारः। बेल्जियम्देशस्य ल्युवननगरात् शर्मण्यदेशस्थपायरमहाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं 43 पृष्ठे विद्यते। अस्मिन् पत्रे द्वितीय श्लोके-

चिरमद्य भवद्वृत्तमासादितवतो मम अतो हेतोरतितरा सोत्कण्ठं मम मानसम्।

तृतीयश्लोके-

स्वकीयः कुशलोदन्तः संप्रेष्यः न चिरादतः उत्कण्ठप्रशमो येन शीघ्रं जायेत शान्तिदः।

इत्यत्र पुनः *'अतः'* इति प्रयोगः न यथार्थः। तत्र नगरे प्राच्यविद्याविशारदैः गिल्वर्टपालेट्एगर्मण्टाकैलिवार्तमहोदयैः सह शास्त्रचर्च्चया शास्त्रिणः समयाकुर्वन्तीति सूचितम्। तत्रत्यच्छात्रा अपि शिष्टाः, तानध्याप्य शास्त्रिपादाः सन्तुष्टा इति लिखितम्। 45 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति पुरीनगरात् प्रेषितं पत्र वर्तते। पत्रेस्मिन् श्रीजगन्नाथदेवस्य सर्व उदन्तः लिखितः। 47 पृष्ठे 20 श्लोके *'मूर्तिकर्मण्यसज्जत'* इति स्थले मूर्तिनिर्माणकर्मणीत्यर्थः झटिति न प्रस्फुटति।

53 पृष्ठे द्वितीयश्लोके-*'सोत्कण्ठं तेन चेतो मे वर्षाब्दे चातको यथा'* इत्यत्र आर्थी उपमास्थले चातकेन सह तुलनात् *'मे'* इति विभक्तिविपरिणामः न शोभते। पञ्चम शोके *'शिलालिपिरिवाचला'* इत्यत्र उपमालंकारः। 56 पृष्ठे प्राक्तनप्रधानमन्त्रिणः श्रीमती इन्दिरागान्धीमहाभागाया निधनात् श्लोकेः प्रकटितः। 58 पृष्ठे शर्मण्यदेशस्थस्त्रीतंक्रनमहाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं वर्तते। पञ्चम श्लोके काव्यकारणविषये मम्मटाचार्यमतमुद्धृतम्।

शक्तिश्च नैपुण्यमथापि लोकशास्त्रादिकावेक्षणतः प्रजातम्।
काव्यज्ञशिक्षाभ्यसनं च विज्ञाः काव्यस्य हेतुं समुदीरयन्ति। 5 श्लो.।

मम्मटस्य काव्यकारणं यथा-

शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्
काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे। का.प्र.।

61 पृष्ठे चतुर्थश्लोके-*'सन्तो वसन्त-तिलकानवधीरयन्तः'* इत्यत्र वसन्ततिलकछन्दोनामस्मरणात् मुद्रालंकारः तृतीय श्लोके अन्तिमपादे लिखितः *'भवादृशा एव निबन्धनानि'* इत्यंशः 62 पृष्ठे तृतीय श्लोके अन्तिमपादे पुनर्लिखितः 63 पृष्ठे पुरीस्थ-पण्डित-पुण्डरीकाक्षमिश्रान् प्रति रचिते पत्रे तान् *'महाकवीनां मुकुटमणि'* रूपेण चित्रयन्ति शास्त्रिणः

65 पृष्ठे रचिते पत्रे, स्वतातपादानां चारुदेवशास्त्रिणां महाप्रयाणानन्तरं तमुद्दिश्य दिव्यज्योतिर्विशेषांकं प्रकाशयितुमिच्छन्तं दिवाकरदत्तशास्त्रिणां कृते अपेक्षितं साहाय्यं करिष्यते इति सूचितम्।

72 पृष्ठे द्वितीय श्लोके लिखितं यत्-*'पत्रेण कुशलोदन्तः लब्धः प्रियजनस्य हि, किंचिदेव भवेदूनः संगमादिव सूरयः'* अत्र कालिदासस्य उत्तरमेघस्थ-*'कान्तोदन्तः सुहृदुपनतः संगमात् किंचिदूनः'* इति श्लोकच्छाया पतति।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

72 पृष्ठे रचिते पत्रे सूचितमस्ति यत् क्याथलिक् विश्वविद्यालयः बेल्जियम् देशे सुप्रसिद्धस्तथा पुरातनः विद्यते। तत्र संस्कृतभाषया अनेके ग्रन्था रचिताः सन्ति। विदद्प्रवरैः सह मिलित्वा शास्त्रिणस्तत्र कालं यापयन्ति। बन्धुजनरहितानां शास्त्रिणां कृते मासचतुष्टयं वर्षचतुष्टयमिव प्रतिभाति। 77 पृष्ठे अस्वास्थ्यवशतः पाटलिपुत्रं प्रति गन्तुमात्मनोऽसमर्थत्वं सूचितम्। 78 पृष्ठे रचिते पत्रे प्रकृते रमणीयता सूचिता। यथा.....

ऋतुः सुखो गन्धवहः सुखश्च वर्षा इदानीं प्रकट-प्रकर्षाः। 4 श्लोकः।
हरीतिमा संप्रति संप्रवृत्तो नेत्र-द्वयासेचनको विभाति।
जलस्य धारा विसृजन् पयोदश्चामन्दमानन्दमवातनोति।। 5 श्लोकः।

अस्मिन् पत्रे उत्तरप्रदेशसर्वकारेण आत्मनः पुरस्कृतत्वं सूचितम्।

80 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं विराजते। पत्रेऽस्मिन् विद्यते यत् बैंकाकनगरं थाइदेशस्य गौरवभूतं वर्तते। परन्तु तद्धेशीया जना बैंकाकनाम्ना तन्नगरं नोच्चारयन्ति। ते *'क्रुङ्थेव'* शब्दे *'क्रुङ्'* थाइभाषामूलकत्वं भजते *'थेव'* इति संस्कृतमूलकत्वं भजति। देव शब्दात् भ्रष्टः सन् शब्दोऽसौ *'थेव'* इत्युच्यते *'क्रुङ्'* शब्दः स्थानवाचकः। अत एव *'क्रुङ्थेव'* इत्यस्य अर्थः देवस्थानमिति। चक्रिवंश्या राजानः अस्य देशस्य शासकाः। *'बुद्ध-योद्-फा'* इति नामधारी कश्चिद् विद्वान् रामगाथां स्ववाचा प्रकटयामास। एतद् रामकीर्तिकाव्यरूपेण परां प्रसिद्धिमाप। तद्काव्यविषये शास्त्रिणः सूचयन्ति यत्-

पाठं पाठं च तद्काव्यं पायं पायं च तद्रसम् काव्यामृतरसज्ञानां नैव तृप्तिः प्रजायते।
तद्रसं पाययिष्यामि कलया भवतोप्यहम् स्व-पत्र-माध्यमेनैव.....।। श्लोक 18.19

83 पृष्ठे रचिते पत्रे चतुर्थश्लोके आचार्यदण्डिनः काव्य-कारणं आत्मसात् कृतम्। यथा.....

शक्त्या सहैवाहुरमन्दमार्याः काव्यस्य हेतुं त्वभियोगमेव।

दण्डिमतेन-

नैसर्गिकी च प्रतिभा श्रुतं च बहु निर्मलम्।
अमन्दश्चाभियोगोस्याः कारणं काव्यसंपदः।।

प्रतिभा तावत् शक्तिरित्युच्यते। रामकीर्ति-काव्य-विषये लिखितं यत् यथा मूलरामायणं वाल्मीकीयं वर्तते तथा मूलविषये रामकीर्तिकाव्ये विद्यते। परन्तु कथानकेषु भेदो विद्यते।

कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 86 पृष्ठे विद्यते। पत्रेऽस्मिन् रामकीर्तिकाव्ये विद्यमानोपख्यानविषये किंचित् सूचितम्। तत्र प्रथमे श्लोके-

अवाप्य यो भवद्पत्रमानन्दोऽधिगतो मया।
न स वर्णयितुं शक्यः शक्रेणापि कथंचन।। श्लोक 1

शक्रेण वर्णयितुममशक्यः स आनन्द इति कथनात् अतिशयोक्तिः। 17 श्लोके..... *'वसन् विशाले किल चक्रवाले'* इत्यत्रानुप्रासः।

पत्रेऽत्र अनोमतन्नुपाख्यानं वर्णितम्। एतदुपाख्यानं थाइरामायणीयमिति। राज्ञामाद्यः सः अनोमतन्न स्वयं जात आसीत्। हिरन्तयक्षेति नाम्ना केनचिदसुरेण देवाः पीडिता जाताः ते देवाः शिवं प्रार्थयामासुः। शिवः एतस्मिन् कर्मणि नारायणः समर्थ इति मत्वा तमेव स्तुतवान्। स्मरणमात्रेणागच्छन्तं नारायणं शिवः अखिलं वृत्तान्तं श्रावयामास। नारायणः ततः निशितैरस्त्रै राक्षसं जघान। अनन्तरं निजालयं क्षीराम्बुधिमागत्य पद्मपत्रोपरि चन्द्रवर्णं कमपि शयानं शिशुं ददर्श। सः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तं शिशुं नीत्वा शिवं दर्शयामास। शिवः अनोमतन्निति तस्मै नाम दत्तवान्। एष पृथिव्यां राजा भवतु इत्यादिदेश। अयोध्यापुरी तद्राजधानी आसीत्।

अत्र विद्यमानयोः 30-31 श्लोकयोर्भावः सम्यग्तया बोध्यः न भवति। अनन्तरमुदारसत्त्वः सत्पुत्रो दशरथः अनोमतन्नृपस्य जननं प्राप्तवान्। श्रीरामचन्द्रस्तस्य तनुजरूपेण जनुर्लब्धवान् तस्य चरित्रं तद्भक्ता गायन्ति। तदेव रामकीर्ति-काव्यं भवति। शास्त्रिपादानां भाषायाम्-

तस्यैवाखिलजनवन्दितस्य दिव्यं चारित्रं विशदमुपास्य रामभक्ताः
गायन्ति स्वरचितकाव्यमाध्यमेन तत् काव्यं प्रसरति रामकीर्तिनाम्ना। श्लोक 33

ततः परं बेञ्जकयी उपाख्यानं पत्रे दर्शितम्। बेञ्जकयी नाम्नी एका क्रूराकृतिः राक्षसकन्यका आसीत्। रावणादिष्टा सा सीतानुरूप्यं दधानां यत्र नद्यां श्रीरामः प्रतिदिनमवगाहनं कृतवान् तत्र नदीप्रवाहे सा मृता इव आत्मानं दर्शयन्ती तस्थौ। रावणस्यायमभिप्राय आसीत्, यत् जानकी मृता इति ज्ञात्वा रामचन्द्रः मुह्येत्, खिन्नान्तरात्मा सन् प्राणान् त्यजन् युद्धात् विरमेत् वनमाश्रयेत् वा। प्रवञ्चनानिपुणरावणः एतदर्थं बेञ्जकेयीं नियुक्तवान्। अनन्तरप्रभाते यदा रामः एवम्भूतां जानकीमपश्यत् तदा चक्रन्द मोहमुपागतश्च। इति बेञ्जकयुपाख्यानम्। 93 पृष्ठे लिखिते पत्रे शास्त्रिभिः सूचितं यत् थाइदेशरामायणे या काव्यधारा वर्तते, तामुपाजीव्य पद्यरूपेण किञ्चिल्लिखितम्। क्षेमेन्द्रस्य बृहत्कथामञ्जरीति नामानुसारं एतस्य नाम थाइरामायणकथामञ्जरीति चिन्तितम्। अत्र यानि उपाख्यानानि वर्ण्णितानि तानि वाल्मीकिरामायणे, तुलसीदासरचिते रामचरितमानसे वा नोपलभ्यन्ते। एतानि केन प्रकारेण तत्र रामायणे अन्तर्भुक्तानीति तत्रत्यजनः प्रवक्तुं न समर्थः भवति।

95 पृष्ठे रचिते पत्रे शास्त्रिणामन्तरभिप्रायः शास्त्रचिन्तापरो भवतीति सूचितम्। यथा-

अहमत्र सुखी कार्ये स्वकीये निरतः सदा। गमयामि स्वकं कालं काव्यशास्त्रविनोदतः॥
तेनैव सफलं जन्म तेन सिद्धिः परा मता। तेनैव परमस्तात! पुरुषार्थोऽप्यवाप्यते॥
रागद्वेषादिमग्नानां गुणिनामपि भूरिशः। काव्यादिविमुखानां हि कालो याति निरर्थकः॥

2.3.4 श्लोकाः

एतदतिरिच्य लिखितं यत् थाइदेशस्य दक्षिणभागे विद्यमानं मन्दिरद्वयं दृष्टम्। एकस्मिन् मन्दिरे नारायणः, अपरस्मिन् शिवश्च शोभते। परन्तु तयोः पूजनं न भवति। अत्यन्तशोभना मूर्तयः संग्रहालये आसन्। तद्दर्शनेन शास्त्रिणः मुग्धा जाताः। यथा-

अत्यन्तशोभना मूर्ती मूर्तिकारैर्विनिर्मिताः। अहमालोकमालोकं या न तृप्तिं गतोऽभवम्॥
अहो कलाकुशलता भावस्याहो च संगमः। तद्दर्शनेन मुग्धस्य वागियं मे विनिःसृता॥

15.16 श्लोकौ 96 पृष्ठे अष्टम श्लोके

यदीच्छाऽऽसक्तेश्चेत्तदिह शुभकाव्ये भवतु वा-ऽथवा शास्त्रौघे वा सुजनसंगे भवतु सा।

श्लोक 8

इति स्थले *'यदि'*, *'चेत्'* इति समार्थकपदस्य द्विःप्रयोगः निरर्थकः।

98 पृष्ठे बैंकाक नगरात् कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे पूर्वपत्रं तेषां हस्तगतं जातं वा नेति संदेहः प्रकटितः। अस्मिन् मासे ते विभागाध्यक्षा भविष्यन्तीतिहेतोः शास्त्रिभिरानन्दः प्रकटितः, वर्धापना च प्रहिता।

नगरश्रीधर्मराजपुरे *'वात् महाथादिति'* थाइभाषया कीर्तित एको महान् बौद्धविहारः शास्त्रिभिर्दृष्टः। तेषां मते **अयं** शब्दः संस्कृतात् अपभ्रष्टः सन् भवति। तद्यथा-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वाच्छब्दो वाटशब्दस्यापभ्रंशोस्तीत्यसंशयम् महाथाच्चमहाधातोर्धथयो व्यत्यये सति। श्लोकः 10

वाटस्य गर्भगृहे रामायणीयपात्राणां चित्राणि, प्रकोष्ठान्तरे विपुलबौद्धमूर्तिश्च विद्यते। देवालयवत् शोभमाने एकस्मिन् गृहे मूर्तिद्वयं विद्यते। परन्तु कयोः मूर्त्ती इति जिज्ञासायां न कोपि तदुत्तरं दातुं समर्थ आसीत्।

कालिदासस्याभिज्ञानशाकुन्तलमिति नाटकस्य **यात्येकतोस्तशिखरं पतिरोषधीनामिति** श्लोकच्छायामाश्रित्य शास्त्रिभिर्लिखितोयं वक्ष्यमाणः श्लोकः

यात्येकतोस्तशिखरं यदि धर्म एकस्तत्स्थानमापतति निश्चितमन्य एकः।
धर्मद्वयस्य युगपद् व्यसनोदयाभ्यां पूर्वस्तिरस्क्रियत इत्यति कष्टदायि।। श्लोकः 19

थाइदेशे "post office" इत्यर्थे प्रेषणी शब्दः अद्यत्वेपि व्यवह्रियते। बैंकाक नगरात् शर्मण्यदेशस्थ- श्रीपायरमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 101 पृष्ठे लसति। पत्रेस्मिन् तद्धर्मपत्न्याः श्रीमत्याः "मार्गरिट्" इत्यभिधानायाः शल्यचिकित्सां गतायाः कृते आन्तरिकं दुःखं प्रकटितम्, तस्याः निरामयत्वं दीर्घायुस्त्वं च प्रभोः प्रार्थितम्। तस्या गुणावली प्रशंसिता च।

102 पृष्ठे बैंकाक नगरात् कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं शोभते। पत्रमिदं मार्चमासे प्रेषितम्। तदा तत्र ग्रीष्मबाधा प्रवलासीत्। मासे तत्रत्यविश्वविद्यालयेषु ग्रीष्मावकाशः भवति। तदानीं विविधानि आम्रफलानि विपणीममण्डयन्। शास्त्रिणां भाषायाम्-

आम्राणि नैकरूपाणि सांप्रतं पण्यवीथिषु। विकर्षन्ति नृणां चेतो रस्यानि मधुराणि च।

श्लोकः 9

समस्तेषु फलेषु मुकुटायमानं मंकुटाख्यं फलम्। आयोडिन् गुणयुक्तं वर्तते। शास्त्रिणां मतेन मुकुटशब्दादपभ्रष्टः सन् मंकुटशब्दः निष्पन्नः। एवम्भूता अनेके भारतीयाः शब्दाः थाइभाषया गृहीताः। *'लुकङो'* इत्यपरं फलं विद्यते। तीव्रगन्धयुक्तं थुर्यन्नामापरं फलं विद्यते। एतत्फलं थाइजना साग्रहं भुञ्जते। 17 श्लोके अर्थान्तरन्यासालङ्कारः।

104 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागानुद्दिश्य पत्रं विद्यते। तद् विषये दुःस्वप्नमनुभवतां शास्त्रिणां मनसि महती चिन्ता समुदिता। तन्मंगलार्थं देवताः प्रार्थिताः। पत्रेस्मिन् बैंकाकनगरे वर्षर्तुः वर्णितः। अष्टमश्लोके यत्-

.....साभ्रं नभो वाति च शीतवातो वर्षा इहाति प्रकटप्रकर्षाः। अपि च-

हरीतिमा नेत्रविलोभनीयो गुल्मेषु वृक्षेषु लतासु चापि।
सर्वस्य भूयो मुदमातनोति घर्मार्तिहारित्ववशाज्जनस्य।। श्लोकः 9

महता श्रमेण स्वविरचितं काव्यं थाइभाषारूपान्तरं प्राप्तवत्। एतदनन्तरं तस्य मुद्रणं भविष्यति। एतदर्थं महानानन्दोऽनुभूतः शास्त्रिपादैः, अपिच श्रान्तोप्यश्रान्त इव चकासति शास्त्रिपादाः। तैर्लिखितम्-

कार्यं महत्तेन समाप्तिमेता मया कृतं घोरपरिश्रमेण।
श्रान्तोप्यहं तेन नवो भवेयं क्लेशः फलेनातनुते नवत्वम्।। श्लोकः 13

अत्र कुमारसम्भवस्य पञ्चमसर्गान्तश्लोकपादस्य *'क्लेशः फलेन हि पुनर्नवतां विधत्ते'* इत्यस्यच्छाया पतति।

श्रीरामकीर्तिमाश्रित्य बहुयत्नतः प्रणीतस्य काव्यस्य पुरोवाकः थाइराजकुमार्या विहितः तस्य प्रकाशनं कथं भवेदिति चिन्ताकुलाः शास्त्रिणः इति 107 पृष्ठे रचितात् पत्रात् ज्ञायते। भारत-थाइदेशयोर्मध्ये सेतुवत् काव्यमिदं भवेत्। दशम श्लोकादयमाशयः स्पष्टीभवति। तद् यथा-

भारते थाइदेशे च स्नेहसेतुनिबन्धनम् भवेदनेन काव्येन मतिरेषात्र धीमताम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15 श्लोके–

सत्संगतिः पुण्यवशेन सत्यं संजायते दिव्यसुखप्रदात्री।
उपार्जितान्येव मया भवेयुः पुण्यानि सत्यं जननान्तरेषु॥

इत्यत्र उत्तररामचरितस्य द्वितीयाङ्कस्थप्रथमश्लोकान्तर्गतद्वितीयपादस्य-'*सतां सद्भिः संगः कथमपि हि पुण्येन भवति*' इत्यस्यच्छाया पतति।

दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते रचितं पत्रं 110 पृष्ठे विद्यते। तद्रचितां वियोगवल्लरीं पाठं पाठं परमां तृप्तिमलभन्त शास्त्रिणः। तत्र चतुर्थ श्लोके उपमालंकारः। तद् यथा-

वियोगवल्लरीं पाठं पाठं तृप्तिं न याम्यहम्।
तथापि विद्वज्जनकीर्तिकाम्यारूपोपरो हेतुरिह प्रकल्प्यः॥ 10 श्लोकः

'*लंकानलंकारमलंकृतं सत् सदासदानन्दकरं भवेन्नु*' इति 13 श्लोके यमकः। श्रीरामगाथामाश्रित्य शास्त्रिभिर्लिखितं काव्यं केवलं स्वमनःप्रीत्यर्थमेव न तु कविकीर्तिलोभादिति 14 श्लोकात् ज्ञायते। तद् यथा-'*स्वान्तः सुखायैव विनिर्मितानि न त्वेव लोके कविकीर्तिलोभात्।*' एतदपि 17 श्लोके सूचितम्। तद्यथा-'*स्वान्तः सुखार्थं सुतरां प्रसक्तो रात्रिन्दिवं काव्यनिबन्धनायाम्*' प्रसंगवशतः संस्कृतसेवार्थं निजजीवनं उपार्जनञ्च अर्पणीयमिति शास्त्रिभिः सूचितम्। तद्यथा-

सत्यव्रतोऽहं मम सत्यमेव गीर्वाणवाण्या व्रतमस्तु सेवा।
तदर्थमेवाखिलमर्पयेय स्वं जीवितं स्वं यदुपार्जितञ्च॥ 22 श्लोकः

बैंकाकनगरात् पुरीक्षेत्रे विद्यमान् डॉ. सदानन्ददीक्षितमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 114 पृष्ठमलंकरोति। दीक्षितपादाः लोकभाषाप्रचारसमितिमाध्यमेन चेष्टन्ते तस्मात् साधुवादाः प्रकटिताः। एतद्यथा-

अर्च्चयामो वयं विज्ञा! वाङ्मात्रेणैव संस्कृतम्।
न च व्यापारयामः स्वं तत् प्रचारे कथञ्चन॥

कुर्वाणा गुरु तत् कार्यं कार्यान्तरमनाश्रिताः।
धन्यकोटिं जगद्त्रय्यामाटीकन्ते भवद्विधाः॥

अभिनन्दामि सुतरामाशीर्भिर्वर्धयामि च।
प्रार्थये चापि साफल्यं भवतां पुरुषोत्तमम्॥ 5.6.7 श्लोकाः

अनन्तरं 25 सर्गात्मकं परःसहस्रश्लोकान्वितं निजरचितं रामकीर्तिमहाकाव्यं शीघ्रं प्रकाशितं तथा पण्डितैः सादरं गृहीतं भविष्यतीत्याशा प्रकटिता। 16 श्लोके उपमा-अलंकारः। 17 श्लोके.....

वितरति यदि सौख्यं पान्थवृन्दाय वृक्षो भवति सुभृशमेतत्सार्थकत्वं तदैव।

इत्यत्र यदि सौख्यं वितरति, तदैव सार्थकत्वं भवतीति कथनात् ''तदा'' पदं तर्हीत्यर्थं बोधयितुं न पारयति। 117 पृष्ठे रचिते पत्रे शास्त्रिणः आसन्नषष्टिवर्षा जाता इति सूचितम्, ते रुजाक्रान्ता विक्लवाश्च भवन्ति। अतः बहिः प्रदेशे स्थितिर्न समीचीना इति ते चिन्तयन्ति आयुः शेषं यावत् स्वजनैः सह स्थातव्यमिति तदभिप्रायः प्रकटितः। पत्रस्यान्तिमे भागे बैंकाक नगरवर्षाकालः वर्णितः। तद् यथा-

वर्षर्तुवेगोत्र भृशं प्रवृद्धो मेघावृतं तेन नभो विशालम्
हरीतिमा नेत्रविलोभनीयः सौख्याकरो दृष्टिपथं प्रयाति। 11 श्लोकः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

121 पृष्ठे बैंकाक् नगरात् डॉ. सदानन्ददीक्षितान् प्रति रचितं पत्रं शोभते। संस्कृतप्रचाराय यतमानानां दीक्षितानां कृते प्रशंसा प्रकटिता पत्रेस्मिन्। तद् यथा-

लोकभाषाप्रचारार्थं सततोद्योगमाश्रिताः।
अविचार्य किमप्यन्यत् श्लाघ्याः सत्यं भवादृशाः॥

उद्योगो भवतामेष भवेद् कामं फलेग्रहिः।
प्रार्थये श्रीजगन्नाथमेतदर्थं कृताञ्जलिः॥ 2.3 श्लोकौ

पत्रान्तिमे भागे बैंकाक नगरे वर्षाकालिकी अवस्था वर्ण्णिता। तद् यथा-

वर्षाकालः समाप्तिं स्यादुपेतो भारते ध्रुवम्।
अत्र त्वेतद्विपर्यासः सुतरां परिलक्ष्यते॥ 11 श्लोकः

मार्गा वीथ्यः प्रतोल्यश्च सर्वा आप्लावमज्जिताः।
यातायाते अभूतां यद्वशाद्युद्धे समन्ततः॥ 13 श्लोकः

123 पृष्ठे पायरमहाभागानुद्दिश्य लिखितं पत्रं विराजते। तृतीय श्लोके *'.....निजभुवं जननीमिव मे प्रियां तदनुरागभृतेन हृदा हतः'* इति स्थले उपमालंकारः। चतुर्थ श्लोके स्वकीया जराकृता शिथिलता प्रतिपादिता। सप्तम श्लोके *'.....हिमहतो मलिनो मुकुरो यथा दिनकरोत्थकरप्रकरो भवेदिति'* स्थले उपमालंकारः। अपिच अष्टम श्लोके *'जलभृतैर्द्विरदोपमकान्तिभिः'* इति स्थले स एवालंकारः। नवम श्लोके *'प्रलयघोषसमश्च घनारवः'* इति स्थलेपि उपमा। वृष्टेः प्राबल्यमाकलय्य शास्त्रिभिर्लिखितम् यत्-

अथ कदा शममेष्यति वर्षणं जन इहेति भृशं विकलोधुना। 11 श्लोकः

126 पृष्टे रचितपत्रे बैंकाक नगरे विद्यमानविश्वविद्यालयेनानुरुद्धाः शास्त्रिणस्तत्र मासमेकमधिकं स्थास्यन्तीति सूचितम्। 117 पृष्टे रचितात् पत्रात् ज्ञायते यत् शास्त्रिणः 1991 जानुयारीमासस्य षष्ठे दिवसे बैंकाक नगरात् देहलीमागमिष्यन्तीति। अपिच सप्तम दिनं विश्रामे यापयित्वा अष्टमदिने विश्वविद्यालयकार्यं वक्ष्यन्तीति।

128 पृष्ठांकमारभ्य बैंकाकनगरात् दिल्लीस्थदेववाणीपिरिषत्सचिवान् डॉ. रमाकान्तशुक्लमहाभागान् प्रति रचितं दीर्घं पत्रं विद्यते। पत्रमिदं खण्डकाव्यायते। अत्र 137 श्लोकाः सन्ति। अधुना संक्षिप्य पत्रस्थविषयवस्तु आलोच्यते।

थाइराजकन्याया महाचक्रीत्यभिधानायाः 36 वर्षे पदार्पणतामाश्रित्य तद्देशसंस्कृतिपोषका आयोजका आन्ताराष्ट्रियमुत्सव-मेकमायोजयन्ति। तत्र भागं ग्रहीतुं निमन्त्रिताः शास्त्रिणः बैंकाकमागताः। राजकुमार्या रामायणे महती रुचिर्वर्तत इति हेतोस्तद्विषयकोत्सवः परिकल्पितः। अस्मिन्नुत्सवे स्वस्वशैल्यनुसारं रामायणं प्रयोक्तुं म्यांमार-भारत-लाउस-मालयेसिआ-हिन्देश्या-थाइदेशेभ्यः कुशलिनः विबुधाः कुशीलवाश्च समागताः। वादकाः भिन्नप्रकारानाश्रित्य वाद्यं वादयन्ते। इतरदेशेषु रामायणचर्च्चा कथं विद्यते तदत्र उत्सवे प्रदर्श्यते।

लाओस् देशे रामकथामुपजीव्य लिखितपुराणनाम *'फलक् फलाम्'* भवति। तत्र मारीचवध-प्रसंगः भिन्नप्रकारेण वर्णितः। तदित्थम्-यदा सीता कुटीरसमीपे चरन्तं हेममृगमपश्यत्, तदा तद् ग्रहणे इच्छां प्राकटयत्। हेममृगजननमसम्भवमिति वदति रामे क्रोधेन सा शरमेकमानीय स्व वक्षः-स्थलं भेत्तुमुद्यता जाता। रामः एतदवलोक्य भयार्तः सन् तत्क्षणं तत्करात् शरमपनिनाय, उवाच च भो सीते! यदि ते बलवानाग्रहस्तर्हि तवार्थं हेममृगमानेष्यामि। अनन्तरं मृगमनुसरन् रामः बाणप्रहारेण तं जघान।

हिन्देशिया रामायणानुसारं सौमित्रिः मारीचं हतवानिति कथा वर्तते। तत्र कुम्भकर्ण्ण कथा-प्रसंगोपि भिन्नः विद्यते। एवं अशोकवने सीतानिकटे याः राक्षस्य आसन्, ताः बीभत्स-रुपं नैवाकलयन्ति स्म। अप्सरस इव ताः सुवेशाः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कोमलकान्तरूपाश्चासन्। तत्र देशे प्रवादो विद्यते, यत् बीभत्सरुपाः स्त्रियः दर्शनीया न भवेयुः। यतः सामाजिका उद्विग्ना भवेयुः। अस्माकं भारतीयनाट्यनियमेपि एवम्भूतं दृश्यं निषिद्धं वर्तते। हिन्देश्या रामायणानुसारं सीताहरणात् प्राक् रावणः रामकुटीरं निशायामागत्य निजशक्तिपरीक्षार्थं दण्डेन लतागुल्मवृक्षादीन् ताडितवान्।

कम्बुज-देश-रामायणानुसारं रावणः सीतायाः सतीत्वतेजः सोढुमसमर्थः सन् तन्निकटं गन्तुं नापारयत्। तद्यथा-

इच्छाभिपूर्तौ दनुजस्य तस्याः सतीत्वतेजोभवदन्तरायः।
सामीप्यमस्या न कथञ्चिदेव शशाक संप्राप्तुमतो दनूजः॥ 65 श्लो.

लाओसदेशे फलक्फलामिति नाम्ना यद्रामायणं वर्तते, अधुनापि तस्य प्रकाशनं न जातम्। तदेव मातृकास्थं विद्यते। संस्कृतभाषया तथा पालिभाषया रचितमिदम्। तत्रत्यजनाः पालिमेव जानते न संस्कृतम्। अतः महान् विलक्षणभेदः लोकलोचनं नागच्छति। एवं विषयास्तत्र वर्तन्त इति तत्रत्यजना अपि नो जानन्ति। तत्र विद्यमानेषु देवालयबौद्धविहारेषु विचित्रा रामगाथा अंकिताः सन्ति। हिन्देशियादेशे *'प्रम्बान्'* इति देवालये रामायणीयचित्राणि तथा *'ककाविन'* इतिलघुस्वरूपेषु काव्येषु रामकथा वर्णिता विद्यन्ते। 80 श्लोके *'सुपावना व्योमतरंगिणीव.....'* इति स्थले उपमालंकारः। वाक्पतिराजेन प्राकृतभाषया रचितस्य रावणवधमिति काव्यस्य गाथा हिन्देशियावासिभिरंगीकृतेति शास्त्रिणामाशयः। बालीद्वीपे यवद्वीपेच वायाङ्नाम्ना नृत्येन दक्षाः कुशीलवाः रामचरितमभिनयन्ति। जकार्तायां प्रतिमासं वारमेकं तमन्मिनीतिनामके उद्याने जनाः रामकथां प्रयुञ्जते रसमप्यस्या- स्वादयन्ति च। यवद्वीपे रामायणस्य *'हिकायतश्री राम'* इति संज्ञा विद्यते। अत्र इस्लामधर्मः आर्यधर्मश्च मिलितौ स्तः।

मलयेशिया रामायणानुसारं रावणः *'अल्ला'* तः वरमाप्तवान्, नेश्वरात् तत्रास्माकमीश्वरः अल्लारूपेण कीर्तितः।

ब्रह्मदेशरूपेण विख्यातस्य तथा *'म्यांमार'*-इति अधुना ख्यातस्य देशस्य रामायणेपि कश्चिद् भेदो दृश्यते। कदाचिद् विश्वामित्रः रामलक्ष्मणाभ्यां सह अयोध्यापुरीतः स्वाश्रमं प्रति गतवानासीत्। मध्येमार्गं ताडका दृष्टिपथमागता। तद्दर्शनमशुभमिति उक्त्या विश्वामित्रः तौ स्नानार्थमादिदेश। एतदभ्यन्तरे कुतश्चित् द्वौ मुनी तत्र समागत्य रामलक्ष्मणौ निषिषेधतुः। अनन्तरं तौ मुनी स्वस्ववस्त्रं जले चिक्षिपतुः। क्षणात् तद्वस्त्रयुगलमदृश्यतां गतम्। रामलक्ष्मणौ एतदद्भुतकरं दृश्यं दृष्ट्वापि तत्र सरसि ममज्जतुः। मज्जनादनन्तरं रामे हरीतत्वं लक्ष्मणे सौवर्ण्णवर्ण्यं च संजाते।

अपरमपि कथानकं तत्र विद्यते। तद्यथा-सीतास्वयम्वरार्थं जनकः निमन्त्रणपत्रे तच्चित्रमंकितवान्। तच्चित्रयुक्तं निमन्त्रणपत्रं स राजसु प्रापयामास। तदानीं जामदग्न्य-रामः कस्मिन् देशे राजा आसीत्। राजा सन् तपोनिमित्तं पर्वतशृंगे सः कृतयत्नः आसीत् तदा सीतास्वयम्वर-निमन्त्रण-पत्रमासाद्य तत्र तच्चित्रमालोक्य तपसः विघ्नं भविष्यतीति धिया तत् पत्रं विसर्जयामास। वायुवेगेन तत् पत्रं लंकापुरे रावणहस्तगतं जातम्। सीतारूपं निमन्त्रणपत्रे दृष्ट्वा सः लुब्धः सन् मिथिलापुरीं समागतः। धनुषि ज्या-रोपणे असमर्थः सन् लज्जितः संजातः। अनन्तरं लक्ष्मणोपि चापमुत्तोलितवान्, परन्तु असमर्थः संजातः। अन्तिमे रामः एतस्मिन् कर्मणि सफलः संजातः।

एतदतिरिच्य सुग्रीवेण सह रामस्य मित्रताप्रकारः विचित्ररूपः वर्तते। तद् यथा-सीतान्वेषणतत्परः रामः विपिनान्तरेषु आहिण्डमानः श्रमार्तः जातः। लक्ष्मणस्यांकप्रदेशे शिरो निधाय सः निद्राधीनतां गतः। अस्मिन् समये भयंकरी मक्षिकैका कुतश्चित् समागत्य लक्ष्मणपृष्ठमांसं विदार्य रक्तं पपौ। भ्रातुः निद्राभंगः मा भवतु इति निश्चित्य लक्ष्मणः असह्यपीडां सोढ्वा स्वस्थानात् किञ्चिदपि अस्थिरत्वं नाप। शास्त्रिणां भाषायाम्-

पीडामसह्यामनुभूतवानप्येषोतिधीरो विचचाल नैव।
न विव्यथे वा न च वा चकम्पे सर्वं तदाश्चर्यकरं बभूव॥ श्लोकः 122

भ्रातरि भ्रातुः एतादृशीं ममतां तत्र वृक्षोपरि विद्यमानः सुग्रीवकपिः ददर्श। स्वभ्रात्रा वालिना विताडितस्य सुग्रीवकपेः मनसि चिन्ता संजाता। रामे लक्ष्मणस्य अनुरागं चिन्तयतस्तस्य नयनात् बृहदाकारः दुःखाश्रुबिन्दुः रामोपरि अपतत् एतेन

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

रामस्य निद्राभङ्गः सञ्जातः। सः ऊर्द्धवमपश्यत्। कपिं दृष्ट्वा स्वकार्मुकं हस्तगतं कृतवान्। भयेन कपिः बद्धाञ्जलिः सन् रामं प्रणनाम, तुष्टाव च। ममभ्रात्रा निर्दोषोहं कारणं विना नगराद् विताडितः। युवयोः प्रेम दृष्ट्वा मम हृदयं द्रवीभूतं जातम्। तेनाश्रुविन्दुरपतत्। एतत् श्रुत्वा करुणार्द्रचित्तः रामः सान्त्ववचोभिस्तमाश्वासयत्। अनन्तरं उभौ उभयोः साहाय्यं करिष्यत इति प्रतिज्ञां चक्रतुः।

रामचरिते विद्यमानः भेदविशेषः तमेव गुणशालि करोति। यथा शास्त्रिणां भाषायाम्-

नद्यो यथा विविधदिग्भ्य उपस्रवन्ति वारांनिधिं च सलिलेन समेधयन्ति।
देशान्तरेषु विततानि कथानकानि पुष्णन्ति रामचरितं महितं तथैव॥ श्लोकः 13

अत्रोपमालंकारः।

थाइदेशराजकुमारीं प्रति प्रेरितं पत्रं 150 पृष्ठे विद्यते। तत्र राजकुमारी-महाचक्री-उद्यमेन आयोजित- सम्मेलने भागं गृहीत्वा आत्मनः धन्यता अपि च अनन्तकालं यावत् रामचरितं भुवि विलसतु इति आशा प्रकटिता शास्त्रिपादैः।

154 पृष्ठे डॉ. सदानन्ददीक्षितानुद्दिश्य विरचितं पत्रं विद्यते। दीक्षितमहाभागानां अस्वास्थ्यं ज्ञात्वा तत्कृते पूर्णस्वास्थ्यलाभाय सहानुभूतिः प्रकटिता। तस्मिन् पत्रे आत्मनः वार्धक्यकृत-दशापि वर्णिता। तद् यथा-

चटकाभिर्हृते धान्ये भवेद् क्षेत्रस्य या दशा।
वार्धके तप्यमानस्य तादृश्येवास्ति मे दशा॥ 9 श्लोकः

तस्मिन् पत्रे पत्रकाव्यं प्रकाशयितुं शास्त्रिणामभिलाषः प्रकटितः अस्ति। तद् यथा-

प्राकाश्यं नेतुमिच्छामि स्वकीयं पत्रसंग्रहम्।
यो मया रचितः पद्यैः काले काले मनोहरैः॥ 13 श्लोकः

खेकडास्थ रामकिशोर मिश्रमहाभागाः शास्त्रिणां रामकीर्तिमहाकाव्यमनुशीलयन्तीति ज्ञात्वा प्रकटितः आनन्दः 157 पृष्ठे रचिते पत्रे विद्यते। शास्त्रिणां भाषायाम्-

रामकीर्तिमहाकाव्यपरिशीलनतत्पराः।
भवन्त इति विज्ञाय हर्षो माति न मे हृदि॥ 2 श्लोकः

अपिच-

सहृदयहृदयं चेत् काव्यमेतन्मदीयं हरति सफलता स्यादस्य सत्यं तदैव।
हरति रुचिरगन्धा केतकी लोकचित्तं न तु सुरुचिररूपः किंशुको गन्धहीनः॥ 3 श्लोकः

अत्र श्लोके *'तर्हि'* इत्यर्थे प्रयुक्तं *'तदा'* पदं तत् सम्यक्तया न बोधयितुं पारयति। अपिच दृष्टान्तालंकारः काव्य-सौन्दर्यं सुतरां पुष्णाति। एतदतिरिच्य कालिदासमाश्रित्यापरः ग्रन्थः शास्त्रिभिः प्रकाशयिष्यत इति सूचना प्रदत्ता।

श्रीशुकदेवशर्ममुनीनुद्दिश्य रचितं 158 पृष्ठमलंकरोति। तत्कृत *'मंगलानक्षत्रमिति'* काव्यं पाठं पाठं शास्त्रिणः मुदिता जाताः। अतः प्रशंसा व्यक्तीकृता।

दुर्गादत्तशास्त्रिणां विरचितः बृहत्सप्तशतीग्रन्थः शास्त्रिणां नेत्रपथमागतः। अभिनवशैल्या रचितस्य तस्य पठने महान् आनन्दः प्रकटितः शास्त्रिभिः। एतदर्थं दुर्गादत्तपादानुद्दिश्य रचितं पत्रं 1259 पृष्ठमलंकरोति। तत्र गन्थे सप्तकथाः अभिनवशैलीयुक्तास्तिष्ठन्ति।

शुकदेवमुनिरचितं वेतालपराजयाख्यं नाटकं शास्त्रिणां मोदं वर्धयतीति मुनिमालक्ष्य रचितं पत्रं 160 पृष्ठे विद्यते। उपमालंकारमाश्रित्य शास्त्रिणः भावं प्रकाशयन्ति। तद् यथा-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आसाद्य वेतालपराजयाख्यं नाट्योत्तमं माति न मे मुदन्तः।
अब्धौ यथा चन्द्रमरीचिलाभे वीचीतरंगाकुलिते जलौघः।।2 श्लोकः

डॉ. रामचन्द्रशाण्डिल्यमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 162 पृष्ठमलंकरोति। शाण्डिल्यपादैः रचितयोः यात्रा-कामदूत-काव्ययोः रसं पायं पायं शास्त्रिणः आनन्दकोटिमगच्छन् एतदर्थं शास्त्रिणः लिखन्ति यत्-

विलक्षणा रीतिरिहाश्रितास्ति काव्यद्वये यान्यकविश्रिता नो।
अनन्यसाधारणशक्तिमन्तः सन्तो भवन्तः प्रतिभानवन्तः।। 13 श्लोकः

अत्रान्तिमे पादे अनुप्रासालंकारः।

पण्डित दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते रचितं पत्रं 164 पृष्ठे विद्यते। तैः प्रेषिताः पञ्चसप्तपदीग्रन्थाः हस्तगताः सन्ति। यथाविधि सुपात्रेभ्यः ते ग्रन्था दास्यन्ते। अपिच नवीनवर्षं श्रेयसे भूयादिति आशा प्रकटिता।

आचार्य गौरकृष्णशास्त्रिमहाभागानालक्ष्य रचितं 165 विद्यते। *'विरहिणीव्रजांगना'* इति काव्यं तैः विरचितम्। एतत् काव्यं शास्त्रिभिः पठितम्, आनन्द उपभुक्तश्च मेघदूतच्छायया काव्यमिदं रचितमिति। मन्दाक्रान्ता-छन्दसा रचितस्यास्य काव्यस्य शैली प्रसन्ना पदावली च प्रसन्ना विभातीति शास्त्रिणः स्वाभिप्रायं प्रकटयन्ति। शास्त्रिणां भाषायाम्-

प्रसन्ना भवतां शैली प्रसन्ना च पदावली।
प्रसन्न-चेतसः कुर्यात् सर्वानपि सचेतसः।।

मन्दाक्रान्ता निबद्धेत्र काव्येऽमन्दमुदावहे।
काव्यस्य मेघदूतस्यच्छाया सर्वत्र दृश्यते।। 2.3 श्लोकौ

पण्डित दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते रचितं पत्रं 166 पृष्ठे विद्यते। श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यस्य मूल्यं तैः प्रेषितम्। एतन्मूल्यं नात्मसात् करिष्यत इति दृढव्रत-सत्यव्रतपादैः सविनयं प्रेषितम्। अतएव न्यासरूपेण वर्तमानं तद्धनं अर्पयिष्यते इति प्रतिपादितम्। अत्र परमविनयित्वं शास्त्रिपादानां व्यज्यते।

पुरीस्थ डॉ. केशवचन्द्रदाशान् प्रति रचितं पत्रं 168 पृष्ठे विद्यते। दाशपादै रचितं ''ईशा'' नाम-काव्यं मूलतः पठित्वा परममानन्दमनुभवामीति शास्त्रिपादा लिखन्ति अपिच पुरीस्थान् सर्वान् बन्धून् प्रति नमस्कृतिं व्याहरन्ति। ''ईशा'' काव्यमुद्दिश्य शास्त्रिणः लिखन्ति यत्-

नवीनशैल्या रचितं तदेतत् स्वच्छन्दवृत्तं सुमनःप्रमोदम्।
गभीरभावाश्लथचारुबन्धं बध्नाति चेतो रससञ्चयेन।। 2 श्लोकः

दीपावलीकृते शास्त्रिणः प्रति स्नेहपूरेण पूरिताः शुभांशसाः राजेन्द्रनानावटीमहाभागैः प्रेरिताः। एतदर्थमाशीर्वादाः श्लोकरूपेण 169 पृष्ठे शोभन्ते। अपिच उमाकान्तशुक्लैः प्रेरितां दीपावलीशुभाशंसां प्राप्य आनन्दितैः शास्त्रिभिः 170 पृष्ठे तदुद्दिश्य रचितं पत्रं वर्तते। अत्र शास्त्रिणः प्रकटयन्ति यत्-

एतद्गिरः प्रदीपं चेत् ज्वलयेत् दीपमालिका।
सर्वेषामपि नः सत्यं सफलाः स्युर्मनोरथाः।। 4 श्लोकः

171 पृष्ठे बैंकाक नगरात् डॉ. कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं लसति। संस्कृतसाहित्यस्थान् नूतनकाव्यरूपकरूपितान् नानाग्रन्थानधीत्य तत्र विद्यमानाः आभाणकाः नूतनशब्दावलयश्च शास्त्रिभिः गृहीताः। एतत्सर्वमेकत्रीकृत्य एकः ग्रन्थः प्रकाशयिष्यत इति इच्छा प्रकटिता। शास्त्रिणां भाषायाम्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

नाना ग्रन्था मया तात! काव्यरूपकरूपिताः। आमूलचूलं यत्नेन निपुणं परिशीलिताः। शब्दावली प्रयुक्ता या तेषु चाभाणका अपि। तदभ्युच्चयकामः सन् स्वं व्यापारितवानहम्॥

श्लोकः 4.5

वृन्दावनस्थ-श्रीरंगलक्ष्म्यादर्श-संस्कृत-महाविद्यालयस्य प्राचार्यान् डॉ. मुरारिलालचतुर्वेदिमहाभागान् प्रति लिखितं पत्रं 172 पृष्ठे विद्यते। अत्रापि अर्थान्तरन्यासालंकारः विद्यते। तद् यथा-

आसीषदं भवत्पत्रम् अगमं च मुदं पराम्। अनूनः संगमान्नूनं बान्धवानां दलागमः। 2 श्लोकः।

खेकडास्थ डॉ. रामकिशोरमिश्रमहाभागान् प्रति प्रेषितं पत्रं 173 पृष्ठे विद्यते। यद्यपि शास्त्रिपादाः संस्कृतप्रियाः, तथापि आवश्यकानुसारेण आंग्लभाषां व्यवहरन्ति। शास्त्रिणः लिखन्ति यत्-

स्वतन्त्रे भारते वर्षेप्यांगलीं मन्वते बहु। अधिकारिण एतस्मात्सैवात्र मयकाश्रिता। 3 श्लोकः

अनेन क्रमेण विभिन्नानां पण्डितानां बन्धूनां कृते रचितानि पत्राणि एकीकृत्य पत्रकाव्यं शास्त्रिभी रचितम्। अयन्तावत् प्रथमो भागः। भागान्तरेषु अभिनन्दनपत्राणि, अभिभाषणपत्राणि, उपसंहारञ्च समाश्रित्य यानि पद्यानि रचितानि तानि परस्ताद् भागे आलोचयिष्यन्त इति शम्।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रतशास्त्रिणाम् अप्रकाशितानां पद्यमयानां संस्कृतपत्राणाम् अनुशीलनम्

चन्द्रभूषणझा:

महामहोपाध्याय-पद्मश्री-दिरेकगुणाभरणादिविविधैर्विरुदैर्विभूषिता आचार्यप्रवरा: सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागा महता वैदुष्यमहसा भ्राजिष्णव: सुरभारतीसमाराधनैकव्रतेषु सुरगवीसमुपासकेषु विद्वन्मौलिमणय इव चकासति। सतां प्रेष्ठा विद्वद्गोष्ठीगरिष्ठा एते देशे विदेशेषु च महद् भ्रमणं विदधति। तस्मान्नूनमेव भूयसी संख्या नानासंस्थासम्बद्धानां विविधपारितोषिकै: सत्कृतानाम् आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणां मित्रकुलस्य सदस्यानाम्। बहुभि: प्रयोजनैस्तेऽनुदिनं नैकानि पत्राणि प्राप्नुवन्ति। परिणामोऽयं भवति यदनुदिनं प्रायेण विंशति: पत्राणि लिखन्त्येते। येऽपि काव्यानुरागिण: संस्कृतपद्यमय्या वाण्या पत्राणि प्रेषयन्ति तेष्वेते तयैव रीत्याऽनुगृह्णन्ति। अयमेव हेतुराचार्यवर्याणां संस्कृतपत्रकाव्यानां तावत्ताया:। सहस्रद्वयाधिकपद्यमितानाम् अदसीयपत्राणामेक: संग्रह: खिस्तीये 1994 तमे हायने प्रकाशितोऽभूत्। तत: प्रभृति अद्यावधि प्रायेण पञ्चशतपद्यमितानि पञ्चसप्ततिसंख्याकानि संस्कृतपत्राणि स्वीयबान्धवेभ्यो विपश्चिद्भ्यश्चैतै: पद्यवाचा प्रहितानि येषां प्रतिलिपिदर्शनस्य सौभाग्यं मयाऽऽसादितम्। तान्येव संस्कृतपत्रकाव्यान्यवलम्ब्य समासतोऽत्र किञ्चित् परिशील्यते।

आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणां पत्राणि बहुविधं महत्त्वं वहन्ति। पत्रानुरूपमेव तत्र कुशलोदन्ता लभ्यन्ते परञ्चेतराण्यपि वैशिष्ट्यानि क्रमेऽस्मिन् दृक्पथातिथीभवन्ति।

एषां पत्राणां प्रथमो विशेषोऽयमेव यत्तान्याचार्यसत्यव्रतमहोदयानां चरित्रं परिज्ञातुं सहायानि भवन्ति। तद्यथा, एषां प्रह्वत्वं कियच्चित्तावर्जकम्! प्रायश: षट्चत्वारिंशद्राष्ट्रियान्ताराष्ट्रियपारितोषिकै: सत्कृता विपश्चिदपश्चिमा इम आत्मानम् आर्द्रां वर्त्तिकाम् आकलय्य सतामेव गुणज्ञत्वं बहु मन्यन्ते। तथा हि,

प्राचेतसेन मुनिना सत्योद्या गी: प्रवर्तिता।
"अतिस्नेहपरिष्वङ्गाद् वर्तिरार्द्राऽपि दह्यते।।"

अतिस्नेह: सतां सोऽयं ये पश्यन्ति गुणान्मयि।
आत्मानं कृतिनं मन्ये किं वाऽन्यत्स्यान्मदीप्सितम्?"[1]

विद्वद्धौरेया महाकविपुङ्गवा: पत्रेषु क्वचन आत्मालोचनस्यापि अवसरं लभन्ते। 'क्षणशो विद्ये' ति नयमुररीकुर्वाणा एते सदा देवीं सरस्वतीं समुपासते येन मनस्विनस्तेषु स्निह्यन्ति। तद्रहस्यमेभिर्विवृतम्-

शारदाम्बा मया भक्त्या यावज्जीवमुपासिता।
तस्या एव प्रसादोऽयं मयि स्निह्यन्ति यद्बुधा:।।

शास्त्रानुशीलनं नाम परमं व्यसनं मम।
अनन्यमनसा तत्रात्मानं व्यापारयाम्यहम्।।

नानाग्रन्थप्रणयने व्यापृतोऽहमहर्निशम्।
समयं व्यतिगच्छन्तं नावबुध्ये कथञ्चन।।[2]

आलस्यं हि मानवानां महान् शत्रुर्वर्तते। अभ्युदयं कामयमानैर्जनै रिपुरयं नूनमेव हन्तव्य:। उदग्रा अभ्युत्थानशीला यशस्विसत्तमा: प्रो॰ शास्त्रिणोऽपि प्रमादशून्या विद्यन्ते। पत्राणामुत्तरप्रदानेऽपि ते विलम्बं नैवाचरन्ति। तथा हि,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

.....

हेतोरतोऽजायत मे विलम्बः
पत्रोत्तरे, येन न मे प्रसत्तिः।
अवश्यकार्येषु न कार्य एव
नृणा विलम्बो हितकामुकेन।।[3]

पत्त्रैरेभिराचार्यवर्याणां कृतज्ञता, गुणज्ञता, विद्वत्सु समादरभावादयो गुणा अपि समभिव्यञ्जिता भवन्ति। पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिमहाभागेभ्यः प्रेषिताणि सर्वाण्यपि पत्त्राणि 'मान्या महाकवयः' इत्यनेन सम्बोधनेनैव प्रारभ्यन्ते। 'पद्मश्री' रिति सम्मानावाप्तौ पण्डितशास्त्रिणामाशीर्वचांस्येव हेतुभूतानीति वर्णयित्वा प्रो॰ सत्यव्रतमहाभागाः स्वं सदाक्षिण्यं प्रदर्शयन्ति। तद्यथा,

मान्या महाकवयः, सप्रश्रयं प्रणतिततयः!
पत्रं भावत्कमासाद्य प्रहर्षः परमो मम।
वरतुल्या असन्देहं मत्कृते भवदाशिषः।।

पद्मश्रीरितिसम्मानप्राप्तौ ता एव हेतवः।
नान्यन्मे वाञ्छनीयं स्यादृते तासामसंशयम्।।[4]

पत्त्रैर्ज्ञायते यद् भगवत्पादाब्जसेवकानां प्रो॰ सत्यव्रतवर्याणां देवाधिदेवमहादेवस्य समर्चनायां समधिका रतिः।

तद्यथा, **इत्येव प्रार्थये प्रह्वः शङ्करं लोकशङ्करम्** इत्येषा पङ्क्तिर्बहुधा[5] प्रयुक्ता। अपि च,

भवतां सकुटुम्बानां मङ्गलं प्रार्थ्य शङ्करम्।
शङ्करं प्राञ्जलिः प्रह्वो वाचं स्वामुपसंहरे।।[6]

भवतां सकुटुम्बानां शिवतातिः शिवः शिवम्।
विदधात्विति सम्प्रार्थ्य वाचं स्वामुपसंहरे।।[7]

प्रार्थये पार्वतीजानिं भवतामपि भूतये[8]
सम्प्रार्थयेऽद्रितनयापतिमेतदेव[9]
शुभो हर्षप्रदश्चेति प्रार्थये पार्वतीपतिम्[10]

विद्याव्यसनैकव्रता आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिमहाभागाः साम्प्रतम् एकसप्ततिवर्षीयाः संवृत्ताः। वपुषा कृशाः सन्तोऽपि सन्ततं सारस्वतसाधनायां संलीनास्तिष्ठन्ति। पत्त्रैरपि तेषां स्वीयस्वास्थ्यचिन्ताः सारस्वतसंकल्पाश्च प्रकटीभवन्ति। तथा हि,

नववर्षशुभाशंसा भवद्भिः प्रेषिता मयि।
अमन्दानन्दसन्दोहं व्यतन्वन् मम मानसे।।

मम पाथेयभूतास्ता जीवनाध्वनि दुर्गमे।
नवोत्साहं मम स्वान्ते जनयिष्यन्त्यसंशयम्।।

भूयान् कर्तव्यशेषो मे सम्प्रत्यप्यस्ति यो मया।
कालेन पूर्णतां नेयस्तदर्थं ता अपेक्षिताः।।

नातिस्वस्थोऽपि कायेन क्लान्तिं चानुभवन् मनाक्।
यापयामि स्वकं कालं काव्यशास्त्राद्यवेक्षणे।।[11]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पत्रैरेकं रुचिकरं वृत्तं ज्ञायते। एकदा प्रो॰ सत्यव्रतशास्त्रिणः स्वीयपितृपादानां संस्कृतपत्त्राणां संग्रहार्थम् अचेष्टन्त। बहुभ्यो विद्वद्भ्यस्तैरेतदर्थं पत्त्राणि लिखितानि यत् तत्सविधे किमपि पत्त्रं स्याच्चेत्सूचनीयम्। तदनु विदुषैकेनाचार्य-चारुदेवशास्त्रिणां चतुश्शतसंख्याकानि संस्कृतपत्त्राणि सन्तीति सूचितम्। नूनं महद्विस्मयावहोऽयमुदन्तः। तथा हि,

येषु येष्वपि विद्वत्सु भवेत् तत्पत्रसंग्रहः।
तांस्तान् सम्प्रार्थये सर्वांस्ततः सम्प्राप्तिकाम्यया॥

एकस्माद् विदुषः प्राप्ता मया शतचतुष्टयी।
तत्पत्राणामजनयद्या मे परमविस्मयम्॥[12]

प्रो॰ सत्यव्रतशास्त्रिणः संस्कृतवाङ्मयस्य नैकेषु ग्रन्थरत्नेषु कृतभूरिश्रमास्सन्ति। बहवो ग्रन्था एभिर्बहुवारम् आमूलचूलं परिशीलिताः। अतश्च तत्पत्त्रेषु नैकधा तत्तद्ग्रन्थानां पद्यच्छाया परिलक्ष्यते। स्थालीपुलाकन्यायेनात्र कानिचिदुद्धरणानि प्रस्तूयन्ते। तद्यथा,

1. **पत्रे स्वकीये मधुरे निर्दिष्टा ये गुणा मम।**
स्नेहप्रवृत्तिस्तत्रैवंदर्शिनीति मतिर्मम॥[13]

अत्र कविकुलशिरोमणिकालिदासकृताभिज्ञानशाकुन्तलस्य 'स्नेहप्रवृत्तिरेवंदर्शिनी'[14] इति वाक्यच्छाया।

2. **सप्ताहपञ्चकेऽतीते गमिकर्मीकृता मया।**
आग्नेयदिग्विभागस्था नाना देशा विलक्षणाः॥[15]

अत्र नैषधीयचरितस्य 'गमिकर्मीकृतनैकनीवृता'[16] इति पदच्छाया दृश्यते।

3. **पुत्रैश्च नप्तृभिश्चापि क्रीडन्तः परया मुदा।**
सन्तो नयन्ति कालं स्वं ज्ञात्वेति सुखितोऽस्म्यहम्॥[17]

अत्राथर्ववेदीयमन्त्रस्य 'क्रीडन्तौ पुत्रैर्नप्तृभिः.....' [18]इत्यस्यच्छाया स्फुटा।

4. **शुश्रूषमाणः पितरौ ज्येष्ठांश्चान्यान् कुटुम्बके।**
भूयिष्ठं दक्षिणः श्रीमान् स्वके परिजने तथा॥[19]

अत्राभिज्ञानशाकुन्तलस्य 'भूयिष्ठं भव दक्षिणा...' [20]इति मानसपटले स्यात्।

5. **सत्यव्रताः सत्यसन्धाः सत्याय मितभाषिणः।**
परं सत्यमुपासीना विरला जगतीतले॥[21]

कालिदासकृतरघुवंशस्य 'सत्याय मितभाषिणाम्' [22]इति प्रयोगोऽत्र सपदि स्मृतिपथमायाति।

6. **सन्तः प्रसादसुमुखा मयि सन्तु नित्यं**
वात्सल्यभावभरिताश्च सदा भवन्तु।[23]

अत्र मालविकाग्निमित्रस्य 'प्रसादसुमुखी भव देवि नित्यम्'[24] इत्यस्यच्छाया वर्तते।

7. **तामहं प्राप्तमात्रश्च स्थितिं ज्ञात्वा यथार्थतः।**
भवतः सूचयिष्यामि कल्पोऽयं प्रथमो मम॥[25]

अत्र 'प्रथमः कल्पः, उदारः कल्पः'[26] इति शाकुन्तलच्छाया।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

8. **सोऽयं प्रयत्नसंभारो लट्वाकर्षणवद् भवेत्।**
वंशस्तम्बात्सुमहत इति नास्त्येव संशयः।।[27]

अत्र 'महतो वंशस्तम्बाल्लट्वानुकृष्यते' [28]इति पातञ्जलमहाभाष्यवचसो रूपान्तरम्।

9. **सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वाऽऽत्मानं व्यापारयाम्यहम्**[29]

इत्येतत् श्रीमद्भगवद्गीतावच[30] उद्धृतम्।

10. **तं सन्तो ध्यातुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः**[31]

अत्र द्रष्टव्या कालिदासस्य रघुवंशपङ्क्तिः 'तत्सन्तः श्रोतुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः' [32]इति।

11. **विललाप च बाष्पगद्गदं सहजामप्यपहाय धीरताम्**[33]

एतद्धि रघुंशोद्धरणम्।[34]

12. **कुर्वन्नेवेह कर्माणि जनो लोके जिजीविषेत्**[35]

अत्र 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः[36]' इति श्रुतिवचः स्मारितम्।

13. **सैषा स्थितिर्नूनममङ्गल्लाय देशस्य नः स्वर्गसमस्य लोके।**
अपूज्यपूजाविधिराश्रितः सन् श्रेयःप्रतीघातमवातनोति।।[37]

अत्र कालिदासस्य 'प्रतिबध्नाति हि श्रेयः पूज्यपूजाव्यतिक्रमः' [38]इत्यस्यच्छाया वीक्ष्यते।

आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणः संस्कृतवाचो द्वित्रेषु मूर्धन्यवैयाकरणेषु परिगण्यन्ते। व्याकरणपाटवमेभिः अभिनवपाणिनिरिति विरुदेन समादृतानां स्वर्पितृचरणानां श्रीचरणेषु समुपविश्य बाल्य एवार्जितम्। यदाष्टवर्षदेशीया इम ग्रासंस्तदा एकदा स्वतातपादैः साकं लाहौरस्थे एकस्मिन् उद्याने प्रत्यूषकालिकाटनार्थमगच्छन्। एषां पितृवर्याणामेकं मित्रमपृच्छत् 'कुत्र बभ्रम्यते' इति। एभिरुत्तरितम्-'अत्रैव चङ्क्रम्यते' इति। 'किमु उक्तम्' इति पृष्टा इमेऽब्रुवन्-'अत्रैव दन्द्रम्यते' इति। तच्छ्रुत्वाऽसौ चमत्कृतो बभूव। एवंविधानां पदवाक्यप्रमाणज्ञानां प्रो॰ सत्यव्रतमहाभागानाम् अधिशब्दविद्यं नदीष्णत्वं पत्रेष्वपि दरीदृश्यते। बहवस्तादृशाः प्रसंगा ये पाणिनीये शास्त्रे एषामभिज्ञत्वं प्रमाणयन्ति। प्रस्तूयन्तेऽत्र कानिचिन्निदर्शनानि। तथा हि,

1. **नौचित्यं गणयन्त्येते न वैदुष्यं कथञ्चन।**
आत्मीय आत्मनीनो वेत्येवं दर्शनमास्थिताः।।[39]

अत्र 'आत्मने हितः' इत्यस्मिन्नर्थे 'आत्मनीन' शब्दः प्रयुक्तः। द्रष्टव्यमत्र 'आत्मन्विश्वजनभोगोत्तरपदात्खः' (5.1.9) इति।

2. **स्फूर्तिप्रदास्तन्निशमय्य वाचो देशान्तरे भारतदेशजाताः।**
स्वमार्पिपन् स्वं सकलं स्वदेशभक्तिप्रणुन्नाः परमप्रसादात्।।[40]

अत्र 'श्रुत्वा' इत्यर्थे 'निशमटय' पदस्य प्रयोगः। 'ल्यपि लघुपूर्वात्' (6.4.56) इत्यनेन ग्रस्य सिद्धिः। ग्रार्पिपन्निति ग्रर्पयतेर्लुङि प्रयोगः।

3. **स्फुटार्थतत्त्वाः सरलाः सुबोधा मुग्धान् विदध्युः सकलान् विदग्धान्।**
यशोऽतिशुभ्रं तनुताददभ्रं काव्योत्तमं काव्यमिदं मनोज्ञम्।।[41]

अत्र 'विदध्युः' शब्दः 'विधातुं शक्नुयुः' इत्यर्थे प्रयोगमुपनीतः। 'शकि लिङ् च (3.3.172)' इत्यनेन शक्यार्थे लिङ्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

4. **नहि लब्धो मया कालः प्रहेतुं च तदुत्तरम्।।**
इति दुःखाकरोत्येव मम चेतो निरन्तरम्।।[42]

अत्र 'दुःखात्प्रातिलोम्ये' (5.4.64) इत्यनेन डाचि कृते प्रयोगः सिध्यति।

5. **प्रयतेऽहं प्रचाराय संस्कृतस्य दिवानिशम्।**
मत्कृते हि तदेवास्ति कर्मेप्सिततमं मतम्।।[43]

अत्र 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' (1.4.49) इत्यस्य ध्वनिर्दृश्यते।

6. **तस्याः कार्ये गते तत्र समाप्तिं तयका सह।**
न्यवृतं निर्वृतस्वान्तः स्वकीयं देशसत्तमम्।।[44]

'तयका' इत्यत्र 'अव्ययसर्वनाम्नामकच् प्राक् टेः' (5.3.71) इत्यनेन स्वार्थेऽकच्।

7. **शुश्रूषमाणः पितरौ ज्येष्ठांश्चान्यान् कुटुम्बके।**
भूयिष्ठं दक्षिणः श्रीमान् स्वके परिजने तथा।।[45]

अत्र 'ज्ञाश्रुस्मृदृशां सनः' (1.3.57) इत्यनेनात्मनेपदम्।

8. **अहो बत! महत्कष्टं सोढं कश्मीरवासिभिः।**
विलापयेद् यदश्मानमद्रिं चापि विदारयेत्।।[46]

अत्र 'सहिवहोरोदवर्णस्य' (6.3.112) इति सूत्रेणाकारस्यौत्वम्। अत्रोत्तरार्धे उत्तररामचरितपद्यांशस्य "अपि ग्रावा रोदित्यपि दलति वज्रस्य हृदयम्" (1.28) इत्यस्यच्छाया।

9. **इत्येवोक्त्वा समासेन प्रभुं प्रार्थ्य भवच्छुभम्।**
गिरां सत्यव्रतः शास्त्री विरामं तनुतेऽधुना।।[47]

अत्र 'अकथितं चे' ति (1.4.51) द्विकर्मकत्वे 'कर्मणि द्वितीये' (2.3.2) ति द्वितीया।

10. **मयि सन्ति न ये ग्रन्था भवद्भी रचिता ध्रुवम्।**
तद्विषये दिनैर्द्वित्रैर्बुधान् सूचयितास्म्यहम्।।[48]

अत्रायं प्रयोगः 'रो रि' (8.3.14), इत्यनेन पूर्वरेफलोपेन 'ढ्रलोपे पूर्वस्य दीर्घोऽणः' (6.3.111) इत्यनेन पूर्वेकारस्य दीर्घत्वेन च रूपं सिध्यति।

11. **प्रार्थये पार्वतीजानिं भवतामपि भूतये।**
वर्षेऽस्मिन्नूतने विज्ञास्तद्धि प्रियतमं मम।।[49]

अत्र 'जायाया निङ्' (5.4.134) इत्यनेन जायान्तस्य बहुव्रीहेर्निङादेशे 'पार्वतीजानि'रिति शब्दः साधितः।

12. **प्रयोगोऽन्वेषमन्वेषं विप्रष्टव्यो भवेन्ननु।**
अन्यथा तु कथं वा स्यादर्थभेदविनिर्णयः।।[50]

अत्र 'आभीक्ष्ण्ये णमुल्च' (3.4.22) इत्यनेन पौनःपुन्ये णमुल्प्रयोगः।

13. **भवतां सकुटुम्बानां शिवतातिः शिवः शिवम्।**
विदधात्विति सम्प्रार्थ्य वाचं स्वामुपसंहरे।।[51]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अत्र 'शिवकरः' इत्यर्थे 'शिव' शब्दात् शिवशमरिष्टेभ्यः करे (4.4.143) इति सूत्रेण 'ताति' प्रत्ययः। शब्दोऽयं मालतीमाधवेऽपि प्रयुक्तः-'प्रयत्नः कृत्स्नोऽयं फलतु शिवतातिश्च भवतु' (6.7)।

14. **आत्मन्यहं तुष्टिभरं प्रपन्नः प्रभुं प्रपन्नार्तिहरं प्रपन्नः।**
वृत्तं प्रवृत्तं समयाऽखिलं मां न वेद्मि तत्राभिरुचेरभावात्।।[52]

अत्र 'मत्समीपे' इत्यस्मिन्नर्थे 'मां समया' इत्ययं प्रयोगः। 'अभितःपरितःसमयानिकषाहाप्रतियोगेऽपि' इति 'उपान्वध्याङ्वसः' (1.4.48) इति सूत्रस्थवार्तिकेन समयाशब्दप्रयोगेन द्वितीया।

15. **सन्तिष्ठते कोऽपि गुरोर्न वाक्येऽद्यत्वे तथाऽसत्सु च तिष्ठते यः।**
सर्वत्र लोको विपरीतभावं समाश्रितोऽस्तीति विचित्रमेतत्।।[53]

अत्र 'समवप्रविभ्यः स्थ' (1.3.22) इत्यनेन तिष्ठतेः समुपसर्गयोगे आत्मनेपदम्। अथ च 'प्रकाशनस्थेयाख्ययोश्च' (1.3.22) इति सूत्रेण प्रकाशनार्थ आत्मनेपदे कृते प्रयुक्तं यद्धि भारवेः 'संशय्य कर्णादिषु तिष्ठते यः' (3.14) इतिवत्।

16. **अधीतिनः शास्त्रचये विपश्चिदुद्धाः सदा ज्ञानचये निमग्नाः।**[54]

अत्र 'शास्त्रचये' इति पदे 'क्तस्येन्विषयस्य कर्मण्युपसङ्ख्यानम्' इत्यनेन 'सप्तम्यधिकरणे च' (2.3.36) इति सूत्रस्थवर्तिकेन सप्तमी। अथ च 'विपश्चिदुद्धाः' इति पदं 'पण्डितप्रकाण्डानि' इत्यर्थे प्रयुक्तम्। प्रमाणमत्रामरकोषः- 'मतल्लिकामचर्चिकाप्रकाण्डमुद्धतल्लजौ' (1.4.27) इति।

17. **अधःक्रिया विज्ञजनस्य तावत् पुरस्क्रिया चाल्पधियो जनस्य।**
सर्वत्र लोके परिदृश्यमाना चेतोरुजं काञ्चन तन्तनीति।।[55]

अत्र द्रष्टव्यो यङ्लुकि प्रयोगः।

18. **कुशलं मम सर्वथाऽत्र भो नहि कस्मैचन वस्तुने स्पृहा।**
नियतं प्रयतः परिग्रहाद्विरतः स्वं समयं नयाम्यहम्।।[56]

अत्र 'स्पृहेरीप्सितः' (1.4.36) इत्यनेन चतुर्थी।

19. **अणुमात्रमपि स्वदेहकं नहि कर्तुमितस्ततोऽभवत्।**
अवरोधवशाच्च नेत्रयोरशकन्नैव च किञ्चिदीक्षितुम्[57]

अत्र 'अनुकम्पायाम्' (5.3.76) इति कन्प्रत्ययः।

पत्त्राणि प्रायेण अलङ्कारविरहितान्येव भवन्ति। तत्र भावप्रकाशनस्य प्राबल्यं भवति न चालङ्करणस्यावसरा लभ्यन्ते। तथापि अनुष्टुप्-मालिनी-वियोगिनी-उपजाति-भुजङ्गप्रयातादिविविधवृत्तैरुपनिबद्धेषु एषु काव्येषु नैकत्र यमकोपमानुप्रासादीनां सुषमा चेतोहरा। यमकप्रयोगे शास्त्रिवर्याणां विशिष्टा रुचिर्लक्ष्यते। तद्यथा,

(1) **सदा सदाचारपरायणेभ्यः सुहृद्हृदानन्दविवर्धनेभ्यः**[58]

(2) **सुभाषचरितं गीतं कवयित्र्या सुभाषया।**
तदर्थं धन्यवादार्हा सेति मे सुदृढा मतिः।।[59]

(3) **प्रजाजनाराधनबद्धभावा देशे विदेशे प्रथितप्रभावा।**
सदा गुणज्ञेषु कृतानुभावा जीव्याः सुखं त्वं शरदां शतानि।।[60]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(4) कतिपयदिनपूर्वं संनिवृत्तो विदेशात् प्रणयभरभरार्द्रं पत्रमासीषदं वः।
अमृतरससमानं स्वादिमानं दधानमतुलितपरितोषं मानसे मे यदा ऽऽधात्।।[61]

(5) कार्यं मया कार्यमिहास्ति भूरि शरीरसादश्च ममास्ति भूयान्।
निमेषवद्यान्ति दिनानि चैव रोगाश्च दैत्या इव मां स्पृशन्ति।।[62]

(6) समुदितो मुदितो निजबन्धुभिः कविकृतीरवलोक्य कृतीभवन्।
रसमयं समयं गमयन् भवत्सुहृदहं हृदहङ्कृतिवर्जितः।।[63]

(7) गणतन्त्रदिनेऽभवत्तु यत् मन आर्त्तिं तदजीजनन्मम।
न हि कलये क्षणं क्षणमपि दुःखभरार्दितः परं ततः।।[64]

अत्रापरस्य 'क्षण' शब्दस्य 'शान्ति' रित्यर्थः। अनुप्रासोऽपि शास्त्रिवर्याणां प्रियालङ्कारो विद्यते। अधस्तनीयपद्यस्यान्त्यानुप्रासो कं जनं नहि प्रीणयेत्-

तत्त्वार्थविज्ञा विगताभिमाना बुधाग्रवर्गे परिदत्तमाना।
कलेव चन्द्रस्य विवर्धमाना जीव्याः सुखं त्वं शरदां शतानि।।[65]

अपि च, छेकानुप्रासस्यैकमुदाहरणं प्रेक्ष्यताम्-

दिशि दिशि विमला यत्कीर्त्तिरुद्गीयमाना
श्रवणकुहरमाप्ता मोदधारां तनोति।
अनवरतरतो यो धर्ममार्गे विपश्चिद्
दिशति जनसमूहं धर्मतत्त्वं तपस्वी।।[66]

कियच्चारुतयाऽधोवर्त्तिनि पद्ये मालोपमा संगुम्फितेति द्रष्टव्यम्-

प्रभातवेलेव विभासितार्था क्षीरोदवेलेव विशुद्धरूपा।
सर्वंसहेलेव दृढा स्वमार्गे जीव्याः सुखं त्वं शरदां शतानि।।[67]

कविपुङ्गवानां कृतिषु सामाजिक्यः परिस्थितयः प्रतिबिम्बिता भवन्ति। श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणोऽपि रससिद्धाः कवीश्वराः। तेषां काव्येष्वपि समाजस्य विविधा भावा अभिव्यंजिताः। पत्रकाव्येष्वपि यदा-तदावसरमवाप्यैवंविधा भावा मुखरीभूताः। अद्य समाजे राष्ट्रे च सर्वत्र चरित्रवैपरीत्यमेव वीक्ष्यते। विदुषामुपेक्षा विधीयते वाक्कुशलाः चाटुकाराश्चाभिनन्द्यन्ते। विषयेऽस्मिन् कविवराः प्रतिपादयन्ति-

सरस्वतीपादयुगाब्जभृङ्गा गङ्गाम्बुवत् पूतनिजान्तरङ्गाः।।
ज्ञानेन चाथो वयसा च वृद्धा वृद्धा गुणानां प्रचयेन चापि।
विद्याव्रतस्नानपवित्रिताङ्गा निराक्रियन्तेऽद्य जनेन लोके।।
अज्ञानिनोऽत्यल्पधियो जनाश्च सत्कारभाजो भुवि बोभवन्ति।
अन्ये च कौटिल्यपरायणा ये ये वा च वाक्कौशलमाश्रयन्ति।।[68]

अपि च,

जानन्नपीदं परमं रहस्यं विवेकविश्रान्तधिया प्रवृत्तः।
न नेतृवर्गोऽत्र मनो ददाति स्वार्थानुसन्धानपरायणः सन्।।[69]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कथमिति विज्ञाप्यते-

चाटूक्तयो दुष्टजनैः प्रयुक्ता द्राक्षा इवास्मै सुतरां स्वदन्ते।
देशाय यत्स्वस्ति हिताय वास्ति व्यापारयत्येष न तत्र दृष्टिम्॥[70]

अपि च, नौचित्यं गणयन्त्येते न वैदुष्यं कथञ्चन।
आत्मीय आत्मनीनो वेत्येवं दर्शनमास्थिताः॥[71]

परिणामोऽयं यत्सकलो लोको विभ्रान्तः। तद्यथा,
किं वा क्रियेतात्र कथं कदा च केनेति वा कोऽपि न वेद सम्यक्।
अन्धो यथान्धं नयते तथैव लोकस्य वृत्तिः परिलक्ष्यतेऽद्य॥[72]

करालस्य कलिकालस्य स्थितावस्यां भगवत्पादारविन्दभृङ्गाः कवयः ईशसंस्तवनार्थं प्रेरयन्ति। तथा हि,

अस्माभिरत्यन्तविनम्रभावात् तदेकतानेन हृदाऽतिभक्त्या।
कारुण्यवारांनिधिरेष नित्यं प्रभुः प्रजानां समुपासनीयः॥[73]

26.01.2001 तमे खीस्तीये संवत्सरे गुर्जरप्रदेशे भयावहो भूकम्प आपतितः। अस्यां महाविनाशलीलायां नैकसहस्रमिता जनाः कालग्रासीभूता बहवश्चाहताः। भूयांसो जना वेश्मविरहिता अभूवन्; स्त्रियः पुंमांसश्च भयार्दिता जाताः। अखिलं जगदिदं वृत्तमधिगत्य व्यथयाऽऽकुलीभूतम्। विषण्णमानसाः प्रो॰ शास्त्रिणः स्वीयमनोरुजं संस्कृतपत्रकाव्येऽपि प्राकाशयन्। तथा हि,

पुरेष्वेव नासीन्महान् गेहनाशो दृशो गोचरो ग्रामसङ्घेऽपि सोऽभूत्।
कुटीराणि भग्नानि तत्राप्यसङ्ख्यान्यहो! चित्रचित्रो विलासो विधातुः॥

न भग्नानि येषाभभूवन् गृहाणि भयात्तेऽपि तद्भङ्गमुत्प्रेक्ष्य दीनाः।
तिरश्चीनतां तेषु दृष्ट्वांशभङ्गं विलोक्याथवा मार्गमेव प्रपन्नाः॥

निशायां विशेषेण शीतार्दितास्ते युवानश्च वृद्धाश्च बालास्तथा च।
पुमांसश्च योषाश्च सर्वेऽपि लोकाः निराच्छन्नदेशं गता भीतभीताः॥[74]

पत्रेषु प्रकृतिवर्णनस्य विरला एवावसरा भवन्ति। परन्तु न सत्यव्रतशास्त्रिणां पत्रेषु तद्विरलता। 2001 तमस्य खीस्तीयवत्सरस्य जनवरीमासे दिल्लीनगरस्य शैत्यप्रकोपाद् आत्मानं त्रातुं श्रीसत्यव्रतशास्त्रिणो मुम्बापुर्या उष्णप्रदेशे प्रवासं चक्रुः। तदानींतने काले लिखिते एकस्मिन् पत्रे दिल्लीनगरे प्रवर्तितस्य शैत्यातिशयस्य सुरम्यं शब्दचित्रं प्रस्तुतम्। तद्यथा,

अतीतमासान्तिमवासरेषु शीतप्रकोपे प्रबले प्रजाते।
हस्तापचेयात्तुहिनाद् घनाच्च दिगन्तरालेषु समावृतेषु॥

हिम्येषु वातेषु वहत्सु तीव्रमदृश्यमाने च सहस्ररश्मौ।
सर्वेषु जीवेषु यथाकथञ्चिद् वसत्सु वह्निं परितः स्थितेषु॥

ऊर्णादिवासांस्यपि धारयित्वा कम्पं शरीरेऽनुभवत्स्वजस्त्रम्।
जाड्यादशान्तात्मसु शीतबाधाविलुप्तधैर्येष्वसुखस्थितेषु॥[75]

पत्रेषु क्वचन दार्शनिकभावप्रकाशनं संलक्ष्यते; क्वचिद् भौतिककष्टविवरणं वर्तते; कुत्रचित् सूक्तीनां संग्रथनं परिलक्ष्यते; अपरत्र च शास्त्रचर्चाऽपि प्रवर्तते। कियन्तः शाश्वताः सात्त्विका इमे दार्शनिकभावाः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

न कोऽपि कर्त्तुं किमपीह शक्तो न वा परावर्तयितुं च किञ्चित्।
कालेन बद्धं दृढतन्तुनेदं व्याधेन पक्षीव विरोरवीति॥

कर्त्तुं न वा कर्त्तुमथान्यदेव कर्त्तुं प्रभुः कोऽपि जनो जगत्याम्।
अहं प्रभुश्चेदभिमन्यते यो वृथाभिमानी कृपणः स सत्यम्॥[76]

एवमेवाधोवर्त्तिनि पद्ये वर्णितं भौतिकं कष्टं सर्वजनसंवेद्यमस्ति। तथा हि,

न दूरध्वनियन्त्राणि ग्रामेषु नगरेषु च।
ध्वनिप्रापणशक्तानि तेन नो दूयते मनः॥[77]

पत्त्रेषु विरचिता इमाः सूक्तयः कस्य मनो न मोहयेयुः। तद्यथा,

तोयगर्भा यथा मेघा धातुगर्भा यथाद्रयः।
कल्याणगर्भा विदुषां तथैव ह्याशिषो मताः॥[78]

अवश्यकार्येषु न कार्य एव नृणा विलम्बो हितकामुकेन[79]

कविब्रुवास्तु सन्त्येव भूरिशो बकवृत्तयः।
सारसानां बहुत्वेऽपि सत्यं हंसाः सुदुर्लभाः॥[80]

नैकेषु पत्त्रेषु शास्त्रीयविषयाणां परिशीलनं कृतम्। तथा हि, दयाकृपादयो ये पर्यायभूताः शब्दा गण्यन्ते तेष्वर्थदृशा सूक्ष्मो भेदो वर्तत एवेति संज्ञपयन्तो लिखन्ति ते-

दयाकृपादिशब्दा ये पर्याया इत्युदीरिताः
सूक्ष्मोऽर्थभेदस्तत्रास्तीत्येषा बुद्धिर्दृढा मम॥
यत्नेन महता सोऽर्थभेद उन्नेयतां व्रजेत्॥
शिष्टप्रयोग एवात्र प्रमाणं परमं भवेत्॥[81]

एवमेवापरस्मिन् पत्त्रे केषाञ्चन शब्दानां साधुत्वविषये संसूचितम्। तथा हि,

राज्ञोमिति प्रयोगोऽस्ति सर्वथा शिष्टसम्मतः।
ओमाङोश्चेति सूत्रेण पररूपं विधीयते॥

क्षेमङ्करेति शब्दोऽपि निर्दुष्टोऽस्ति तथैव हि।
क्षेमप्रियादिसूत्रस्थश्चकारः खञ्विधायकः॥[82]

नैकानि पत्त्राणि प्रशस्तिपराणि सन्ति यत्र विद्याव्रतैः परिपूतात्मनां विदुषां महात्मनाञ्च गुणाः परिकीर्तिताः। एकस्मिन् पत्त्रे जापानदेशीयस्य 'सेकाईक्यूसाइक्यो' इत्याख्यस्य नूत्नधर्मपथस्य संस्थापकस्य 'मेसुशामा'भिधस्य गुणा संकीर्तिताः। एवमेवापरस्मिन् पत्त्रे हरिद्वारस्थानाम् ऋषिकेशवानन्दमहाभागानां सप्ततिवर्षपूर्त्यवसरे 'अभिनन्दनसप्तपर्णी' ति शीर्षकेण तेषां गुणग्रामः प्रकाशितः। तथा हि,

निजगुणगणगरिमाणं ख्यापयन् जीवलोके
विमलमतिरुदारो ज्ञानिनामग्रगण्यः।
ऋषिरिति पदवीधृक् तापसानां वरेण्यो
जयति जयति धन्यः केशवानन्दसञ्ज्ञः॥[83]

थाईदेशराजकुमार्या द्विचत्वारिंशत्तमजन्मदिनमुपलक्ष्य तस्यै प्रेषिते पत्त्रे तदीया गुणाः प्रशंसिताः। तथा हि,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शास्त्राटवीसञ्चरणाभिषक्ता निरन्तरं भक्तजनानुरक्ता।
वाक्येषु शाक्यस्य मुनेः प्रसक्ता जीव्याः सुखं त्वं शरदां शतानि॥[84]

थाईदेशराजकुमारीं प्रति प्रेषितेऽपरस्मिन् पत्रे तत्पितुर्महाराजस्य काञ्चनाभिषेकमभिलक्ष्य प्रशस्तयः संगीताः। तद्यथा,

माधुर्यदाक्षिण्यगुणाकरोऽसौ नक्तन्दिवं दीनजनार्तिहारी।
लोकाभिरामो नवमोऽस्ति रामः जनेन यस्मै क्रियते प्रणामः॥[85]

एवं खलु आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणाम् अप्रकाशितसंस्कृतपत्त्राणां बहुविधं वैशिष्ट्यं विलसति सुमनोमनोहरतां च बिभर्ति।

पाद-टिप्पण्यः

(1) वृन्दावनस्थान् डॉ॰ रामकृपालत्रिपाठिनः प्रति 01.11.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2-3/

(2) वृन्दावनस्थान् डॉ॰ प्राणगोपालाचार्यमहोदयान् प्रति 01.10.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2-4/

(3) पाटलिपुत्रस्थान् आचार्यचन्द्रदीपशुक्लान् प्रति 21.01.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(4) कांगड़ास्थान् पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 19.04.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1-2/

(5) (अ) वृन्दावनस्थान् डॉ॰ मुरारिलालचतुर्वेदिनः प्रति 01.10.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(आ) खेकड़ास्थान् डॉ॰ रामकिशोरमिश्रान् प्रति 20.09.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(इ) पाटलिपुत्रस्थान् आचार्यचन्द्रदीपशुक्लान् प्रति 20.01.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

(6) कांगड़ास्थान् पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 19.04.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/ पद्यसंख्या 6/

(7) पाटलिपुत्रस्थान् आचार्यचन्द्रदीपशुक्लान् प्रति 27.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 5/

(8) नलेटी (कांगड़ा)-स्थान् श्रीदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 31.12.1993 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

(9) दरभङ्गास्थान् डॉ॰ जयमन्तश्रिान् प्रति 07.08.1995 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(10) दरभङ्गास्थान् डॉ॰ जयमन्तमिश्रान् प्रति 21.01.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(11) दिल्लीस्थं श्रीचन्द्रभूषणझामहोदयं प्रति 04.01.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1-4/

(12) नलेटी (कांगड़ा)-स्थान् श्रीदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 22.07.1994 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 7-8/

(13) वृन्दावनस्थान् डॉ॰ मुरारिलालचतुर्वेदिनः प्रति 01.10.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

(14) चतुर्थोऽङ्कः (21 पद्यात्परम्)

(15) दरभङ्गास्थान् डॉ॰ जयमन्तमिश्रान् प्रति 21.01.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

(16) 2.40

(17) कनाडादेशे एडमण्टनस्थान् श्रीहरिपालसिंहरावान् प्रति 29.09.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(18) ऋग्वेद, 10.85

(19) मुम्बईपुरीस्थां डॉ॰ कलाआचार्यमहाभागां प्रति 05.04.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(20) 4.18

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(21) दिल्लीस्थान् स्वामीसर्वानन्दसरस्वतीमहाभागान् प्रति 21.01.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(22) 1.7.

(23) दरभङ्गास्थान् डॉ॰ जयमन्तमिश्रान् प्रति 07.05.1995 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(24) 5.20

(25) पुण्यपत्तनस्थान् आचार्यगजाननबालकृष्णपलसुलेमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

(26) पञ्चमोऽङ्कः (21 पद्यात्परम्)

(27) पुण्यपत्तनस्थान् आचार्यगजाननबालकृष्णपलसुलेमहाभागान् प्रति 31.1.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम् पद्यसंख्या 8/

(28) 1.1.2 ऋलृगितिप्रत्याहारसूत्रव्याख्यानेऽन्तिमा पङ्क्तिः

(29) पुण्यपत्तनस्थान् आचार्यगजाननबालकृष्णपलसुलेमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 9/

(30) 2.48

(31) पाटलिपुत्रस्थान् 'सारस्वत'-सम्पादकान् आचार्यचन्द्रदीपशुक्लान् प्रति 27.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या /

(32) 1.10

(33) दिल्लीस्थं स्वसुतं श्रीशरच्चन्द्रं प्रति 02.02.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 16/

(34) 8.43.

(35) शर्मण्यदेशीयान् 'अलोइस पायर'-महाभागान् प्रति 31.10.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 7/

(36) ईशोपनिषद्, 2.

(37) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 20/

(38) 1.79.

(39) शिमलास्थान् आचार्यकेशवशर्मणः प्रति 16.02.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 7/

(40) पाटलिपुत्रस्थां डॉ॰ मिथिलेशकुमारीमिश्रमहाभागां प्रति 02.07.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 10/

(41) पाटलिपुत्रस्थां डॉ॰ मिथिलेशकुमारीमिश्रमहाभागां प्रति 02.07.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 13/

(42) शर्मण्यदेशीयान् 'अलोइस पायर'- महाभागान् प्रति 31.10.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

(43) कांगड़ास्थान् पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 19.04.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(44) दिल्लीस्थान् डॉ॰ तीर्थराजत्रिपाठिनः प्रति 06.01.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 6/

(45) फरीदाबादस्थान् डॉ॰ बदरीनाथकल्लामहाभागान् प्रति 02.12.1997 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 5/

(46) मुम्बईपुरीस्थां डॉ॰ कला आचार्यमहाभागां प्रति 05.4.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(47) पुरीस्थान् डॉ॰ केशवचन्द्रदाशमहोदयान् प्रति 05.09.1994 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 12/

(48) खेकड़ास्थान् डॉ॰ रामकिशोरमिश्रान् प्रति 13.02.1994 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 6/

(49) कांगड़ास्थान् पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 31.12.1993 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(50) पुण्यपत्तनस्थान् आचार्यगजाननबालकृष्णपलसुलेमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 5/

(51) पाटलिपुत्रस्थान् आचार्यचन्द्रदीपशुक्लान् प्रति 27.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 5/

(52) दिल्लीस्थान् प्रो॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 7/

(53) दिल्लीस्थान् प्रो॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 14/

(54) दिल्लीस्थान् प्रो॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 16/

(55) दिल्लीस्थान् प्रो॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 19/

(56) दिल्लीस्थं स्वसुतं शरच्चन्द्रं प्रति 02.02.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(57) दिल्लीस्थं स्वसुतं शरच्चन्द्रं प्रति 02.02.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 18/

(58) जयपुरस्थान् डॉ॰ नारायणशास्त्रिकाङ्करमहाभागान् प्रति 22.09.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1/

(59) पाटलिपुत्रस्थां डॉ॰ मिथिलेशकुमारीमिश्रमहाभागां प्रति 02.07.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(60) थाईदेशराजकुमारीं प्रति 29.03.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1/

(61) पुण्यपत्तनस्थान् आचार्यगजाननबालकृष्णपलसुलेमहाभागान् प्रति 28.03.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1/

(62) दिल्लीस्थान् स्वामीसर्वानन्दसरस्वतीमहाभागान् प्रति 21.01.1998 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 7/

(63) दरभङ्गास्थान् प्रो॰ जयमन्तमिश्रान् प्रति 09.01.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 4/

(64) दिल्लीस्थं स्वसुतं श्रीशरच्चन्द्रं प्रति 02.02.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 8/

(65) थाईदेशराजकुमारीं प्रति 29.03.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 4/

(66) हरिद्वारस्थान् ऋषिकेशवानन्दमहाभागान् प्रति प्रेषितं तिथिसङ्केतरहितं पत्रम्। पद्यसंख्या 3/

(67) थाईदेशराजकुमारीं प्रति 29.03.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 2/

(68) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 17/

(69) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्। पद्यसंख्या 21/

(70) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 22/

(71) शिमलास्थान् आचार्यकेशवशर्मणः प्रति 16.02.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 7/

(72) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 24/

(73) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 26/

(74) दिल्लीस्थं स्वसुतं श्रीशरच्चन्द्रं प्रति 07.02.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3-5/

(75) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1-3/

(76) दिल्लीस्थान् डॉ॰ कृष्णलालमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 9-10/

(77) कनाडादेशे एडमन्टनस्थान् श्रीहरिपालसिंहरावान् प्रति 15.01.1999 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 10/

(78) दरभङ्गास्थान् डॉ॰ जयमन्तमिश्रान् प्रति 07.08.1995 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 2/

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(79) पाटलिपुत्रस्थान् आचार्यचन्द्रदीपशुक्लान् प्रति 21.01.2000 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(80) कांगड़ास्थान् पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिणः प्रति 26.09.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

(81) पुण्यपत्तनस्थान् आर्चागजाननबालकृष्णपलसुलेमहाभागान् प्रति 31.01.2001 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3-4/

(82) दिल्लीस्थान् पण्डितशिवनारायणशास्त्रिणः प्रति 02.06.1993 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4-5/

(83) हरिद्वारस्थान् ऋषिकेशवानन्दमहाभागान् प्रति प्रेषितं तिथिसङ्केतरहितं पत्रम्/पद्यसंख्या 1/

(84) थाईदेशराजकुमारीं प्रति 29.03.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 3/

(85) थाईदेशराजकुमारीं प्रति 18.06.1996 दिनाङ्के प्रेषितं पत्रम्/पद्यसंख्या 4/

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

VEDA

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Sajanīya-Sūkta (ṚV. 2.12) : Some Remarks on Its Genesis*

S.G. Kantawala

1. Introduction

The *Ṛgveda* (=RV) is the earliest IE literary document available to us. It has ten *Maṇḍalas* (Books) and the *Maṇḍalas* II–VII are said to be older than the remaining ones, i.e., I, VIII–X. The *Maṇḍalas* II–VII are known as 'Family–Books', as they contain one or two or three 'Family–Hymns'.[1] Gṛtsamada is the *ṛṣi* (seer) of the Maṇḍala II which is known as the 'Gṛtsamada–Maṇḍala'/'Gārtsamada Maṇḍala.' The sūkta (hymn)-no. 12 in this Maṇḍala is known as the 'Sajanīya–sūkta', as it has a refrain (except the last one *ṛc.* i.e., No. 15) *'sa janāsa Indraḥ'* in all *ṛcs* except the last one, i.e., No. 15 and it has the *Maṇḍala*–refrain *suvīra vidatham ā vadema.* The hymn is in honour of Indra and it glorifies richly the heroic and cosmic deeds of Indra, the national god of the Vedic people.

There have been attempts to explain the origin and purpose of this hymn, but they do not seem to be satisfactory; hence an attempt is made in this paper to review them and suggest a possible purpose and reason of the origin of this *sūkta.*

2. Contents

The hymn speaks of Indra as surpassing all other gods, no sooner than he is born. His valour is great. Two worlds, heaven and earth, are said to tremble before him. Earth bends before him. He steadies the trembling earth and the agitated mountains. He unsteadies also all that is steady. He kills Ahi (Dragon) and releases the seven rivers (*sapta sindhavaḥ)* and cows from the enclosing of Vala. He produces fire (i.e., lightning) between the two rocks (i.e., clouds). He is a victor in battles. He makes the *dāsa–varṇa* lie low. Sceptic and atheistic feelings and views about him are mentioned. He is *suśipra* (i.e., having handsome cheeks or lips).[2] He is said to be *vajra-bāhu* as well as, *vajra-hasta.* He helps his worshippers in the battles as well as those who press the Soma juice and bake the cake, etc. Prayers (*brahmans)* are said to invigorate him. People call upon him variously in the battles. They are said not to win without him. He is a match for everybody. He helps the rich and the poor and punishes the sinner. Every thing is under his control. He creates the sun and the moon. He spurns Śambara, Rauhiṇa and Dānu. The hymn ends with a personal prayer to him, coupled with the refrain of the *Maṇḍala.*

3. Analysis and Observations

Gṛtsamada has described in this hymn *karmāṇi aindrāṇi* so forcefully and graphically, that one would like to know why the seer sings in praise so richly and forcefully, i.e., to

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

know the occasion and the purpose of the composition of this hymn. The *Bṛhaddevatā*[3] gives a legend about its origin. This legend is noted by Veṅkaṭa–Mādhava and Sāyaṇa with approval in their *bhāṣyas* on this hymn.

i. Bṛhaddevatā-Account

The *Bṛhaddevatā* (4.66–68) is an earliest attempt to account for the origination of this hymn. It says that once Gṛtsamada practised severe penance (*tapas)* and by the powers gained thereby he could assume Indra's form and wander in the three worlds.

Two demons Cumuri and Dhuni of terrible powers armoured with weapons attacked him (i.e., Gṛtsamada), mistaking him for Indra. The seer being aware of the evil intentions of the demons proclaimed the heroic deeds of Indra with this hymn suggesting thereby that he is not Indra, but he is the seer Gṛtsamada.

ii. Account by Veṅkaṭa–Mādhava[4]

He quotes the *Bṛhaddevatā*–stanzas (4.66–68) without any comments, as preface to his *bhāṣya* on ṚV. 2.12.1. According to this legend as noted above the seer assumes the form of Indra and goes out of the sacrificial place.

iii. Accounts according to Sāyaṇa

Sāyaṇa introduces the *Bṛhaddevatā*–account with a prefatory remark: "*atra itihāsaḥ" to* his *bhāṣya* on the *ṚV.* 2.12.1. He notes two more legends after quoting the *Bṛhaddevatā*–account. These two accounts are as follows:–

(a) Once Vainya performed a sacrifice. Indra and other gods went to attend it. Demons *(daityas)* came there with an evil intention to kill Indra. On seeing them Indra assumed the form of Gṛtsamada and left the sacrificial place. Then that Gṛtsamada was worshipped. Now, when the real Gṛtsamada started leaving the sacrificial place, he was mistaken as Indra by the demons *(asuras)* and was surrounded by them. He told them that he was not Indra whom he described in the hymn under consideration. Thus according to this legend Indra assumes Gṛtsamada's form and leaves the sacrificial place.

(b) According to the other additional account, Indra was once alone at the sacrifice performed by Gṛtsamada. On coming to know that Indra is alone, the demons surrounded him to attack him: but he assumed the form of Gṛtsamada and left the place by the sacrificial path. Finding that Indra is delaying in coming out, they came in and on seeing the situation they understood that one who went out earlier was Gṛtsamada and one, who was present there, was Indra. They attacked 'him', so the real Gṛtsamada told them he was not Indra, but he was in reality the seer Gṛtsamada.

From this it is clear that according to the first version the seer Gṛtsamada assumes Indra's form by the power of penance. According to the last two versions Indra assumes the form of the *ṛṣi* Gṛtsamada, that is to say that the version Nos. 2 and 3 run counter to the version No. 1. Sāyaṇa offers no explanation to mention the latter two versions. Perhaps it

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

is meant to indicate that Indra can assume any form.[5] In the versions 2 and 3 Indra does not appear as a hero, but he displays cowardly traits in him and this aspect is not warranted by the hymn under consideration. It is a heroic song wherein various heroic exploits are glorified.[6]

All these versions do not explain satisfactorily the reason/occasion for the composition of this hymn, as it does not support the attempts made.

In another attempt to account for the origination of this hymn the vocative *janāsaḥ* in the emphatic refrain '*sa janāsa Indraḥ*' (st. 5) is construed as 'an eloquent attempt on the part of Indra–followers to convince followers of Varuṇa of the greatness of Varuṇa and win them over to their side.'[7] It is quite possible to understand the vocative *janāsaḥ* (O. men!) to refer to the followers of the seer–poet Gṛtsamada, who tries to convince the people of the greatness of Indra.[8]

It is felt that the above going hypotheses to explain the occasion and purpose of the hymn are not satisfactory and one may think in a different way:–

It is well–known that the *ṚV* is a book of prayers, hymns and these prayers, hymns sing the greatness and benevolence and describe various acts and deeds, etc. of different deities. They are marked by religious sensitivity, unrestrained praise and devotion to the deity concerned. All these characteristics are reflected in this hymn. Incidentally, it may be noted the other Vedas, e.g., *Vājasaneyi–Saṁhitā* (20.54) sings Vasiṣṭha's praise and salute Indra with hymns (*abhyarchanty arkaiḥ).*

In a *stotra (prayer)* of later times the following features are noticeable. There is a hearty request to a deity, description of its greatness, desire for reward, annulment of sins, etc. It is characterised by devotional feelings and spirit of humility. Structurally it is uniformly in one metre. Every ṣtanza is independent of other stanzas (preceding or succeeding) from the construction-point of view and the thought-point of view. In the descriptive portions there are references to legends. From these points of view it may be observed that the present hymn tends to satisfy to a larger extent the above going requirements of a *stotra.*

The hymn under consideration is in honour of the great god, the supreme and national god of the Vedic Āryans, i.e., Indra. It describes very vividly his various heroic and benevolent deeds and cosmic activities. The whole hymn is in one metre only, i.e., the *tṛṣṭup* metre. Every stanza is independent of the other stanzas, i.e., they are self-sufficient and complete from the point of view of meaning, contents and thought. It has reference to some legends and enemies of Indra, like Śambara, Vṛtra Rauhiṇa, etc.[9] The 'seven rivers' *(sapta sindhavaḥ)* and their release is also mentioned. The seer's desire to be dear to Indra and to sing a song loudly and firmly in the *vidatha* ('divine worship'/'sacrificial assemblies'/'synod') and to be also blessed with heroic and vigorous sons is also met with. The god is said to protect the worshippers and the prayer *(brahman)* is said to invigorate the god, here, Indra. From a structural point of view it may be noted that the beginning *pāda* (line) of every *ṛc* (stanza) draws reader's attention, as it begins with any case-form of the relative pronoun *yad.* The device is striking and as such, a beginning like this adds to the consolidation of power of praise, effectiveness and strikingness. It is the *ṛṣi's* (seer–poet's) attempt to introduce a novel

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

striking way in poetical compositions: in the *bhakti*–compositions. Viewed from these points of view the hymn is a fore-runner of later literary form of poetry known as the *stotras* and especially beginning with any case–form of the relative pronoun *yad*. In this connection, the prayer to the goddess in Chapter 5 (5.14 ff) of the 'Saptaśatī' in the *Mārkaṇḍeya–Purāṇa* "*yā devī sarvabhūteṣu Viṣṇu–rūpeṇa śabditā/namas tasyai namas tasyai namas tasyai namo namaḥ//*" may be cited here.

All this tends to suggest that the whole hymn in its form and structure represents an attempt of the seer–poet to provide a new, effective and forceful literary form of *bhakti*–poetry, which could be a forerunner of several *stotras* and other stanzas of later times. From the *ṛṣi*'s point of view it reflects upon his innovative literary art of composition.

References & Notes

* Paper accepted for the "Veda–Vedāṅga Section" of the XIth World Sanskrit Conference held under the auspices of the CESMEO, Torino, Italy from 3–8 April, 2000.

1. *Vide* Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. I, Calcutta, 1927, pp. 57 ff. (translated into English by Mrs. S. Ketkar), Gonda, J., A *History of Indian Literature*, Vol. I Fasc. 1,1975, Wiesbaden, p. 131.
2. Dandekar, R.N., *Vedic Mythological Tracts*, Delhi, 1979, p. 160.
3. Śaunaka, *Bṛhaddevatā* 4.68 (p. 43) [(edited by A.A. Macdonell, Delhi, 1965 (Indian Reprint)]. A.A. Macdonell holds that it "could hardly be placed later than 400 B.C." (ibid., Introduction, pp. xxii–xxiii).
4. Venkaṭa Mādhava is placed in the second half of the 10th century A.D. and first half of 11th century A.D. and Sāyaṇa is placed in 14th Century A.D., *Vide* Kantawala, S.G., Ṛgveda–bhāṣyakāra Veṅkaṭa–Mādhava, *Svādhyāya*, Vol. 8, Nos. 1–2, (Published in August, 1993), p. 2.
5. Indra is known for his capability to assume different forms vide ṚV. 6.47.18, (*Indra māyābhiḥ puru–rūpa hūyate... rūpaṁ rūpaṁ prati-rūpo babhūva/.*)
6. Rahurkar, V.G., *A Literary Evaluation of Gṛtsamadasūktas*, *Kavirāja Abhinandana Grantha* (ed. by B.R. Saksena), Lucknow, 1967, p. 29.
7. Bhat, G.K., Vedic Themes, Delhi, 1978, p. 25. This view is based on R.N. Dandekar's theory, (which is an elaboration of Roth's theory) of supersession of Varuṇa by Indra, i.e., supersession of Varuṇa-worship by Indra-worship. (*Vedic mythological Tracts*, Delhi, 1979, pp. 167 ff). Over and above this hypothes, i.e., supersession of Varuṇa-worship by Indra-worship, G.K. Bhat puts forward two more hypotheses, *viz.*, (i) hypothesis of 'Literary form' and (ii) hypothesis of 'particular literary form' in this connection. The 'Literary form' hypothesis refers to the threefold classification of *ṛcs* in Yāska's *Nirukta* (7.1) and the 'particular literary form' hypothesis takes the hymn as an address by Gṛtsamada to the people who can be imagined for the purpose of literary form–to have gathered together to hear his inspired and eloquent address. (ibid., pp. 25–27). He explains the doubt about Indra in *ṛc* 5 as a trick of effective eloquence. (ibid., p. 26).
8. *Vide* Velankar, H.D., R.K. sūkta–śatī, Bombay, 1972, p. 129, e.g. also *śrad asmai dhatta/ṚV.* 2.12.57. *Vide* also Gonda, J., *op. cit.*, p. 196.
9. On some enemies of Indra *Vide* Bhat, G.K., *op. cit.*, pp. 55 ff.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vaṣaṭ, vāṭ, veṭ : A New Etymological Account

Hans Henrich Hock

Sanskrit has a long tradition of using a variety of particles in ritual and religious/ philosophical literature. Many of these, e.g., *oṃ hiṁ* (usually pronounced *hum*), *ho*, differ markedly in structure and connotations from ordinary words of the language. In late or post-Vedic literature they are therefore able to acquire very special and deep religious/ philosophical connotations. This is especially true for *oṃ*. Another consequence of their differences from ordinary lexical items is that the question of their etymologies has given rise to a number of conflicting views.

In an earlier paper (Hock 1991) I examined the history of the particle *oṃ* and concluded that close examination of the ritual contexts in which *oṃ* is attested in the Vedic language shows that it has a dual origin:

(i) It reflects an earlier interjection *o(m/ṁ)*, used with vocatives and imperatives, comparable to Engl. *O*, as in (1).

(ii) A second source lies in ritual recitation, where *o(m/ṁ)* substitutes for a vowels, especially in final position, as in (2).

(1) a. *bhūr bhuvaḥ svar devasya savituḥ prasave bṛhaspatiprasūta /*
om indravantaḥ pracarata (MS 4.9.2). impve.

'*Bhūr bhuvaḥ svar,* under the impulse of god Savitṛ (the impeller), impelled by Bṛhaspati; *Oṃ,* proceed, (you) with the word *Indra!*'

b. aver apo dhvaryā3 **om** || ity avido yajñā3m iti vā etad āha
vocative
(MS 4.5.2)

' "Have you seen the waters, Adhvaryu, *om*?" Thereby he says "Have you seen the sacrifice?"

c. **oṃ** pratiṣṭha (VS(M)2.13)
impve.
'Omm, proceed!'

d. **o3m** krato smara (VS(M) 40.15)
vocative impve.
'*Om*, (you) mystical power, remember!'

(2) a. **o** śrāvaya (MS 1.4.11)
oṁ śrāvaya (MS 4.1.11)
= **ā** śrāvaya (KS 31.13) etc.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'Call for the śrauṣaṭ'.

b. upāsmai gāyatā naro3m iti dhanaṁjayya
upāsmai gāyatā naro3 iti śāṇḍilya
upāsmai gāyatā narā3 ity eke (LŚS 7.10.16)

'According to Dhanaṁjayya, it is *upāsmai gāyatā naro3m;* according to Śāṇḍilya, *upāsmai gāyatā naro3*, according to some (others), *upāsmai gāyatā narā3.*'

Both of these contexts help explain than on commonly is pronounced with extra, 'trimoric' length (indicated by 3 in the transcriptions)[1]. Like other ritual particles – and like most other elements of the sacrifice and its performance in all of the ritual Vedic texts, *om* gave rise in the Brahmaṇas to speculations concerning its real, mystical meaning.

The Jaiminiya–and Aitareya–Brāhmaṇas attribute special sacred status to *om* as an embodiment of the three Vedas: see e.g.(3). The motivation for singling out *om* in this way probably lies in the fact that, alone among the various ritual particles, it was employed in the recitation of all three of the Vedas. The fact that it can be analysed into THREE component parts, *a*, *u*, and *m*, no doubt further supported this 'triune' character of *om*, as did perhaps the frequent TRI moric, pluta pronunciation of *om*, see van Buitenen 1959: 181.

(3) sa eṣa praṇavo 'bhavat // sa pratigaras sa udgithas tad āśrāvaṇam / tasmād **om** iti praṇauty **om** iti pratyāgṛṇāty **om** ity udgāyaty om ity āśrāvayati / (JB 3.321–322). 'That became this praṇava [of the Ṛg–Vedic priest, the hotṛ] . That is the pratigara [of the Yajur–Vedic adhvaryu], the udgītha [of the Sāmavedic Udgātṛ], the call for the śrauṣaṭ [of the adhvaryu]. Therefore one makes the praṇava *om*, the pratigara *om*, one chants *om*, (and) one calls for the śrauṣaṭ (with) *om*.'

In its ritual use, *om* is comparable to other particles, such as *ho, haye, he, vā (see* e.g. *(4) and (5)*, of which *ho* and *vā*, too, were subject to a fair amount of mystical speculation: see (6) and (7). Like *om*, many of these, such as *ho, haye, he*, are used as interjections; others, such as *vā*, commonly identified with *vāg '(holy) speech', are employed in recitation; and ho* is used in both contexts.

(4) a. **ho** hotar (AŚS 8.13.5, 10.6.13) vocative 'Ho, hotṛ'

b. jāye **ho** tiṣṭha (Harivaṁśa 1398) vocative impve. 'Wife, *ho,* stay...'

c. **haye** jāye manasā tīṣṭha ghore (RV 10.95.1a) vocative impve. 'Haye, wife, in your mind, stay, cruel one...' (Sim. RV 2.29, 4a, 5.57.8a.)

d. **he** 'lavo **he** 'lava(ḥ) (ŚB(M) 3.2.1.23) vocative 'He, enemies/strangers; he, enemies/strangers!'

(Sim, Mahābhāṣya on Pāṇ 1.1.1, Kielhorn p.2.7–13. ŚB(K) 4.2.1.24 has *hail hailā(ḥ)* instead.)

(5) a. o vā... o hā u vā ... utso devā hirā hā u vā (JB 1.123)

b. ...ā au **ho** hā yi ... au **ho** huṁ mā tā yā huṁ mā (JB 1.141)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

c. o vā3c o vā3c hum bhā o vā (JUB 4.8.4.2)

(6) ho iti hi sarvā vāk (JB 2.243–4) 'For ho is the entire (sacred) speech,'

(7) **vācā** gāyan **vāk** iti nidhanaṁ karoti... asureṣv idaṁ sarvam āsīd / athaikam evākṣaraṁ deveṣv āsīt | **vāg** eva | ... **vāg** vai brahma... **vāg** vā akṣaram / (JB 1.104–115)

'Chanting with *vāc* "Speech", he makes the finale (of the chant) *vāc* (= *vā*, as in (5)).. This whole world was once with the Asuras, only one syllable was with the Gods, *vāc* "speech" ... *Vā(c)* is brahman... *vā(c)* is the syllable (or: the imperishable).'

In this paper I show that close examination of the Vedic texts and their ritual uses makes it possible to explain another set of particles that figure prominently in vedic ritual, namely *vaṣaṭ* and its variants *vaṭ, vāṭ, veṭ*, and the relation of this set to yet another ritual particle, *śrauṣaṭ*.

At the outset, it is necessary to note that in contradistinction to *om*, *śrauṣaṭ* and *vaṣaṭ* are already attested in ritual function in the *Ṛg*–Veda (see (8) and (9), and there are no other, non ritual attestations that might be drawn on to explain the origin of these particles and the manner in which they became part of the ritual vocabulary. Any argument regarding their origin, therefore, must be circumstantial, with preference to be given to the argument that best accord, with the use of the particles as it can be observed in the ritual.

(8) **āstu śrauṣaṭ** puro agnīṁ dhiyā dadha...(ṚV 1.139.la)

'*Astu śraūṣaṭ;* with (this ?) thought I place Agni first...'

(9) **vāṣaṭ** te viṣṇav āsa ā kṛṇomi

tān me juṣasva śipiviṣṭa havyām / ... (ṚV 7.99.7a/b)

'I say *vāṣaṭ* to you, Viṣṇu, with my mouth/in your mouth, enjoy this my offering, Śipiviṣṭa...'

(Sim. passim)

The two sets of particles are generally compared and related to "ordinary" words of the language, namely the roots *vah*-'convey ' and *śru*-'to hear, listen', respectively; see May rhofer 1976 s.vv. vaṣaṭ and *śru*.

The relationship between *śru* and *śrauṣaṭ* is perfectly obvious in ritual literature; see below. Mayrhofer adduces further comparative evidence from Iranian in favor of this interpretation. Although there are problems with its phonological shape, I will show that these can be explained relatively easily; see below.

As for the particle *vaṣaṭ*, however, the common derivation from *vah*–presents numerous problems, not only as regards its phonological shape, but more significant, also in its semantics, as indicated by its use in the ritual. I show that the ritual contexts in which *vaṣaṭ* and its variants occur are more compatible with deriving the particle family from the root *vaś*–'enjoy' (with some help from vī–'enjoy') and that this derivation opens the door to a satisfactory

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

explanation of its phonological peculiarities. The phonological peculiarities of *śrauṣaṭ*, then, can be explained as influenced by *vaṣaṭ*, with which it is closely affiliated in the ritual.

Significantly for present purpose, the prompting formula *ā/o(ṁ) śrāvaya*, the ensuing *śrauṣaṭ*-call, and the final *vaṣaṭ*–call are closely related to each other within the ritual; see the summary in (10). This close relation was clear to the ritualists, see the passage in (11). It is therefore legitimate to attempt to account for the history and development of *śrauṣaṭ* and *vaṣaṭ* (and its relatives) in relation to each other, rather than in isolation.

(10) Relationship between *vaṣaṭ* and *śrauṣaṭ* in ritual:

a.	**ā/o(ṁ) śrāvaya**	=	Adhvaryu's call
b.	astu **śrauṣat**	=	Āgnīdh(ra)'s response
c.	(samidho) yaja	=	Adhvaryu's summons to Hotṛ
d.	ye yajāmahe	=	beginning of Hotṛ's recital of yājyā
e.	**vaṣaṭ**	=	conclusion of yājyā, said by Hotṛ

(11) **āśrāyava**iti juhūṁ tena yunakty
astu śrauṣaḍ ity upabhṛtaṁ tena
yajaiti dhruvāṁ tena
ye yajāmaha ity ājyādhānīṁ tena
vaṣaṭkāreṇa sruvam

(KS 31.13; sim. MS.4.1.11 (om śrāvaya); cf. also SB 1.5.2. 18–20, 12.3.3.3) '"*āśrāyava*", by means of this he yokes the (ghee) ladle; "astu śrauṣaḍ", by this, the (ghee) cup; "yaja", by this the large (ghee) ladle; "ye yajāmahe", by this the ghee receptacle; "vaṣaṭ", by this the (ghee) spoon.'

Now, for *śrauṣaṭ*, the Iranian parallels adduced in May rhofer, as well as its transparent relation to the root *śru*–'hear, listen', are highly suggestive, especially if we consider that *śru*–has a variant *śruṣ*–(as in *sruṣ–ṭi*–'listening' → 'obedience'). A look at the forms from this root attested in early Vedic makes it possible to account for *śrauṣaṭ* as the expected root aorist subjunctive *śroṣat, which in turn is supported by the attested root aorist imperative *śroṣantu* and similar forms, and is derived from the variant root *śruṣ–; see (12)*,[2]. Further, the root vocalism *au*, instead of expected *o*, can be explained as a carry–over from the ritual pluti–pronunciation of this expression; see (13), as well as Strunk 1983:36 (note 54, with references) and Hoffmann 1975–76:553 (note 3, with references).

(12) *śrauṣaṭ:*
From *śru-* 'hear, listen, etc.'
root aorist: aśrot
From *śruṣ-* (cf. śruṣ–ti–'hering; consent, etc.')
root aorist: śroṣantu etc.
sg. 3 root aor, subj.: *śroṣat

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(13) **astu śrau3ṣal** ity aukāraṁ plāvayan (ĀŚS 1.4.13)

'(He recites) *astu śrau3ṣal, with* **pluti** of the *au.*'

One problem, however, remains, namely that instead of the final DENTAL stop found in **śroṣat*, the ritual particle *srauṣaṭ* has a final RETROFLEX.

In the case of *vaṣaṭ* we are confronted with even greater difficulties. Let us start with Wackernagel's (1896: 172, 239) derivation of this form from *vah-* which, to judge by Mayrhofer's discussion, has become the communist opinion.[3]

First, there is the problem of form: The only comparable form of *vah*–that the morphology of Vedic would produce is an *s*–aorist subjunctive *vakṣat* 'may he convey' (see (14): but this form contains an "extra" k, which is not found in *vaṣat*. Moreover, like *śrauṣaṭ, vaṣaṭ* ends in a retroflex, not the expected dental stop.

(14) *vaṣaṭ:*
From *vah-* 'convey'

s–aorist:	avāṭ
injunctive:	*vāṭ
subjunctive:	vakṣat

For the latter difficulty, Wackernagel proposed an analogical solution, namely that the final retroflex stop of *vaṣaṭ*, and hence also of *śrauṣat,* is due to the influence of the ritual particle *vāt*, an attestation of which is given in (15).

(15) ...imāṁ vācam abhi viśve gṛṇanta
āsadyāmin barhisi mādayadhvaṁ svāhā **vāṭ**
(VS 2,18; sim. 2.20, 18.38–43; ŚB 9.4.1.7)

'...All (you Gods) praising this speech, seated on this barhis, enjoy, *svāhā vāṭ.)*
*(*Sim, AB 5.22, but with the order *vāṭ svāhā.)*

This explanation, however, leaves *vāṭ* unexplained. True, it is possible to consider this form to be the original s–aorist injunctive of *vah*–(see (14) above), keeping in mind that subjunctive and injunctive can be used in similar functions. But this account runs into the difficulty that in the earlier Vedic texts attesting to such a particle, the word has a short vowel, as in (16). This form cannot be derived from *vah*–by any of the known process of Vedic morphology. An explanation of *vāṭ* as original s–aorist injunctive thus becomes doubtful. On the other hand, the long vowel of *vāṭ* need not be considered original, but can be accounted for as secondary, in the same way as the *au* of *śrauṣat*, namely as carry–over from pluta–pronunciation with its typical lengthening of a to ā, o to au, etc.

(16) ...tasmai svāhā **vāṭ** tābhyas svāhā **vāṭ**
(KS 18.14 passim=MS 2.12.2–3; sim. TS 3.2.8a passim)
'...to him *svāhā vaṭ*, to them *svāhā vaṭ.*'

An alternative, proposed in Hock 1991a, is to consider all of these forms–*śrauṣat, vaṣaṭ, vaṭ*, and *vāṭ*–as exhibiting a "ritualist" distortion, which might account not only for the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

final retroflex, but also the other phonetic peculiarities of the forms, as well as the coexistence of *vaṣaṭ, vaṭ, and vāṭ*. In favor of this view one can cite the fact that beside the *vaṭ* and *vāṭ* of (16) and (15), we find other ritual particles of similar phonological structure; see (17). Moreover, as (18) illustrates, there is clear evidence for ritualist distortion in Sāma–Vedic texts.

(17) a. nṛṣade **veṭ** (VS 17.12=ŚB 9.2.1.7))
'To the man–seated one, *veṭ*'

b. *vaū3ṣaḷ* iti vāṣaṭkārah ĀŚS 1.5.15 with 1.4.13 and 1.5.7)
'The vāṣaṭ–call is *vaū3ṣṭ* [with pluti].'

c. sa vai **vaūg** iti karoti **vāg** vai vaṣaṭkāro vāg reto reta evaitat siñcati **ṣaḍ** iti ṛtavo vai ṣaḍ tad ṛtuṣv evaitad retaḥ sicyate... tasmād evaṁ vaṣaṭkaroti (ŚB 1.7.2.21; sim. 10.4.1.3,4)

'He says *vaug (ṣaḍ)*. The vaṣaṭ–call is speech (*vāg);* seed is speech; thereby he pours out seed. (He says) "six" (*ṣāḍ)*. Six are the seasons; thereby seed is poured out in the seasons...Therefore he calls thus for the vaṣaṭ.' (Note: This presupposes the rendition of *vāṣaṭ* as *vaū3ṣaṭ.)*[4]

d. sā yajati / agna ājyasya vyantu **vaūjhag** agnim ājyasya vetu
vaūjhag agninājyasya vyantu vaūjhag agnir ājyasya vetu
vaūjhag iti

(ŚB 2.2.3.19; sim, ib, 25; the Kāṇva version has *vauṣat* instead.)
'He (the Hotṛ) sacrifices: "...Agni, let them (the samidhs) enjoy the ghee, **vaūjhak**... let him (Tanūnapāt) enjoy the fire (agni) of the ghee, **vaujhak**... let them (the *iḍs)* enjoy the ghee through Agni, **vaājhak**...let Agni enjoy the ghee, **vaūjhak**." '

18. o yirā yirā cā dākṣāsā iti yad girā girā caiti brāyād agnir vaiśvānaro yajamānaṁ gired (JB 1.175–8)

'(He should say) "o yirā yirā cā dākṣāsai". If he said "girā girā ca... " [the original wording], Agni Vaiśvānara would swallow the sacrificer'

Note further that the passage in (17c) expressly equates some of the alternative forms with *vāṣaṭ* and indirectly supports equation of the latter with *vāu3ṣaṭ*. There is similar evidence for the identification of *vāṭ, vāṭ,* and *veṭ* with *vāṣat* by the ritualists; cf. (19).

(19) a. **vāḍ** ity āha **parokṣam** eva vaṣaṭ karoti (TS 5.1.5.2.)
'He says *vāṭ*, he makes the vaṣaṭ–call mysteriously.'

b. **vāṭ** vaṣaṭkāraḥ **parokṣam**
(Uvaṭa on VS 2.18; sim. Mahidhara)
'*vāṭ* is the vauṣaṭ–call mysteriously.'

c. **veṭkāeṇaimām parokṣam** vai tād yād veṭkārāḥ...
(ŚB 9.2.1.7)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'...with the veṭ–call (he makes the libation) on this (altar). The veṭ–call is mysterious...'

Of course, such identification may be secondary, indicating nothing about the original relationship between these forms. And while later Vedic texts clearly exhibit a fair amount of ritualist distortion, it is not clear whether we can assume this process for the early texts from which comes the type (16). In fact, the distortion process itself needs to be explained historically.

Before attempting to do so, let me briefly consider an alternative account whose significance I became aware of only after writing Hock 1991a. This is the suggestion by Mayrhofer (1976:s vv.) that *vaṭ*, *vāṭ*, and *veṭ* are exclamatory in origin, to be compared with *baṭ* 'indeed'. Hoffmann (1952, 1952–56, 1960) claims that the final retroflex of the latter results from a general tendency towards retroflexion in onomatopoeia and affective words. (For onomatopoeia, note such things as *jhaṭ*, *phaṭ*, etc.) Under this approach, then, it is possible that not only the final retroflex of *vaṭ*, *vāṭ*, and *veṭ*, but also that of *vaṣaṭ* and *śrauṣ aṭ* is due to affective retroflexion. However, while Hoffmann's evidence for onomatopoetic retroflexion is strong and convincing, it is much more limited for affective vocabulary, other than our ritual particles. For the early language, it appears to be limited to *baṭ*.

I believe an alternative account is possible which accounts for the peculiarities of these particles and their relationship to each other within the context of the Vedic ritual, and which provides a better etymology for *vaṣaṭ*, as well as an explanation in principle of the origin of ritualist distortion.

This account must start with a re–evaluation of the etymology of *vaṣaṭ*. The earliest attestations of this form, as well as of *vaṭ*, *vāṭ*, and veṭ, offer little to recommend derivation from the root *vah*–. The only Ṛg–Vedic passage in favour of this interpretation is the one in (20), where we find an overt form of *vah*–'convey' within the same verse.

(20) semāṁ vetu vāṣaṭkṛtim agnir juṣata no giraḥ |
yājiṣṭho havya**vāh**anaḥ || (RV 7.15.6)
'Let him come to/enjoy this vaṣaṭ–call, let Agni enjoy our praises, the best sacrificer, the **conveyor** of libations.'

However, *vaṣaṭ* here can also be interpreted as having a meaning connected with 'desire' or 'enjoy'; see (20') where the words conveying this meaning are highlighted. The evidence of this particular passage, therefore, is inconclusive.

(20') semāṁ **vetu** vāṣaṭkṛtim agnir **juṣata** no gīraḥ /
yājiṣṭho havyavāhanaḥ // (RV 7.15.6)

'Let him come to/**enjoy** this vaṣaṭ–call, let Agni **enjoy** our praises, the best sacrificer, the conveyor of libations.'

Significantly, however, similar occurrences of the particle in passages in which a deity is asked to ENJOY the offering are the norm in the *Ṛg–Veda*, as e.g., in 1.14.8, 7.14.3, 7.15.6. And while (20) is addressed to Agni, the God who CONVEYS the sacrifice to the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

other Gods–beside enjoying it himself–, in many other passages, the deity addressed is not known as a conveyor of the sacrifice, but is characterised as one who should ENJOY it, as e.g., in 1.120.4 (addressee: the Aśvins), 1.162.15 (the Gods), 2.36.1 (Indra). The context is similar for post–Ṛg–Vedic *vaṭ*, *vāṭ*, and *veṭ*; see the passages in (15), (16), and (17a), all of which can be addressed to Gods other than Agni. Moreover, (15) contains an explicit verb of enjoying (*mādayadhvaṁ*), and similarly (17d) contains forms of vi–'enjoy' (*vetu, vyantu).*

Under the circumstances, it may be advisable to look for an alternative source for *vaṭaṭ*, one meaning 'desire, enjoy'. And such an alternative is easily found, in the root *vaś–;* see (21) where forms of *vaś–*are found side–by–side with the *juṭ–'enjoy' encountered in (20).*

(21) yad dadhiṣā pradīvi cārv ānnaṁ
divë–dive pitim id asya vakṣi /
utā hṛd"ā mānasā juṣānā
uśānn indra pāhi s"mam (ṚV 7.98.2)

'What you have earlier made (your) sweet food, a draught of that you **long for** day by day. **Enjoying** with heart and mind, drin, **enjoying** the soma.

A derivation from *vaś–*brings us much closer not only to the attested rom *vaṣaṭ*, but also to *vaṭ*, the oldest alternative form. As (22) shows, the attested subjunctive of this root is *vaśat*, a form closer to *vaṣaṭ* than the *vakṣaṭ* of *vah–*'convey'[5]. More important, the expected injunctive form **vaṭ* is identical to the early ritual particle *vaṭ*.

(22) *vaṣaṭ*
From *vaś-*'want, desire; enjoy'
Root present: vaṣṭi
pres. injunctive: *vaṭ
pres. subjunctive: vaśat

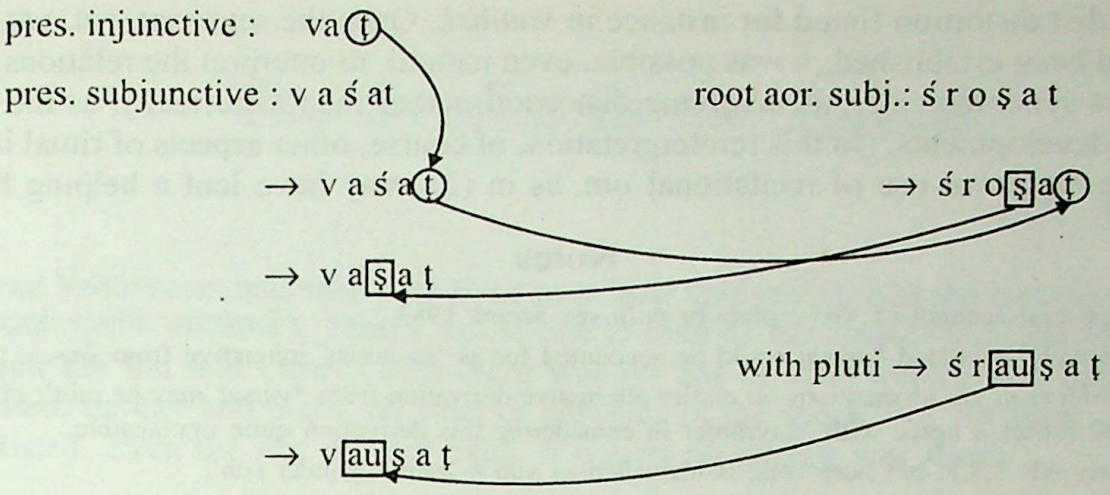
Assuming that *vaṭ*, though not attested in the *Ṛg–Veda*, is old and does in fact reflect the injunctive of *vaś-*, it is possible to account for the final retroflex of *vaṣaṭ* along the analogical lines suggested by Wackernagel, in this case an extension of the final retroflex of *vaṭ* to the functionally related subjunctive form. And, again following Wackernagel's lead, the final retroflexion of *śrauṣaṭ can be expained as analogical to vaṣaṭ.* In this regard, note the close relationship between the two expressions in the ritual (as in (10) and (11) above). This relationship likewise helps explain the medial retroflex sibilant of *vaṣaṭ* as modelled on that of *śrauṣṭ*, and similarly the vocalism of the pluti–realization of *vaṣaṭ* as *vāu3ṣaṭ*[6]. See the summary of developments in (23), where arrows indicate directions of influence.

(23) Summary of major analogical developments:

***va ś-* 'want, desire; enjoy'** **→** ***śruṣ-* 'hear, listen'**

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri



As noted earlier, the long vowel of *vāṭ, attested later than* vaṭ, can be interpreted as a carry–over from a pluti pronunciation (*vā3ṭ)* of the word in ritual use.

Finally, *veṭ* can be explained as a blending of *vaṭ* with the expected injunctive *vet* of another root meaning 'enjoy', namely *vī–;* see (24) for the relevant forms and (15) and (20) above for attestations of this root (in the form *vetu, vyantu) in Ṛg–Veda and* Vājasaneyi–Saṁhitā passages containing *vaṣaṭ.*

(26) *vī–*'(go;) enjoy'
Root present: veti
pres. injunctive: ves, *vet

As noted, this derivation provides an explanation of *vaṭaṭ–*and *śrauṣaṭ–*that is more in keeping with the use of the particle(s) in the Vedic ritual. Specifically, with the new etymology for *vaṣaṭ,* the ritual outline in (10) can be rewritten as (10'):

(10') Relationship between *vaṣaṭ* and *śrauṣaṭ* in ritual:

a.	ā/o(ṁ) śrāvaya	=	Adhvaryu's request for b. below.
b.	astu śrauṣaṭ	=	Āgnidh(ra)'s call bo the deity: 'Let it be (thus), May he listen.'
c.	(samidho) yaja	=	Adhvaryu's summons to Hotṛ: 'Sacrifice (to the deity).'
d.	ye yajāmahe	=	beginning of Hotṛ's recital of yājyā ('We who sarifice..')
e.	vaṣaṭ	=	conclusion of yājyā, said by Hotṛ: 'May (the deity) **enjoy** (the sacrifice)'

In addition, the present account offers a more direct connection between *vaṣaṭ* and the alternative forms *vaṭ, vāṭ,* and *veṭ,* as well as *vāu3ṣaṭ.* Finally, it suggests a possible source

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

for the ritualist distortion found for instance in *vaujhak:* Once the set *vaṣaṭ, vaṭ, vāṭ, veṭ,* and *vāu3ṣaṭ* had been established, it was possible, even natural, to interpret the relations between its members synchronically, as involving distortion, rather than historically, as the result of analogical developments. (In this reinterpretation, of course, other aspects of ritual language, such as the replacive use of recitational *om,* as in (2), may have lent a helping hands.).

Notes

1. For a general account of Vedic *pluta* or *pulti* see *Strunk* 1983.
2. Alternatively, expected **śroṣat* could be accounted for as '*sa*–aorist' injunctive from *śru-*.
3. Mayrhofer (s.v. *vaṣaṭ*) mentions an earlier alternative derivation from **varṣat* 'may he rain': cf. Gaedicke 1880:80 (note). I agree with Mayrhofer in considering this derivation quite implausible.
4. Similarly AB 3,7,5, but here *vaug* is identified as *vau* = *asau* = yonder sun'.
5. But see the following note.
6. Strictly speaking, this particular part of the explanation would make it possible to derive *vaṣaṭ* from the alternative source, *vakṣaṭ*. But the other parts of the present account could not be similarly extended to support a derivation of *vaṣaṭ* from *vakṣaṭ*.

References & Notes

Gaedicke, Carl, 1880. Der Accusativ im Veda. Breslau: Koebner.

Hock, Hans Henrich, 1991a. Dialects, diglossia, and diachronic phonology in early Indo–Aryan. *Studies in the historical phonology of Asian languages,* ed. by W.G. Boltz & M.C. Shapiro, 119–159. Amsterdam & Philadelphia: Benjamins.

————. 1991b. On the original and early development of the sacred Sanskrit syllable *om.* Perspectives on Indo–European language, culture, and religion: Studies in honour of Edgar C. Plome 1.89–110. (Journal of Indo–European Studies Monographs. 7)

Hoffmann, Karl, 1952. 'Wiederholende' Onomatopoetika im Altindischen. Indogermanische Forschungen 60.254–64. (Reprinted in Hoffmann 1975–76.)

——1952/56. Altindische Präverbienauf–ā. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft I. 54–60. (Reprinted in Hoffmann 1975–76).

——1960. Review of Wackernagel 1896, 2nd edition etc. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 110.175–82.

——1975–76. Aufsätze zur Indoiranistik. 2 vols. with continuous pagination, ed. by J. Narten. Wiesbaden: Reichert.

Mayrhofer, Manfred. 1976. KurzgefaBtes etymologisches Wöterbuch des Altindischen, vol. 3 with corrections and additions. Heidelberg; Winter.

Strunk, Klaus, 1983. Typische Merkmale von Fragesätzen and die altindische 'Pluti'.

Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil,–hist, Klasse, 1983:8. München.

van Buitenen, J.A.B. 1959. Akṣara. Journal of the American Oriental Society 79–176–87.

Wackernagel, Jacob, 1896. Altindische Grammatik, I. G"ttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Svadhā in the *Ṛgveda*

P.N. Kawthekar

The Vedic seers had seen with their searching spiritual insight the cosmic origin (मित्रस्य चक्षुषा सर्वा भूतानि समिक्षामहे). Then I would like to refer to the *Nāsadīya Sūkta* of the *Ṛgveda*[1] in which the Ṛśi had clearly said–there was no *Sat* or *Asat* before this Brahmāṇḍa was originated, no day and night, no stars or particles in the space, nor the birth and the death etc. existed. Even the sky did not exist. It means no galaxy was there.

The Super Darkness

Obviously, it was the pleasant duty of the Vedic seer to tell us what existed before this universe was originated. He proclaimed: *tamaḥ āsīt.* This was the Super Darkness which existed before the cosmic origin, because the planets, stars including the suns were the sources of the wordly light, these particles *(rajaḥ)* did not exist. The wordly light is generated but the Darkness is not generated by any sun or the *jyoti.* The light comes out of the Darkness (Brāhmaṇa of the *Kṛṣṇa Yajurveda).*

The modern science rightly says that the sun will extinguish some time in remote future, but the Darkness will remain, thus we can say the darkness covers the Brahmāṇḍa), the lights are temporary and contemporary elements of the stars etc. We can also say that this in the universe or the Brahmāṇḍa contains the things relatively active and attractive with each other, also moving within their respective distances.

As described in the sūkta and other hymns, the darkness mentioned, is related to the darkness of this universe which is born. However, Ṛṣi in the *Nāsadīya Sūkta* means the "Super Darkness before the Light came into existence. The Light is the born element in this universe, as the *Chāndogya Upaniṣad* mentions: *tejobanna* (*tejas* + *ap* + *anna*), light i.e., *Tejas,* water and the earth. But the Super Darkness existed before the Light was born. This Super Darkness is the permanent phenomenon. It is neither a matter nor a spirit. Then what is this?

The Ṛṣi in the same hymn asks where we came from ? From where this ūṇiverse came and how it is formed? The first element must be there. The Super Darkness covers the *Ekaṃ* of which the constituent power is there. This *Ekaṃ* is the Brahman. It is inside the Super Darkness.

Black Holes

The modern scientists have been successful in locating the Black Holes, mysteriously seen in the space. Various theories have been suggested to explain the scientific reasons of these holes. No theory is finally accepted so far in the science. The stars passing through the orbit of these holes immerse with their light into these holes. This problem of the Black

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Holes can be solved if we realise the existence of this Super Darkness through the hymn referred to.[2] Through these Black Holes we can see the unknown region of the Brahma, *Ekaṃ* governs with the inseparable power called the *Svadhā*.

The Svadhā

The *Ekam* is the Brahma and the *Svadhā* is his power. The meaning of this world is the *Ekam* himself bears this power. Thus, we can say that this power, the *Svadhā* is the real cause of the manifestation of the Brahman in the form of the Brahmāṇḍa or the material and the spiritual world which we see. If we ask the Sāṁkhyas, they may attribute to the Prakṛti. The words are: *Svadhayā ekaṃ* (डु धाञ् धारण-पोषणयो:). It is not the Prakṛti which is away from the Puruṣa. The *Svadhā* generates the Māyā.

In case of the *Satva*, the *Rajas* and the *Tamas*, the question will be asked whether it will be proper to expect the outcome of the *Rajas* and the *Tamas* from the power of the Brahman or the Puruṣa. These two *Guṇas* are the hindrance to reach the Kaivalya. The Vedāntins with the Advaita trend will get the great support for their principle: "एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म, नेह नानास्ति किंचन".[3]

The *Swadhā* is not separate from the *Ekam*, i.e., Brahma. The *Ekam* is the source of the Upaniṣadic Advaitism. And the *Svadhā* may be identified with the Māyā of Advaita Vedānta.

We also learn from the Ṛṣi about the *Ekam*. This is breathing without air, since the air did not exist before the universe was born. It is a life which permanently existed. According to the modern science, we know even stars do breathe, but the *Ekam* is breathing without the air in the Brahmaloka *(avātam)*.

The Black Holes give the slight idea of the Super Darkness in which the Brahman lives forever. This was the positive approach of the Ṛṣi. The question whether this world is spiritually false, we can say the Real *Svadhā* is not in this material world, it is not a permanent element, a perishable matter, but even Yogis see the Brahman, means the seers can see the Real Truth. I pray in future, the modern scientists may reach the Brahman and the philosophers may welcome them in this world also. Here I mention the opinion of the great scientist Dr. Stephen Hawking's (a section of the media) that some One sees this universe, the Ṛṣi also tells us about UNO who is Chairperson (Adhyakṣa), sees the universe.

That one is a great phenomenon and the Black Holes are small ones through which this is supposed to look at the universe, however, there are the many means of the one who sees the world. It is true that *Adhikaṁ paśyati sa adhyakṣaḥ*. The scientists will try to know the *Adhyakṣa*, the Brahman and I wish them success.

Before the *Svadhā* is known, one element which is very important as yet to be known should be the principle for the investigation by modern scientists, i.e., the Mind. Due to this *manas* the man is evolved in this world. Hence I also pray the universal Mind, *manas*, should be the next subject of the investigations. The Mind should be the Fifth Dimension and as the time has been propounded as the Fourth Dimension by great Einstein. Then the sentence

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

of the Ṛṣi (7) There was the *kāma* which was generated in the Mind (काम: अग्रे..... अधिमनस:). It is true that *mana eva manuṣyāṇāṁ kāraṇaṁ bandha-mokṣayoḥ.*

After this Mind is understood by the future scientists the inseparable quality of the Brahman i.e., the *Svadhā* will be understood. And the secret of the false world of this empirical truth will be known to the scientists and the Advaita philosophers.

The *Svadhā* gives as I submit, the love, affection and the gravitational attraction of the world. Everything in this world, bears the impact of the Law of Gravitation (Newton) and it owes itself to *Svadhā*. It is this power which bears the attraction or love which percolates, this is why it is *sva-dhā*.

The *Svadhā* may not be the Māyā of the Advaita, it is the cause of the manifestation in the form of the universe. In Reality the consciousness of the Brahman, the reflection through this *Svadhā* may be a false one, but the *Svadhā* itself is the inseparable and eternal power of the One, i.e., Brahman and we conclude: *ekam evādvitīyaṁ brahma.*

References & Notes

1. *Ṛ.V.*, 10-129.
2. *Ṛ.V.*, Ns. 10.129.
3. *Bṛ*, Up., 4.19.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Ṛgvedic Aditi and Uṣas as the Forerunner of Durgā

Pushpendra Kumar

The goddess Aditi occupies a very important place among the female deities of the *Ṛgveda*, though we do not find any separate hymn in her praise. Her name has been mentioned at many places in profuse quantity. The only reason seems to be that she being the Mother-goddess, is related to each and every god intimately. She has been mentioned at more than one hundred fifty times in the *Atharvaveda* also. Aditi literally means 'unbound' or 'unlimited'. It seems to be a name of a deity who is 'invincible', the 'infinitive' which surrounds us on all sides and also stands for the endless expense beyond the earth, the clouds and sky or space. The *Ṛgveda* says—

अतितिद्यौरदितिरन्तरिक्षं अदितिर्माता स पिता स पुत्रः।

विश्वेदेवा अदितिः पञ्चजना अदितिर्जातमदितिर्जनित्वम्॥ (*RV*, I.89.10)

Aditi is 'Adinā' as well as she is the mother of all gods. She is the mother of Mitra, Varuṇa, Aryaman, the Rudras, the Ādiyas, Indra, the kings and the gods.

मही जजानादितिर्ऋतावरी। (*RV*, 8.25.3)

विश्वस्मात्रो अदिति पात्वंहसो माता मित्रस्य वरुणस्य रेवत। (*RV*, 10.36.3)

She is also called *Prithivī* or the deity protecting in herself everything.

अदिति इयं हीदं सर्वं ददते। शतपथ ब्राह्मण

Aditi has been said as the Mother of Ādityas. Furthermore she is spoken of as the mother and daughter of Daksha. Here it seems that the Vedic Ṛṣi wanted to ascribe all the important aspects of womanhood to the most adorable goddess. This divine mother is concerned prominently with the removal of sins, sometimes alone and sometimes with *Mitrāvaruṇau*. She gives wealth free from sins and hatred. She releases men from the net of the enemy and is invoked for protection. She is said to be without enemy. Her epithets 'all-pervasive' and 'all-finder' indicate her superiority over other gods and goddesses. In her concept the stress is laid on the absence of hatred or *himsā* in her.

1. **मातेवास्मा अदिते शर्म यच्छ।** (*RV*, 2.38.5)
2. **शं नो अदितिर्भवतु व्रतेभिः।** (*RV*, 9.10.9)
3. **भूमिर्माताऽदितिर्नो।** (*RV*, 7.120.2)
4. **अनागसस्ते वयमदितये स्याम।** (*RV*, 7.35.1)

She is the protector, enlightened, extended, sinless and is compared to a boat which takes us far away from the troubles and gives shelter to us.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सुत्रामाणं पृथिवीं घामनेहसं सुशर्माणमदितिं सुप्रवीतिम्।
दैवीं नावं स्वरित्रामनागसो अस्तवन्तीमारुहेमा स्वस्तये॥ (*RV*, 7.7.1)

She is called *Śūraputrā* and *Aṣṭayoni.*

हुवे देवीमदितिं शूरपुत्राम्। (*RV*, 3.8.2)
अष्टयोनिरदितिरष्टपुत्रा। (*RV*, 8.9.21)

She is said to be giving nector to us.

अमृतं संव्ययन्तु विश्वेदेवा अदितिः सजोषा।

It is the Aditi who bears the sun by the innoculate conception and he brings both all life in the universe. She is also called divine virgin and birthless. From her are born gods and gandharvas, human beings, forefathers and all the creatures, hence she is the mother of all. Vedic seers developed in her the concept of the 'All-Mother'. She is the cause of everything, past, present and future, from whom springs all life and to whom it returns on death. Aditi is invoked for the desired wealth, pure and celestial as well as eternal gifts, which are secured and unlimited. She is truthful and great. Thus she is the very important deity of the Vedic saṁhitās.

Ushas: She is the most celebrated goddess of the Vedas. The ushering in the light of the day and disappearance of the night, brings cheer and joy to the Vedic people. In the *Rgveda*, he seer sang 20 hymns in praise of that glorious dawn, a personification of the goddess of good hope.

इदं श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिरागात्
चित्रः प्रकेतो अजनिष्ट बिभ्वा। (*RV.* 1.113.1)
मही देव्युषसो विभाती सैकेनैकेन मिषता विचष्टे। (*RV*, 10.8.30)

She is said to be a maiden of beauty and promise, sometimes as the daughter of 'Dyaus' and at other times as being driven in a car, with the light pursuing her, as a lover of a gay maiden. She infuses-fresh life into everything including vegetation. In the *saṁhitās* the Ushas is called the preserver of men, goddess of earthly treasure, benefactress of people and preserver of the world.

या गोमतीरूषसः सर्ववीरा व्युच्छन्ती दाशुषे मर्त्याय। (*RV*, I.113.18)
चित्रं रयिं यशषे धेह्यस्मै देवि मर्त्तेषु मानुषि श्रवस्युम्। (*RV*, 7.75.2)

She is the greatest goddess, producer of food, dispeller of enemies, guide of men, cures of diseases, inspirer of people, and she is Ārya Patni. Though she is called mother of gods and the mightest goddess but she does not reach the 'All-Mother' concept held by Aditi.

An anthropomorphic representation of this goddess in the *Rgveda* reaches its climax in the beautiful goddess of dawn. There are three points to be noted in the physical representation of Ushas i.e., her youth and beauty, her forwardness and her virginity as well as her personal charms are described again and again in the language of extraordinary

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

beauty. She is of white-complexioned personality, youthfulness and of radiant beauty (*RV*, 1.113.2; V.47.1).

War-goddess: Ushas is warlike goddess and there are many references to her martial spirit.

विश्वमस्या नानाम चक्षसे जागज्ज्योतिष्कृणोति सूनरी।
अपद्वेषो मद्योनी दुहिता दिव उषा उच्छदयस्त्रिधः॥ (*RV*, I.48.8)
उषो वाजं सुवीर्यम्। (*RV*, I.48.12)
श्रवः सूरिभ्यो अमृतं वसुत्वनं वाजां अस्मभ्यं गोमतः।
चोदयित्री मघोनः सुनृतावत्युषा उच्छदयस्त्रिधः॥ (*RV*, 7.81.6)
यावद्वेषसं त्वा चिकीर्त्वित् सुनृतावरि। (*RV*, 4.52.4)

She is invoked to destroy enemies, she drives them away, destroys those who are filled with hatred for Vedic seers. The Ushas is compared to warriors. She is rebellious, destructive and revengeful. She is former as well as the latest one.

सं चक्षे पूर्वा उषसो न नूतनाः। (*RV*, 7.18.20)

The greatness of Ushas is testified repeatedly. She is the highest and the mightiest goddess. The *Rgveda* says—

उच्छन्ती या कृणोषि मंहना महि प्रख्यै देवि स्वर्दृशे।
तस्यास्त रत्नभाज ईमहे वयं स्याम मातुर्न सूनवः॥ (*RV*, 7.81.4)

She is the mother of gods and thus Aditi's rival. In another passage Ushas is told to be dark at first and then becoming fair. She emerged radiant and white-complexioned in the later development in the Saptaśati, when Kaushiki is told to be emerging out of Kālikā. It is said that she comes from uplands and has a seat on the hills. This idea would definitely indicate her appreciation with the north and some relation with the later mountain goddess.

In short we can say that Ushas is a mountain born maiden goddess, glowing with youth, (इदा हित उषो अद्रिसानो) and beauty, bold and seductive, delighting in martial deeds. Though there is a touch of cruelty in her nature, she is more prominently gracious, kind and benefactress of mankind. She is the mother, mistress and preserver of the universe.

All this leads us towards the conclusion that the concept of goddess-Durgā residing in the mountains and a powerful, virgin, war-goddess, if not originated was definitely developed in the Vedic age. Thus two important types of Mother goddesses appear in the Vedas, (i) the beneficial, forgiving, kind and gentle mother goddess represented by Aditi, (ii) and the virgin goddess of martial spirit and beauty represented by Ushas.

The Goddess of Vāk Supta

The *Vāk Sūkta* of *Rgveda* identifies *Vāk* with the almighty goddess. She is described with special emphasis to be warlike deity and brought into connection with Rudra. She

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

appears more emphatically as a champion of people. The Sūkta is nothing more than the recognition of Śakti as the cosmic principle regarding the whole universe. Whatever is being said in the Soptaśati of *Mārkaṇḍeya Purāṇa* in praise of the goddess Durgā, applies to the deity of this Sūkta. The *Vāk Devatā* is called here as *Deva-Jananī* and the supreme mother. She is called the queen, the gatherer of treasure, most thoughtful. The hymn says—

'अहं राष्ट्री संगमनी वसूनाम्'।

'अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चरामि'।

Its high inspirational tone is of the same pitch as that in the ringing bells of the *Devi Māhātmya*. In both of theme, this is an adoration of the supreme Śakti principle, which treats all the worlds with its mystries—which is itself a great mystery.

Durgā in the Devi Māhātmya

The *Mārkaṇḍeya Purāṇa*—one of the oldest Purāṇas, is said to have been completed and finally edited in he Gupta period, comprises of Saptaśati—a scripture of highest sanctity and efficacy. The text is of deep soul-stiring nature in which the supreme principle of reality has been invoked and glorified under the name of goddess Durgā. This *Devi Māhātmya* is an elaboration of the concept of Mother-goddess of Vedic Saṁhitās. It speaks of the goddess Durgā, who represents a consolidated idea of the Divine truth as divine power. Here the goddess is identified with Pārvaṭi who is associated with the Himalayas. According to Indian tradition, Umā is always a mountain goddess and predominantly associated with the Himalayas.

The War-Goddess

The goddess Durgā is primarily, if not exclusively, the goddess warrior, incarnating herself on earth to destroy the demons, who were formidable challenges to the people and gods. Though she has been described as the most beneficient, but her fierceness as a martial goddess dominates in the main episodes and we always find her killing the demons. She is described as equipped with the sharpest weapons and riding on a powerful lion as her *Vāhana*.

In all there are three episodes in *Devi-Māhātmya:*

1. The goddess has emerged from the body of the Viṣṇu at the request of Brahmā. She is called *Yoganidrā* or *Viṣṇu-rūpiṇī* or *Yogamāyā* and kills the demons Madhu and Kaiṭabha and removes the dangers.
2. In the 2nd episode she is illustrious, as she emerges from the collective *tejas* of all the gods and is equipped with all the destructive weapons and *Vāhnas* of the gods. She is busy fighting the army of Mahiṣāsura and ultimately kills him. Thus her name is *Mahiṣāsuramadinī*.
3. In the third episode she is residing in the Himalayas. She is a virgin goddess, the most beautiful, the radiant goddess Durgā. The news was carried to the king of demons viz., Śumbha and Niśumbha. He sends her a proposal for marriage in the Āsuraric way i.e.,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

threatening tone. She cleverly refutes by saying that in her childhood, she made a vow to marry a person who would defeat her in war.

यो मां जयति संग्रामे यो मे दर्पं व्यपोहति।

The demon king sends his army which was destroyed by the goddess, then 2nd army to defeat her, but in vain. The Demon-commanders viz., Dhumsaksha, Canḍa and Muṇḍa etc.—all were killed. Then the king Śumbha and his brother Niśumbha attacked her with their full forces. In the battlefield, the goddess is also surrounded with her associates viz., the seven Mothers—Brahmāṇī, Rudrāṇī etc., but later on these were withdrawn by her in herself. She fights alone and kills the demon-brothers, who were formidable dangers to humanity at large. After each and every victory she was praised either by Brahmā or Viṣṇu or Indra and other gods. In the Chapters I, 4th, 5th, 11th etc. there are various hymns in her praise. These hymns describe and depict fully The nature and forms of the Mother Goddess Durgā. The results are summarised as follows—

1. Durgā is the Śakti of Viṣṇu and not of Shiva. 'नारायणि नमोस्तुते' Chap. IśkV.
2. She has both the aspects, the beneficial and fearful one.

   सर्वमंगलमांगल्ये शिवे सर्वार्थसाधिके।

   शरण्ये त्र्यम्बके गौरि नारायणि नमोस्तु ते॥
3. She is *Vidyā* and *Avidyā* both.
4. She is the collective power or *tejas* of gods.
5. She is identified with Ādyā Prakṛti.

   प्रकृतिस्त्वं च सर्वस्य गुणत्रयविभाविनी।
6. She is the war-goddess as her name Durgā implies.
7. She is 'viswātmikā' i.e., the world itself.
8. She is the root cause of the world—*Viśvaśrayā.*
9. She is the Lord of the world *Viśvaśraya* (Thus she is the world and also transcends it).
10. She bestows boons to her devotees, i.e., riches, progeny, victory in the wars and protection from various types of fears and dangers.

    भयेभ्यस्त्राहि नो देवी दुर्गे देवि नमोस्तु ते।
11. She is the creator, preserver and destroyer of the world, mankind and the heavens.

    तया विसृज्यते विश्वं जगदेतच्चराचरम्। (सप्तशती)
12. She is the highest knowledge which leads to salvation.
13. She is the daughter of Himvān and Menā.
14. She incarnates on earth on difficult occasions with a view to help gods and the people.
15. She is worshipped for the welfare of the world.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

16. She is the divine Mother goddess, who always protects her easing children with loving care.

17. Durgā is said to be a ship to cross the imperishable ocean of the world.

Thus all the goddesses, the ladies, power, knowledge, intellect, everything powerful, charming, auspicious are the various forms of the supreme goddess Durgā. According to this Purāṇa the world is a reality, a power inherent in it as identified with the goddess. सर्वरूपमयी देवी सर्वं देवीमयं जगत्। (Devī Māhātmya)

Thus, we may conclude that the Vedic idea of 'All-mother' concept of the goddess Aditi and the concept of 'war-like' goddess Ushas, was developed later on in the Purāṇas as the Supreme-goddess Durgā, Śakti, Kāli etc.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Water in the Ṛgveda

Marja Ludwika Jarocka

In this dismal and senescent end of the second millennium, International Water Day was practically ignored by the majority of the cybernauts and the remote-controlled beings which populate the fragile crust of the earth, pressed between news of macro economics, the violent demonstrations of the dispossessed and the almighty pollution which permeates every corner of our planet. The fact that some one billion four hundred million people in the world have no access to drinking water and that within fifteen years some three billion people will be deprived of water seems to be of little importance.

But when the world was young...

When the world was young, some five thousand years ago, and the Aryan nomads swarmed over the land and the sown plots of *Saptasindhava*[1], water occupied a special and very important place in their scale of values. These Aryan people, whose principal means of subsistence were cattle raising and pillage, means which demanded great mobility, held water in great esteem, conscious of the fact that their well-being and that of their animals depended on it. Perhaps because they lived closer to nature than the vast urban population of today, the Aryans were aware that without water there is no life.

These nomads, in their long migration, brought with them what today we consider their greatest treasure (which is now ours), the *Ṛgveda*, one of humanity's oldest books. Of course, in that remote antiquity, their priests and bards brought it with them in their memory and therefore orally, as writing had not yet appeared among them.

From the thousand twenty–eight hymns contained in the *Ṛgveda,* distributed in ten books or *maṇḍalas*, the well–informed reader of today can gather much about the everyday life of the Āryans or Rigvedic man. Today we know, for example, that they had thirty–three principal gods, but we must clarify that they were part of the One, the only God, as it says in the *Ṛgveda* in various parts, among them hymns I.164 and X.114. Of these thirty–three gods, eleven inhabited heaven, eleven the earth and eleven the waters.[2] The very fact that a third of their gods inhabited the waters is indicative of the importance of these in their culture. Furthermore, in the *Ṛgveda* there are six hymns dedicated exclusively to the waters.

But let us have a look at some of the gods which in the *Ṛgveda* are mentioned in connection with water. We shall begin with Varuṇa, which of these was the god king of the universe, the god of natural order and sometimes moral order, the closest, perhaps, to the modern idea of a Supreme God. In the oldest part of the *Ṛgveda*,[3] in a hymn dedicated to him, number 28 of *maṇḍala* II, the fourth stanza reads:

He made them flow, the Āditya, the Sustainer:
the rivers run by Varuṇa's commandment.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

These feel no weariness, nor cease from flowing;
swift have they flown like birds in air around us.[4]

Further on, we see Varuṇa once more, this Varuṇa who in post-Vedic times will be connected more and more with the waters and the oceans, until he almost totally disappears. Hymn 87 of *maṇḍala* VII, dedicated to him, begins thus:

Varuṇa cut a path way out for Sūrya,
and led the watery floods of rivers onward.
The Mares, as in a race, sped on in order,
He made great channels for the days to follow.

In another hymn to Varuṇa, I.25, stanza number 7 reads :

He knows the path of birds that fly through
heaven, and, Sovereign of the sea,
He knows the ships that are thereon.

The Maruts, sons of Rudra, the dark clouds, are, in the *Ṛgveda*, the storm gods and they gallop across heaven on their fallow deer or antilopes in seven troops of seven Maruts each. Various hymns, particularly those from V.52 to 61, are dedicated to them. We read, for example, in V.53.6,7:

Munificent Heroes, they have cast heaven's treasury
down for the worshipper's behoof:
They set the storm–cloud free to stream through both
the worlds, and rainfloods flow o'er desert spots.
The bursting streams in billowy flood have spread abroad,
like milch-kine, o'er the firmament.
Like swift steeds hasting to their journey's resting-place,
to every side run glittering brooks.

But it is not only the Maruts who bring rain water to man. Parjanya is the Vedic god of rain, he is the personification of rain and is usually represented as a bull. In hymn V.83 dedicated to him, we read in the first stanza, wherein reference is made to rain as semen or seed:

Sing with these songs thy welcome to the Mighty,
with adoration praise and call Parjanya.
The Bull, loud roaring, swift to send his bounty,
lays in the plants the seed for germination.

In VII.101.2, again, as so many other times, Parjanya is spoken of in conjunction with water:

Giver of growth to plants, the God who ruleth over
the waters and all moving creatures,
Vouchsafe us triple shelter for our refuge, and
threefold light to succour and befriend us.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Now one cannot speak of water in the *Ṛgveda* without mentioning the "household priest", Agni, the god of fire. Someone who is not versed in Rigvedic theology could very well ask: "What does fire have to do with water? Anyone knows these are two opposing elements."

To discuss this subject we must remember that Ṛgvedic man was among the most advanced and most observant of his time, and regarding water, he was already aware of the immensity of the sea. In hymn VII.33.8[a] we read:

Like the Sun's growing glory is their splendour, and like
the sea's is their unfathomed greatness.

Also, in X.109.1[a], the incalculable volume of the sea is mentioned:

These first, the boundless Sea, and Mātariśvan, fierce-glowing Fire,
the Strong, the Bliss-bestower.

Ṛgvedic man was also aware that rivers flow toward the sea:

Some floods unite themselves and others join them;
the sounding rivers fill one common storehouse. (II.35.3[a])
When his wrath thundered, when he rent Vṛtra to pieces,
limb by limb,
He sent the waters to the sea. (VIII 6.13)
Let the drops pass within thee as the rivers
flow into the sea...(VIII.81.22[a])

We are told that these same rivers never fill the sea to which they flow in hymn 85 of maṇḍala V, stanza 6, which refers to Varuṇa:

None, verily, hath ever let or hindered this the
most wise God's mighty deed of magic,
Whereby with all their flood, the lucid rivers fill
not one sea wherein they pour their waters.

Griffith's "lucid rivers" become "rivières chatoyantes" in Louis Renou's translation, one of the meanings of "chatoyantes" being "changing," and "ríos cambiantes" in Juan Miguel de Mora's translation, "cambiantes" meaning "changing," "variable," because rivers move and their reflections are forever changing.

We would like to open a parenthesis here to point out that the "changing rivers" of the *Ṛgveda* were ahead of those of Heraclitus by many centuries, if we consider that the oldest *maṇḍala* of the *Ṛgveda*, by a very conservative estimate, date back to some 2,000 years before the Common Era, and that Heraclitus flourished between the 6th and 5th centuries B.C. Let us recall that Heraclitus says:

You cannot embark twice in the same river, for new waters run behind the waters.[5]

Juan Miguel de Mora, in the introductory study which prologues his translation from Sanskrit into Spanish of some of the hymns of the *Ṛg*,[6] compares this text by Heraclitus with some verses from the tenth *maṇḍala*, hymn 37.2:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

All else that is in motion finds a place of rest: the waters
ever flow and ever mounts the Sun.

Which proves, without a shadow of a doubt, that the idea of the "changing rivers" has a continuity within the *saṁhitā*, from the oldest period to the most recent. This idea is endorsed anew in the same *maṇḍala*, hymn 89.2 to Indra, owed, according to Griffith, to the *ṛṣi* Renu:

Like a stream resting not but ever active... .

Rigvedic man had not missed the fact that water evaporates either. This is underlined by De Mora (page 108) and he offers hymn V.55.5 as proof:

Maruts, from the Ocean ye uplift the rain, and fraught
with vaporous moisture pour the torrents down.

Well this same Rigvedic man, who was so observant of nature to which he was so intimately tied, was aware, regarding Agni, fire, that in the form of lightning he goes forth from amid the rain-laden clouds and in doing so releases the rain and sets fire to the trees below. Let us examine some of the verses which mention this phenomenon, of the many contained in the Rigvedic *saṁhitā*. We shall begin with an example from the oldest *maṇḍala*, number II. In hymn number 35, stanza 1, the *ṛṣi* sings to Agni Apāṃnapat, Agni "son of the Waters":

Eager for spoil my flow of speech I utter: may the
Floods' Child accept my songs with favour.
Will not the rapid Son of Waters make them lovely,
for he it is who shall enjoy them?

In the following *maṇḍala,* hymn 9 dedicated to Agni, he is spoken of again in the same fashion:

...the young plants hath he entered, Child of Waters.(3b)

In the most recent portion of the *Ṛgveda*, we also find Agni as "Son of the Waters." Hymn I.95 which is dedicated to him reads:

Three several places of his birth they honour, in mid air,
in the heaven, and in the waters.(3^a)
The germ of many, from the waters' bosom he goes
forth, wise and great, of Godlike nature.(4b)

In a curious hymn in dialogue form from the tenth *maṇḍala*, X.51, Agni is reproached by the gods for having hidden himself in the waters, wrapped in a large and strong membrane.

So we have seen how an apparent contradiction, that fire is born of water, has a logical foundation. And Rigvedic man repeated this in his hymns four thousand years ago.

But there is another fact which is repeated over and over again in the *Ṛgveda* regarding water, and that is the battle between Indra, the ideal warrior of the Aryans become god, and the demon, the dragon, Vṛtra, who has seized it. Needless to say, Indra, throughout some two

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

hundred and fifty hymns in this first of four *saṃhitās*, always defeats Vṛtra. We can trace the battle from the oldest *maṇḍalas*. In *maṇḍala* III, for example, in hymn 41.4, the *Ṛṣi* Viśvāmitra sings to Indra in the *triṣṭup* metre:

> Vṛtra slayer, be thou pleased with these libations,
> with these hymns,
> Song-loving Indra, with our lauds.

Further on, *ṛṣi* Śunahotra, also in the *triṣṭup* metre, evokes the combat between Indra and Vṛtra in hymn VI.34.5:

> To him this mighty eulogy, to Indra hath this our laud
> been uttered by the poets.
> That in the great encounter with the foemen, Loved of
> all life, Indra may guard and help us.

One can trace the struggle between Indra and Vṛtra throughout the whole collection of hymns, to the last *maṇḍalas*, the most recent ones:

> Through his own strength Indra with bolt of thunder cut
> piece–meal Vṛtra, drier up of waters.
> He let the floods go free, like cows imprisoned, for glory,
> with a heart inclined to bounty. (I.61.10)
> What Splendid One, Loud–voiced, Far–striding, dost thou,
> well–knowing, urge us to exalt with praises?
> What give we him? When his might dawned, he fashioned
> the Vṛtra–slaying bolt, and sent us waters. (X.99.1)

But what is the true significance of the fight between Indra, one of the principal gods of the *Ṛgveda*, and Vṛtra, the "baddy" par excellence, whose name is used as a synonym for "enemy" in many hymns?

Several indologists of the past generation believed that Indra and Vṛtra were no more than symbols, of good and evil in the last analysis. But there are now many more recent indologists who believe that the battle between Indra and Vṛtra is more connected to reality than one would think, the *Ṛgveda* being such an ancient text. Damodar D. Kosambi, for example, is of the opinion that

> ...it must be about the destruction of a dike, with all the metaphors one will. The word *vṛtra*, as the philologists have demonstrated, means "obstacle" or "barrier," and not exactly "demon"... Flooded fields, blocked rivers: all of that complicated the task of the Aryan nomads who had to get their cattle to graze.[7]

Juan Miguel de Mora seems to coincide with Kosambi, believing that

> In its origin, the myth of the fight between Indra and Vṛtra and the victory of the former was surely associated with a great flood, a freshet, or heavy rains after a period of drought, or perhaps with the irrigation channels of the Indus Valley culture which blocked the passage of the herds of the Bharatas, but obviously related to

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

water somewhere, because it is thus, based on a fact, perhaps minimal, that great myths are born.[8]

We have seen throughout all the quotations contained in this text that water was an extremely important element for Rigvedic man. But it would be interesting for him to tell us why it was so important for him. His reasons are easy to trace in the *Ṛgveda*. Let us look at a few, starting with the most obvious and simple ones and going on to the more complex ones.

The most basic reason is that water is benign and brings richness with it. In hymn X.9.1,2, dedicated to the water, we read:

Ye, Waters, are beneficent; so help ye us to energy
That we may look on great delight.
Give us a portion of the sap, the most auspicious
that ye have.
Like mothers in their longing love.

Hymn X.124.7b is even clearer in this regard, as it speaks of "the waters that bring prosperity." And IX.33, dedicated to Soma, as are the majority of the hymns in the second to last *maṇḍala*, makes the following petition in its stanza 6:

From every side, O Soma, for our profit,
pour thou forth four seas
Filled full of riches thousandfold.

Let us remember that the two principal means of subsistence of the Aryan nomads were cattle raising and pillage warfare. And cattle need water, not only to drink but also for periodic bathing which guarantees their health. Livestock must be fed and the plants it eats, in their multiple forms, cannot exist without water. So cattle eat and drink, grow and multiply, and with them the wealth of their owner also multiplies. In Rigvedic hymns there are many references to the waters quenching the thirst of the cattle and feeding plants which, thanks to them, can grow.

Now the Rigvedic *ṛṣis* could be very precise and specific when singing the praises of the waters. Many, for example, praised the healing power of water, specifying that it contains a balm that cures. Among them was *ṛṣi* Medhātithi who, in his hymn dedicated to Vāyu, the wind, and to others, hymn I.23, said in stanzas 19 and 20, written in the *pura–uṣṇih* and *anuṣṭup* metres respectively:

Amṛta is in the Waters; in the Waters there is
healing balm:
Be swift, ye Gods, to give them praise.

Within the Waters–Soma thus hath told me–
dwell all balms that heal,
And Agni, he who blesseth all. The Waters
hold all medicines.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Seven *ṛṣis*, in X. 137 dedicated to the Viśvedevas, are even more precise in stanza 6:

The Waters have their healing power, the
Waters drive disease away.

The Waters have a balm for all: let them
make medicine for thee.

Other poets spoke in their compositions of the medicine contained in the waters:

O Waters, teem with medicine to keep my
body safe from harm,
So that I long may see the Sun. (X.9.7)

Ṛjiśvan, in VI.50 dedicated to the Viśvedevas, calls the waters physicians, which is a step forward within the metaphor. Let us see stanza 7:

Give full protection, Friends of man, ye Waters, in peace
and trouble, to our sons and grandsons.
For ye are our most motherly physicians, parents of all
that standeth, all that moveth.

The next step that is taken within the thought process of the Rigvedic poet is very important because it goes from the immediate physical realm of the health of the human body to the realm of moral health, of cleanliness, of spiritual purity. There are four stanzas in hymn I.23 (20 to 23) dedicated to Vāyu, which are repeated word for word in hymn X.9 (6 to 9) dedicated to the waters. The first hymn is attributed by Griffith to Medhātithi and the second to Triśiras or Sindhudvīpa. The stanza which interests us at this moment is number 22 of I.23 which is the same as number 8 of X.9.

Whatever sin is found in me, whatever evil I
have wrought.
If I have lied or falsely sworn, Waters,
remove it far from me.

The use of water as a moral purifier in Vedism is a distant reminder of the use of holy water in Christian baptisms which washes away original sin. The difference is that in Hinduism there is no sin similar to that found in the Judaeo–Christian tradition.

For Saint Augustine, for example, sin was "what is said, done or desired against eternal law," this last being divine will (*Contra Faustum* XXII, 27). Saint Thomas accepted this definition, noting that eternal law is twofold for man: "one near and homogeneous, that is reason, and another distant and primary, that is eternal law, which is like the reason of God himself" (*Summa Theologica* II, 1q. 71 a.6). Closer to the present, we find that for Kant sin was "the transgression of moral law as divine commandment" (*Religion,* section IV; section Ic).

I have in my possession three translations of X.9.8 from the Sanskrit into Spanish by Juan Miguel de Mora, Francisco Villar Liébana and Fernando Tola. The word "sin" is not

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

used by any of the three. Instead they employ "error", "evil" and "injustice" respectively. However, Griffith does use "sin" in his translation into English (page 534). This is surely due to a tendency in the English of the 19th century to impose the English pattern on all foreign cultures. England was then the mistress of the entire world. As had occurred before with Spain, the sun never set on her dominions. This fact led many Englishmen (not all, fortunately) to behave with arrogance and to consider themselves the measure of all things.

But getting back to our subject, the concept of water as the origin of everything on earth is very advanced and complex and more difficult to clarify. It is an idea whose genesis has not yet been explained, but the fact is that it is found in the *Ṛgveda*. We have just seen the waters as the ancestors of all that is still and all that moves in *maṇḍala* VI which is among the oldest. In the following *maṇḍala*, also among the oldest, we see in hymn 34, stanza 2:

> The waters listen as they flow along: they
> know the origin of heaven and earth.

Griffith, in his commentary on this fragment, quotes Wilson who says: "An allusion, perhaps, to the subsequently received cosmogony, as in *Manu*, that water was the first of created things."

In *maṇḍala* X the references to water as the origin of everything are more numerous. For example, X.82.5 and 6 asks and replies:

> That which is earlier than this earth and heaven,
> before the Asuras and Gods had being,–
> What was the germ primeval which the waters
> received where all the Gods were seen together?
> The waters, they received that germ primeval wherein
> the Gods were gathered all together.
> It rested set upon the Unborn's navel,
> that One wherein abide all things existing.

We should observe that "the Gods" are not the One, the creator, but rather that it comes before them, as the primeval germ precedes the later differentiation.

Juan Miguel De Mora, in commenting on the fact that Rigvedic man considered the waters as the origin, says that if indeed Thales of the Milesian School of Greek Philosophy (624–548 B.C.) coincided with him, identifying fundamental matter with water "without which, he states, there can be no life," modern scientists have the same idea about water as the origin of life, and he quotes John D. Dylwin in *Animals I*:

> ...the sea is supposed to be the cradle of all life. All those beings which presently live on earth are considered descendants of forms which lived in the sea.

But getting back to the *Ṛgveda*, we must not think that X.82, dedicated to Viśvakarman, "he who creates all," contains the only mention of this theory or belief. Let us see what hymn X.121, dedicated to Prajāpati, "lord of all creatures" (and only God), says in its stanzas 7 and 8:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

What time the mighty waters came, containing the
universal germ, producing Agni,
Thence sprang the Gods' one spirit into being. What
God shall we adore with our oblation?
He in his might surveyed the floods containing productive
force and generating Worship.
He is the God of gods, and none beside him. What
God shall we adore with our oblation?

Of all these last quotations, we can gather why the waters were so important to Rigvedic man. He had reasons so simple and direct as that water is the bearer of wealth and health, and more complex reasons as that waters bring with them moral purity and are the origin of everything on earth. Perhaps hymn X.9, which we have already mentioned, perfectly expresses what the waters are both for Rigvedic man and for post-modern man:

I beg the Floods to give us balm, these Queens
who rule o'er precious things,
And have supreme control of men.(5)

Without water life could not have come to be, at least not on Earth. We would do well, we, the inhabitants of this small planet, to obey the call that comes to us from remotest antiquity, to acquire a profound awareness of the importance of water and to act in consequence, peacefully, in a united effort, and never through violence.

Unfortunately, we have seen throughout all of human history that it is easier for man, much easier, to use a stick than to use his reasoning powers.

References & Notes

1. "Seven rivers." In the *Ṛgveda*, the name of a region. The "seven rivers," according to Max Müller, could be the five rivers of the Punjab plus the Indus and the Sarasvatī. Others consider that instead of the Sarasvatī, the Kumbha (the Kabul river) should be added.
2. *Ṛgvedasaṁhitā.* Translation from the Sanskrit into Spanish, with an analytic study by Juan Miguel de Mora. First edition: Colección de Estudios Orientales, Editorial Diana, México, 1974, p. 95.
3. The specialists in these matters agree that *maṇḍalas* II to VII are the oldest, followed by I, VIII, IX and X which is considered the most recent.
4. For this paper, I have used the translation from Sanskrit into English done by Ralph T.H. Griffith. See *The Hymns of the Ṛgveda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1973.
5. Gaos, José: *Antología de la filosofía griega.* El Colegio de México, 2nd corrected edition. 1968, p. 26.
6. De Mora. Juan Miguel: *Op. cit.*
7. *Culture et civilisation de l'Inde ancienne*, translated from English into French by Charles Malamoud. "Textes à l'appui" collection, François Maspero, Paris, 1970, p. 108.
8. De Mora, Juan Miguel: *op. cit.*, 3rd edition, "Cien del Mundo" collection, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989, p. 78.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'Sahasraṁ Śatam' in the Ṛgveda

J.L. Kamboj

In the *Ṛgveda* the word *śata* occurs at least 126 times as a single word, and a little less number of times as a member of compound forms. The word *sahasra* occurs 134 times as a single word and about the same number of times as a member of compound forms. *Śata* is generally used in the sense of 'a hundred' and *sahasra* in that of 'a thousand'. Many a time, while in plural, they are met with in the sense of 'many, large number, unlimited number, large quantity', the latter being used so more frequently.

In many verses of the *Ṛgveda* the words *śata* and *sahasra* are not met with in justaposition, agreeing in case and number, *sahasra* generally precding and *śata* following it, though sometimes intervened by other words. For example:

1. *sahasrā te śatā vayaṁ*
   gavām ā cyāvayāmasi,
   asmatrā rādha etu te. RV. IV.32.18
2. *sadyaś cid yaḥ sahasrāṇi śatā*
   dadan nakir ditsantam ā minat. RV. VII.32.5
3. *ūrdhvā hī te divedive*
   sahasrā sūnṛtā śatā,
   jaritṛbhyo vimaṁhate. RV. VIII.45.12
4. *upa tmani dadhāno dhuryā śūnt*
   sahasrāṇi śatāni vajrabāhuḥ. RV. IV.29.4

In all the verses quoted above Sāyaṇa while commenting on *sahasrā śatā* says—*sahāsrāṇi śatani ca* 'thousands and hundreds'. Griffith also gives the same meaning with the difference that he changes the order of the words, i.e., 'hundreds and thousands' or 'hundreds, yea, thousands'. All the ancient commentators and the Western scholars are of the same opinion. But this doesn't seem tenable.

One of the objections which can be raised against this meaning is that the word *sahāsrā or sahāsrāṇi* seems to have been deliberately used before the word *śatā* or *śatāni*. Had it been intended to express the sense 'not only hundreds but thousand' there would have been adopted the order *śatā sahāsrā* and not *sahasrā śatā*, because in all the languages to lay emphasis on 'large numbers' the smaller number is used first and then comes the larger number. That is the reason that Griffith, etc. reverse the order from 'thousands and hundreds' to 'hundreds and the thousands' while translating *sahasrā śatā*.

One great difficulty with this rendering is—if a definite number, e.g., *pāñca, dāśa* occurs in the verse along with *sahasrā śatā*, how should it be construed? Should it go with *sahasrā* or *śatā* or with both? In this connection following example is worth noticing:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

5. *tvaṁ sahasrāṇi śatā daśa prati. RV.* II.1.8

Sāyaṇa unable to grasp at the actual number repeats the same words as *sahasrāṇi śatāni daśa etatsaṁkhyākāni prati.* Griffith's translation is —'ten, hundred, yea, a thousand'. The objection to this rendering of Griffith is: The words *sahasrāṇi* and *śatā* are plural in number. It is, therefore, improper to treat them as singular to get definite numbers 'a hundred' 'a thousand', for their adjustment with *dāśa* 'ten' which itself is a definite number.

Let us take another example:

6. *uta dāssya varcinaḥ*
sahasrāṇi śatāvadhīḥ,
adhi pāñca pradhīṁr iva. RV. IV.30.15

Sāyana's comments on these lines are: *Pañca śatā pañca śatāni pañcaśatasaṁkhyākān sahasrāṇi sahasraṁkhyākān ..... puruṣān adhy adhikam avadhīḥ.* Here he construes the word *pāñca* with *śatā* and explains the word *sahāsrāṇi* as *sahasrasaṁkhyākān* which may be taken to mean either 'thousands in number' or 'a thousand in number'. Griffith renders these words as 'the hundred thousand and the five'. In foot-note he writes–'the position of *pañca* in the stanza seems to indicate that it is taken separately'. Sāyaṇa takes it with *śatā* making the number slain 'a thousand and five hundred'. It is objectionable to take *sahāsrāṇi*, which is plural in number, in the sense 'a thousand'. It, therefore, seems that the scholiast and the scholar both could not grasp at the actual number intended in the verse.

The key to the meaning of the phrase '*śahāsrā śatā*' is provided by Yāska in the etymology of the word *sahasra*, which by him is explained as *sahasvat* 'powerful, forceful, strong'[1], because it is derived from the verbal root *sah* 'to prevail'. In the opinion of Dr. Siddheshwar Varma, "It is a wonderful etymology, for the word has been traced to Indo-European *segheslo–kṃtom* 'the forceful hundred' Gr. *Chilioi* 'a thousand'. That the stem *sahas* in the sense of 'force' occurs in *sahasra* is supported by Grimm, Brugmann and Meillet, who cite Tochariam *wälts* 'thousand', cf. Tocharian *wäl* 'prince'."[2] It may, therefore, be safely said that the word *śatam* in the Vedic Sanskrit also was used for 'hundred', but the phrase *sahasraṁ śatam* was employed in the sense of 'a powerful (= ten times) hundred, a thousand'. In due course of time the compound expression *śahasraṁ śatām* was reduced to *sahasram* through the semantic process of Ellipsis or Shortening, retaining the entire sense of the expression 'a thousand'[3]. It happened just in the same way as the adjectival forms *pāvaka* 'purifier', *śakra* 'powerful', *candra* 'shining', etc. came to mean 'Fire', 'Indra', 'Moon', etc. respectively because they were frequently used in such compound expressions as—'pāvako agniḥ', *śakra indraḥ, 'candramāḥ'*, etc. The expression *sahasrā śatā* still occurs in many verses of the *Ṛgveda* as a remnant of the earlier usage.

The author of this short essay is surprised to note that in his native place, which comprises a part of the ancient Brahmāvarta 'the land of the Vedas', people while relating legendary tales still use the term *sahaṁsar–sau* (=*sahasraṁ śatam*) 'a thousand'.

In the light of the above we now can find the real meaning of the numbers given in the above examples. In the examples (1) - (4) *sahasrā śatā* or *sahasrāṇi śatā* means 'thousands'.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In the examples (5) *sahasrāṇi śatā daśa* means *daśa sahsrāṇi śatāni*, i.e., 'ten thousand'. In examples (6) *sahasrāṇi śatā pañca* means *pañca sahasrāṇi śatāni*, i.e., 'five thousand'.

Now we take some other examples:

7. *ni gavyavo 'navo druhyavaś ca*
ṣaṣṭiḥ śatā suṣupuḥ ṣāṭ sahasrā,
ṣaṣṭir vīrāso adhi ṣaḍ duvoyu
viśved indrasya vīryā kṛtāni. RV. VII.18.14

Griffith renders the number in this stanza as follows: 'the sixty hundred, yea, six thousand, and six-and-sixty', i.e., 12,066. From the comments of Sāyaṇa it appears that he has the pre-knowledge of the number of the Anu and Druhyu heroes slept in the battlefield from some other source, and therefore to obtain the required number (i.e., 66066) he explains *śatā* as *śatāni sahasrāṇy ity arthaḥ*, i.e., *śatā* should be taken in the sense of *sahasrāṇi*'. But we see that the same number is obtained by construing the whole number in normal manner, *viz. ṣaṣṭiḥ ṣaṭ (ca) sahasrā śatā, ṣaḍ adhi ṣaṣṭiḥ*, and taking *sahaṣrā śatā* in the sense of 'thousands'.

His predilection for the number suggested by him remaining unknown Ludwig says that *daśa* should be read instead of *śatā*, which makes the number 6666.

8. *yaḥ sahasraṁ śatāśvaṁ*
sadyo dānāya maṁhate. RV. X.62.8

In this stanza *śatāśvam* is an example of *pūrvasya paranipātaḥ* and can be explained as *aśvānāṁ śatam*, the whole expression, i.e., *sahasram aśvānāṁ śatam* having the sense 'a thousand horses'. Sāyaṇa explains the whole expression as *bahvaśvasaṁyuktaṁ sahasraṁ gavām* 'a thousand cows, with a large number of horses'. Griffith following Sāyaṇa renders it as 'a thousand kine, a hundred steeds', and admits that "kine is conjecturally supplied". Wilson translates it as 'a thousand and a hundred horses'. Ludwig takes it to mean 'a thousand times a hundred horses'.

In the following verses also the expression '*sahasra śatā* occurs, but in a reverse order, i.e., *śata* the qualified preceds *sahasra,* the qualifier. This order also has the approval of Sanskrit usage. Though the expression can be explained as *śataṁ ca sahasraṁ ca*, as Sāyaṇa has done, or 'a hundred thousand' as Griffith has done, yet the most probable sense seems to be 'a thousand':

9. *yo varcinaḥ śatam indraḥ sahasra*
apāvapad bharatā somam asmai. RV. II.14.6

'Indra who has cast down a thousand (warriors) of Varcin, offer soma to him'.

10. *pra yac chatā sahasrā śūra darṣi. RV.* VI.26.5

'When, O hero , you have rent asunder thousands (enemy warriors)'.

11. *panya ā dardirac chatā*
sahasrā vājy avṛtaḥ,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

indro yo yajvano vṛdhaḥ. RV. VIII.32.18

'Praise-worthy, mighty, unchecked Indra who makes his worshipper prosper, has pierced thousands (of his enemies)'.

12. *saṁ vāṁ śatā nāsatyā sahasrā*
'śvānāṁ purupanthā gire dāt. RV. VI.63.10
'O Nāsatyas, Purupānthāḥ has given thousands of horses to your singer.'

In the *Ṛgveda* the word *ayuta* stands for 10,000, but there is no word to express the sense of 1,00,000. The word *lakṣa* occurs once (II.12.4), but in the sense of 'aim, object', and not 'a lac'. Perhaps the word *sahasra* taken with *ayuta* conveyed the sense 'a strong *ayuta* (= 10 x 10,000). See the following example:

13. *ṣaṣṭiṁ sahasrāśvyasyāyutāsanam*
uṣṭrānāṁ viṁśatiṁ śatā,
daśa śyāvīnāṁ śatā daśa
tryaruṣīṇāṁ daśa gavāṁ sahasrā. RV. VIII.46.22

In the *Sarvānukramaṇī Paribhāṣā* the verse is stated to be in Paṅkti metre (8+8+8+8+8). But it seems to be a type of *Virāḍrūpā Satobṛhatī*, a type of Paṅkti itself, because the first pāda which ends with *asanam* has 12 syllables. The second pāda begins with *uṣṭrānām* and has 8 syllables. The third pāda ends with *daśa* and has 9 syllables (one syllable in excess). The fourth pāda begins with *tryaruṣīṇām* and has 12 syllables. Taken, thus, each pāda forms a complete sentence having an independent sense.

In the first pāda *sahasrā* is used as an adjective to *ayutā*, and thus taking *sahasra* 'powerful' in its peculiar sense of 'ten times' it may be construed as—*aśvyasya ṣaṣṭiṁ sahasrā ayutā asanam* 'Of the wealth in the form of horses I obtained 60 x (10 X 10,000) = 60,00,000. The second pāda—*uṣṭrānāṁ viṁśatiṁ śatā (asanam)* means 'Of camels I obtained 20 x 100 = 2000'. The third pāda construes as—*śyāvīnāṁ (gavāṁ) daśa daśa śatā (asanam)* and means 'Of the brown cows I obtained 10 × (10 × 100) = 10,000'. Here the second *daśa* is used in the sense of *sahasrā*. The fourth pāda construes as—*tryaruṣīṇāṁ gavāṁ daśa sahasrā (asanam)*, and has the sense 'Of the cows red in three spots I obtained 10 × 1000 = 10,000'.

If we take the stanza in the Paṅkti metre as Sāyaṇa and Griffith do, we shall have five pādas of 12, 8, 7, 7, 7 syllables. In the first pāda Sāyaṇa does not take *sahasrā* and *ayutā* together. On the other hand he explains it by adding *ca* as—*aśvyasyāśvasaṁbandhinaḥ ṣaṣṭiṁ sahasrā sahasrāṇy ayutāyutāni cāsanam*. The number we can get from it is 'sixty thousand and millions' which is a vague one. His explanation of the second pāda—*uṣṭrānāṁ viṁśatiṁ śatā śatāni cāsanam* is all right. He explains the third pāda as—*śyāvināṁ śyāvavarṇānām vaḍavānāṁ daśa śatā śatāni cāsanam*. He takes this number (10 × 100 = 1000) for mares (*vaḍavānām*—his own mind's creation) and not cows (*gavām)* which is clearly mentioned in the fourth pāda. He construes the fourth and the fifth pādas together, leaving out the first *daśa* reason wherefor remaining unknown, as—*tryaruṣīṇām ... gavāṁ daśa sahasrā sahasrāṇy abhajam.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Griffith's translation of this stanza runs like this:

Steeds sixty thousand and ten thousand kine, and twenty hundred camels I obtained;

Ten thousand brown in hue, and other ten red in three spots: in all ten thousand kine.

Griffith translates *ayutā* as 'ten thousand kine'. Here the main objection is that *ayutā* is plural in number, why should it be taken to mean ten thousand 'a million' and not 'millions'? Moreover 'kine' is his own mind's creation. He takes the third, fourth and fifth pādas as complete units and translates them separately. But there are two objections to this rendering of Griffith. The first objection is that in the third pāda he takes *daśa śatā* in the sense 'ten thousand' and not 'ten hundred'. The second objection is that the number of cows established by him in this verse, i.e., 10,000 (simple) kine + 10,000 brown in hue + 10 red in three spots = 20,010 (Total), does not tally with his last statement 'in all ten thousand kine'. This is the reason that he himself admits in footnote: 'The exact meaning is not very clear'.

Wilson's translation is more realistic. He also takes the stanza in the Paṅkti metre and renders the third pāda *daśa śyāvīnāṁ śatā* as 'a thousand brown mares','mares' having been borrowed from Śāyaṇa. He takes the fourth and the fifth pādas together and construing them as—*tryaruṣīṇāṁ gavāṁ daśa daśa sahasrā*, renders them as 'and ten times ten thousand cows with three red patches'.

The word *sahasra* is also met with in its original sense 'powerful, strong'. The following example is worthnoticing:

14. *śunaś cic chepaṁ niditaṁ sahasrād*
yūpād amuñco aśamiṣṭa hi ṣaḥ. RV. V.2.7

This should be translated as:

'You released even bound Śunaḥ-śepa from the powerful stake, because he prayed for that'.

Sāraṇa explains *sahasrāt* as *anekarūpāt* 'multiformed' because he always takes the word *sahasra* in the sense '*asaṁkhya, amita*', etc. where the usual sense 'a thousand' does not fit in. Griffith takes *sahasrāt* with *niditaṃ* and renders it as 'bound for a thousand', and explains it in the fool-note: 'bought for a thousand cows in order that he might be bound to the sacrificial post'. But in the legend of Śunaḥśepa in the *Aitareya-Brāhmaṇa* (XXX.3) we read that Śunaḥśepa's father sold him for one hundred cows, charged one hundred more for binding him to the stake, and demanded another one hundred for butchering him. Keeping all the details in mind Griffith's conviction does not appeal.

Professors Wilson, Roth and Grassmann, following Sāyaṇa, take *sahasrāt yūpāt* together and render it as 'from a thousand stakes'. But this is also untenable, because Śuṇaḥśepa, as mentioned in the *Aitareya Brāhmaṇa*, was bound to one stake only, and not to a thousand. Therefore, we are left only with the alternative that the word *sahasra* should be taken in its original sense 'strong, powerful'.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

There are many compound forms in the *Ṛgveda* and the *Atharvaveda* wherein the word *sahasra* if taken in its oroginal sense 'strong, powerful' gives better sense, than it is taken to mean 'a thousand, many, innumerable, unlimited, etc'. For example *sahsrākṣara* in *gaurīr mimāya .... sahasrākṣarā parame vyoman - RV.* I.164.41; *sahasraśoka* in *sahasraśokā abhavad dharimbharaḥ - RV.* X.96.4; *sahasravāja* in *sahasravājaṁ ... maghavānaṁ ... upa bhūṣanti - RV.* X.104.7; *sahasravarcasam* in *ā pavamāna* dhāraya rayim sahasravarcasam *RV.* IX.12.9; *sahasrapṛṣṭha* in *uruḥ prathasva mahatā mahimnā sahasrapṛṣṭhaḥ sukṛtasya loke - AV.* XI.1.19; *sahasrasthūṇaṁ* in *kṣatraṁ ...sahasrasthūṇaṁ ...bibhṛthaḥ - RV.* V.62.6.

We may conclude the whole discussion like this:

(i) The word *sahasra* originally means 'strong, powerful'.

(ii) In the early *Ṛgvedic* times *sahasra* when used as an adjective to *śata* and *ayuta* had the sense 'ten times'. The expressions *sahasrā śatā* and *sahasrā ayutā* are the remnants of the same usage.

(iii) The expression *sahasra śata* 'ten times hundred' in due course shortened to *sahasra* through ellipsis, retaining the entire sense of the whole expression.

References & Notes

1. *Sahasraṁ sahasvat.* Nir. III.10.
2. *The Etymologies of Yāska*, p. 4.
3. cf. "In every situation and in every expression there is a certain idea so present in the memory that it seems unnecessary to state it in speech. The epithet which serves to specify the idea is alone expressed". Breal, M., *Semantics*, p. 149, also Stern, G., *Meaning and Change of Meaning*, p. 167.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Womanhood as Reflected in Uṣas Hymns of the Veda

Usha Choudhuri

The Uṣas hymns are admired by all as most beautiful specimens of the poetic creation of the Vedic seers. The dawn is personified as a woman in her various roles, i.e., as a young beautiful maiden, an attractive and beautiful wife, a rich lady, an intelligent, wise and understanding human being, as a beloved, as a dancer, as a huntress and even as a helpless woman going to the court for justice and acquisition of lawful right over wealth. But in totality, we find here the image of an ideal woman or the one with a divine personality as Uṣas after all, is conceived as the daughter of heaven *(divoduhitā)*. In poetic imagery however, the reality, idealism and imagination all merge together to create a fascinating and everlasting picture that always looks fresh and meaningful. As pointed out by Yāska, in the Vedic poetry even the epithets are significant. Certain epithets of Uṣas reveal the individual qualities of a woman. She also plays a very positive role within the family but is not confined only to the four walls of the house and enjoys a respectable status in society. Uṣas of the Veda is a symbol of light, life, movement, nourishment, hope, strength and beauty and is as if the banner of the inner strength of man. These qualities are woven fascinatingly in the portrayal of Lady Uṣas of the Veda. The Vedic seeric poets have keenly observed the physical as well as the mental beauty of a woman.

Ṛṣi Śunahśepa sees in Uṣas an image of a young girl with brilliant, lustrous and attractive form. She is *vibhāvarī, chitrā, aruṣī*[1]. Angirasa Kutsa Ṛṣi says:

Here she is the daughter of heaven,
Illuminating everything, the young damsel clad in white[2].

The adjectives *darśatā, rūpā, raṇvasaṁdṛk, śumbhamānā, arjunī* have been used to express her beauty and fair complexion. The epithets *rohiṇī* and *taviṣī* refer to her strong and healthy body. The happy disposition is a feminine virtue and the Vedic poet describes Uṣas as smiling *(saṁsmayamānā)* and laughing *(harṣā)*. Her brilliant personality is delineated through adjectives *vibhātī, divyā, surukmā, ruśatī, divitmatī and rucānā*, etc. Her mental beauty finds expression as, 'The intelligent, soft-spoken lady removes all jealousy'[3]. Here is another image of a beautiful woman:

She comes hither, the heaven's daughter,
To men like an auspicious woman
showing her forms; and
giving to men of creativity
the coveted wealth[4].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Ṛṣi Satyaśravā Ātreya sketches with his mind's eye an exquisite picture of dawn as a righteous lady with ravishing and pleasing personality:

The fair lady with her hair flowing on two sides
Moves forward revealing herself.
The right path she follows with care
Like a knowledgeable lady.
She transgresses not the boundaries[5].
Repeating the second line Dīrghatamasa Auśija says–
Here the heaven's daughter is to be seen,
Wearing luminosity and with a great mind.
Proper path she follows with skill
Like the intelligent one, she does not violate the directions[6].

The idea that an ideal woman would not leave the lawful path is repeatedly expressed in multiple ways. The same seer says in another hymn–

This woman does not destroy the house of truth
Accomplishing her work day after day[7].
Gāthina Viśvāmitra delineates this aspect as–
O ancient divine extremely intelligent damsel,
You always follow the right path, O adorable One[8].

The horses of her chariot are supposed to be well restrained[9], and yoked to the cosmic law or the law of movement or working[10].

Ṛg. I.92 is a beautiful poem of fifteen verses of Gotama Ṛṣi. He compares Uṣas with hardworking ladies who are able to arrange extensive projects through their all-pervasive far-reaching beaming capabilities[11]. The seer in the very next verse compares Uṣas with a dancing girl *(nṛtūr iva)* who attires herself in varied ways:[12] Gotama has also brought in the image of a huntress who cuts the wings of the birds just as Uṣas takes away slowly the life of human beings[13].

A young mother with a small child in her lap is the most charming image of a blissful woman and it is thus worded in the Uṣas hymn of Kutsa Āngirasa.

ruśadvatsā ruśatī svetyāgāt (*Ṛg.* X.1,113,2), i.e., 'the radiant mother with her glorious babe has come'. The same seer–poet depicts Uṣas as a lady 'who is lustrous and a leader with regard to good actions. The beautiful one opens the doors, gives wealth and awakens everyone from slumber'[14]. The 12th verse of this hymn is a beautiful delineation of all the good qualities expected of the best among women (śreṣṭhatamā):

'She removes the enemies like jealousy and hatred, etc. The protector of truth, born of truth, giver of happiness *(sumnāvarī)*, inspirer of good speech, great doer of good *(sumaṅgalīh),* supporter of the divine ways, she illumines everything'[15]. According to Dayānanda, this is a description of a scholarly woman who shining, like the dawn, proclaims the great truths of Veda, etc. and carries on the special tradition of the learned[16].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

There is only one Uṣas hymn of seven verses in the third book (Maṇḍala) of the *Ṛgveda*, but it presents a gorgeous and all-round personality of a woman who is described as highly intelligent *(pracetāḥ)*, wealthy (*maghonī* and *revatī*), truthful *(Ṛtāvarī)* and desired by all *(viśvavārā)*. There is another epithet *vājinī*. The word 'vāja' has been enumerated in the *Nighaṇṭu* as a synonym of 'food' *(anna)* as well as of 'battle' *(saṅgrāma)* so *vājinī* would mean one who has plenty of food and is *annapūrṇī:* and as a housewife she is able to feed everyone. It could also refer to a woman who can fight her own battle against injustice, ignorance, dispair and depression as does the dawn against the enemies of darkness.

Another very important feminine virtue has been delineated and that is the 'sweetness' of a woman's whole personality. Viśvāmitra has combined beauty, strength and sweetness together in the following lines:

'ūrdhvaṁ madhudhā divi pājo aśret
pra rocanā ruruce raṇvasaṁdṛk[17].

She is the bearer of honey that is sweetness. She always utters sweet words.

Right from the Vedic time there has been a tradition of interpreting the Vedic poetry on various levels of meaning, the main being naturalisitic *(ādhidaivika)*, individualistic *(ādhyātmika)* and socialistic *(ādhibhautika)*. The *ādhibhautika* interpretation incorporats the various aspects of an individuals relationship with others in the family, the society or the political set up, etc. The attempt to see the portrayal of an ideal woman in the *Uṣas* hymns is reading the *ādhibhautika* meaning. The words of the Vedic poetry, moreover, yield multi-level meanings and a special literary tool in the form of etymology (nirukti) was developed to unveil the radical metaphor inherent in the very making of the word. *Nirukti* means tracing the word to its root. For instance, the word *go* has many meanings, i.e., a cow, a ray, the earth, and speech but the etymological meaning of *go* (from √*Gam* meaning, to go or move) transcends all these conventional meanings and projects the archetypal concept of movement (*gati)* in general and thus also explains the logical connection between the word and its conventional meaning, i.e., the word *go* as ray denotes the movement of the light of the sun or the illumined consciousness; and as speech it implies the movement of thought. Similarly the word *aśva* meaning a horse is symbolic of pervasiveness as it is derived from the root √*aś* (to pervade). Thus the *gāvaḥ* or *aśvāḥ* occurring in the hymns could denote the wealth of cows and horses but could also be symbolic of dynamism and brightness as characteristics of one's personality. This is how the science of etymology handles the Vedic poetic words to arrive at multifarious shades of meaning and similarly the symbolic levels of a hymn are explained. Of the modern interpreters, Aurobindo has interpreted the damsel Uṣas as the dawn of divine illumination with divine movement and all-pervasive divine thought. Dayānanda as pointed out before, has mostly interpreted Uṣas as an ideal young lady radiant with wealth, strength, knowledge, character aṇd perfect action. Commenting on *Ṛg.* 4.52.4, Dayānanda projects the image of a well educated scholarly woman who is endowed with virtues like peace of mind, gives progeny to her husband and removes darkness of ignorance by bringing in the sun of knowledge and is as if the ornament of the family[18]. When there is any difficulty, an intelligent housewife finds out the solution and leads all the family members on the right path[19].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

She awakens all to get up and work[20]. She has the knowledge of the working of the people of the family.[21] She inspires all for great deeds as protecting the weak, procuring food or attaining fame, performing big *yajñas* and exploring different means of livelihood.

It is the duty of the housewife to maintain peace and look after all the members equally and treat all with love as says Kakṣīvān Dairghatamasa Auśija:

> The large hearted damsel Uṣas
> For happiness,
> does neither abandon a
> non–relative nor a relative.
> She does neither go away from
> a young one nor an old one.
> Shining with her pure form
> she delights all[22].

At another place it is suggested that a dexterous housewife does not let the family be burdened with loan *(ṛṇa)* of any kind[23]. She is also described as making arrangement for everybody's food[24]. There is a special reference of 'a lady looking after her old father-in-law and giving him nourishing food.' As a modest and loving wife she also makes her husband happy[25]. She helps everyone *(sanutrī)*, and is generous *(dāsvatī and vamanvatī)* to all. She is also called *antivāmā*[26], i.e., one who always keeps away some wealth hidden from all as to use at the time of need. The Vedic poet does not forget to suggest that the woman as a wife can perform all her duties well only if she is married to a noble man[7] or has a husband who is bright like the sun.

Gotama Rahūgaṇa draws a vivid picture of a happy wife smiling indulgently before her loving husband[28]. Thus there is a very positive depiction of a woman as wife in the hymns of Uṣas.

The woman of the Uṣas Sūktas is also an artist. Uṣās and Rātri who are often delineated as two sisters have been described as *suśilpe*[29], expert in art and craft. Another verse refers to them as expertly watering the trees, weaving the cloth and folding the spread out thread in the proper way[30].

A verse from *Ṛg.* 1.124 is very significant with reference to certain social aspects of a woman's life. In the third chapter of the *Nirukta*, Yāska (7th Century B.C.) has cited this verse while discussing whether a daughter could inherit her father's property or not, and what is the status of a brotherless daughter regarding this matter. 'Like a brotherless maiden who goes back to men, i.e., parental ancestors (to render the duties of an offspring and to offer the funeral cake, but not to her husband), like one who ascends the steps of the assembly room for the acquisition of wealth, like a well dressed wife longing for her husband, dawn displays her beauty like a smiling damsel'[31]. Here there are four similies. The first refers to the status of the brotherless daughter. Regarding the second simile Durgācārya, the commentator of the *Nirukta*, remarks that the custom of the people of the south is that a woman who has lost her son and husband approaches the dice-board, and the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

gamblers make a collection of money for her.[32] Yāska explains the four similes and reflects on the condition of a brotherless maiden's situation with reference to her responsibilities towards her father's family and refers perhaps to the general feeling in these words, 'one should not marry a brotherless maiden, for his (husband's son) belongs to him (to the father of the girl) and gives a quotation[33] to this effect (this quotation is untraced though) and says–"from this the prohibition of marrying a brotherless maiden and the father's right to appoint his daughter as a son are evident. When a father selects a husband for his unmarried daughter he unites himself with a tranquil mind". The original hymn might be referring to the singularly important position of the only daughter of the father as a comparison to the presence of dawn, the 'One daughter of heaven' *(divo duhitā)* but its social implications have been nicely brought out by Yāska, etc. Literature always carries a shadow of the society was clearly recognised by the ancient scholars like Yāska and others.

The Uṣas hymns have also depicted the woman in relation to her lover at many places. In the words of Gotama Rahūgaṇa:

'She shines by the glory of her lover'[34]. The sun is supposed to be the lover of Uṣas[35]. We would like to quote a line from the Sūrya hymn which says:

'The Sun follows the goddess Uṣas as
a man does a maiden'[36].
Ṛṣi Kavi Vasiṣṭha says:
'Uṣā is seen acting like a beloved
to her lover and not like a nun'.[37]

This also points out that the women also renounced the world and joined *Sanyāsa*, the fourth order of life. Such a woman was called Yatī.

We would like to refer to another very interesting statement in the Uṣas hymns occurring some six times and that is the breaking of the chariot of Uṣas by Indra. This is a symbolic delineation of the end of dawn when the sun rises. Scholars have, however, interpreted it as reflecting on the course of a woman who violates the law in any way and the Vedic seer actually says so in *Ṛg.* 4.30.8. where the epithet *Durhaṇāyuvaṃ*, has been used for the woman who has impure ideas and conduct[38]. When she becomes very proud and haughty then also Indra crushes her[39].

On the *ādhibhautika* lines Indra means the 'king' and the burden of the above given statement is that the king could take away the freedom of a woman if she misused it.

The Vedic woman as reflected in the Uṣas hymns enjoys a very high status in the society. She had the right to perform the *yajña*[40]. She moves ahead with boldness to participate in the work for social progress. She is not unnecessarily shy and ushers in the sun of knowledge (Sūrya), the creative activity *(yajña)* and the strong motivation (Agni) to remove the dense darkness of ignorance and lethargy[41]. She rides on a chariot and goes about with her banners of hope and luminosity and is the first teacher of the child.

Thus we find here, a woman who is endowed with strength, beauty, wealth, knowledge, mental resolve, self-control, dynamism and a very positive creative personality. The ideal

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

lady of the Veda merges her individuality *(sva)* in the whole *(bhūmā)*. Such an image of a woman is indeed immortal:

ajarāmṛtācarati svadhābhiḥ. (*Rg.* 1.113.13).

References and Notes

1. *Rg. V.* 1.30.20–22
   कस्त उषः कधप्रिये भुजे मर्तो अमर्त्ये। कं नक्षसे विभावरि।।
   वयं हि ते अमन्मह्यान्तादापराकात्। अश्वे न चित्रे अरुषि।।
   त्वं त्येभिरा गहि वाजेभिर्दुहितर्दिवः। अस्मे रयिं नि धारय।।
2. ibid., 1.113.7
   एषा दिवो दुहिता प्रत्यदर्शि व्युच्छन्ती युवतिः शुक्रवासाः।
3. ibid., 4.52.4
   यावयद् द्वेषसं त्वा चिकित्वित् सुनृतावारि।
   ibid., 7.75.1
   अप द्रुहस्तम आवरजुष्टमङ्गिरस्तमा पथ्या अजीगः।
4. ibid., 5.80.6
   एषा प्रतीची दुहिता दिवो नृन् योषेव भद्रा निरिणीते अप्सः।
   व्यूर्ण्वती दाशुषे वार्याणि पुनर्ज्योतिर्युवतिः पूर्वथाकः।।
5. ibid., 5.80.4
   एषा व्येनी भवति द्विबर्हा आविष्कृण्वाना तन्वं पुरस्तात्।
   ऋतस्य पन्थामन्वेति साधु प्रजानतीव न दिशो मिनाति।।
6. ibid., 1.124.3
   एषा दिवो दुहिता प्रत्यदर्शि ज्योतिर्वसाना समना पुरस्तात्।
   ऋतस्य पन्थामन्वेति साधु प्रजानतीव न दिशो मिनाति।।
7. ibid., 1.123.9.
   ऋतस्य योषा न मिनाति धामाहरहर्निष्कृतमाचरन्ति।
8. ibid., 3.61.1
   पुराणी देवि युवतिः पुरंधिरनु व्रतं चरसि विश्वारे।
9. ibid., 3.61.2
   आ त्वा वहन्तु सुयमासो अश्वा हिरण्यवर्णां पृथुपाजसो ये।
10. ibid., 4.51.5
    यूयं हि देवीर्ऋतयुग्भिरश्वैः परिप्रयाथ भुवनानि सद्यः।
11. ibid., 1.92.3
    अर्चन्ति नारीरपसो न विष्टिभिः समानेन योजनेना परावतः।
12. ibid., 1.92.4
    अधि पेशांसि वपते नृतूरिवापोर्णुति वक्ष उस्रेव बर्जहम्।।
13. ibid., 1.92.10
    श्वघ्नीव कृत्नुर्विज आमिनाना मर्तस्य य देवी जरयन्त्यायुः।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

14. ibid., 1.113.4
भास्वती नेत्री सूनृतानामचेति चित्रा वि दुरो न आवः।
प्रार्प्या जगद्वयु नो रायो अख्यदुषा अजीगर्भुवनानि विश्वा।
15. ibid., 1.113.12
यावयद्द्वेषा ऋतपा ऋतेजाः सुम्नावरी सूनृता ईरयन्ती।
सुमङ्गलीबिभ्रती देववीतिमिहाद्योषः श्रेष्ठतमा व्युच्छ।।
16. ऋग्वेदभाष्य
उषः हे उषर्वद् वर्तमाने विदुषि! (यावयद् द्वेषाः) यावयन्ति दूरीकुर्वन्ति अप्रियकर्माणि यया सा (ऋतपा) सत्यपालिका (ऋतेजाः) सत्ये प्रादुर्भूता (सुम्नावरी) प्रशस्तानि सुखानि वर्धन्ते यस्यां सा (सुमङ्गली) शोभनानि मङ्गलानि यासु ताः (सुनृताः) वेदादि सत्यशास्त्रसिद्धान्तवाचः (ईरयन्ती) सद्यः प्रेरयन्ती (श्रेष्ठतमा) अतिशयेन प्रशंसिता (देववीतिम्) विदुषां विशिष्टां नीतिम् (बिभ्रती) त्वम् इह अद्य (व्युच्छ) दुःखं विवासय।
17. *Rg.*, X.3.61.5
18. अत्र वाचकलुप्तोलङ्कारः-यथा उषास्तमो निवार्य प्रकाशं प्रादुर्भाव्य धार्मिकान् सुखयित्वा चौरादीन् पीडयित्वा सर्वान् प्राणिन आह्लादयति तथैव विद्याप्रकाशवत्यः शमादिगुणान्विता विदुष्यः सत्स्त्रियः स्वपतिभ्योऽपत्यानि कृत्वा सुशिक्षया विद्यान्धकारं निवार्य विद्यार्कं प्रापय्य कुलं सुभूषयेयुः।।
19. ibid., 5.80.2
सुगान् पथः कृण्वती यात्यग्रे।
ibid., 5.80.3
पथोरदन्ती सुविताय देवी पुरुष्टुता विश्वारा विभाति।।
20. ibid., 1.92.9
विश्वं जीवं चरसे बोधयन्ती।
21. ibid., 7.75.4
अभिपश्यन्ती वयुना जनानाम्।
22. ibid., 1.124.6
एवेदेषा पुरुतमा दृशे कं नाजामिं न परि वृणक्ति जामिम्।
अरेपसा तन्वा शाशदाना नार्भादीषते न महो विभाती।
23. ibid., 10.127.7
उप मा पेपिशत् तमः कृष्णं व्यक्तमस्थित। उष ऋणेव यातय।
24. ibid., 1.123.2
जयन्ती वाजं बृहती सनुत्री।
25. ibid., 10.X.95.4
सा वसु दधती श्वशुराय वय उषो यदि वष्ट्यन्ति गृहात्।
अस्तं ननक्षे यस्मित्रचाकन् दिवा नक्तं श्नथितावैतसेन।।
26. ibid., 7.77.4
27. ibid., 7.6.5
यो अर्यपत्नीरुषसश्चकार।
28. ibid., 1.92.6
श्रिये छन्दो न स्मयते विभाती सुप्रतीका सौमनसायाजीगः।
29. ibid., 9.5.6. and ibid., 10.70.6.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

30. ibid., 2.3.6.
साध्वपांसि सनता न उक्षिते उषासानक्ता वय्येव रण्विते।
तंतुं ततं संवयन्ती समीची यज्ञस्य पेशः सुदुघे पयस्वती।
31. अभ्रातेव पुंस एति प्रतीची गर्तारुगिव सनये धनानाम्।
जायेव पत्य उशती सुवासा उषा हस्रेव निरिणीते अप्सः।।
32. 'दक्षिणाजी' दक्षिणात्या स्त्री सा यथा गर्त्तः सभास्थाणु तमारोहति। अक्षनिवपनपीठं निविशतीत्यर्थः। तत्र गता अपुत्रा रिक्थं लभते कितवा दापयन्ति रिक्थम्-इति दक्षिणाव्येषु देशरीतिः।
33. नाभ्रात्रीमुपयच्छेत् लोकं ह्यस्य तद्भवति।
34. ibid., 1.92.11.
प्रमिनती मनुष्या युगानि योषा जारस्य चक्षसा वि भाति।
35. ibid., 1.69.1.5.
36. ibid., 1.115.2.
37. ibid., 7.76.3.
यतः परि जार इवाचरन्त्युषा ददृक्षे न पुनर्यतीव।
38. स्त्रियं यद्दुर्हणायुवं वधीर्दुहितरं दिवः।
39. ibid., 4.30.9.
दिवश्चिद् घा दुहितरं महान् महीयमानाम्।
उषासमिन्द्र सं पिणक्।।
40. ibid., 10.110.6.
आ सुष्वयन्ती यजते उपाके उषासानन्ता सदतां नि योनौ।।
दिव्ये योषणे बृहती सुरुक्मे अधिश्रियं शुक्रपिशं दधाने।
41. ibid., 7.80.2.
एषा स्या नव्यमायुर्दधाना गूढ्वी तमो ज्योतिषोषा अबोधि।
अग्र ऐति युवतिरह्रयाणा प्राचिकितत् सूर्यं यज्ञमग्निम्।।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Brahmā Priest

T.N. Dharmadhikari

The sacrificer is required to employ various priests, in the elaborate process of a sacrifice. The process of the development of sacrifice had begun much earlier, even in the period of the *Ṛgveda,* for the entire ninth Maṇḍala of it, had been dedicated to the Pavamāna-Soma. The terms like Prātaḥ-Savana (3.28.1), Mādhyandina–Savana (3.28.4; 3.32.1, 4.35.7) and Tṛtīya–Savana (4.34.4, 4.35.9) indicating the three pressings of the Soma-plant, also appeared in the *Ṛgveda.* No wonder, if the names of the various priests, also made their conspicuous appearance in it. Thus Adhvaryu, Hotṛ, Praśāstṛ, Udgātṛ, Brahman, Āgnīdhra, Potṛ and Neṣṭṛ are referred to in the *Ṛgveda.*[1]

Baudhāyana[2] gives a list of the priests, grouping them, mostly on the basis of the work assigned to them. Thus there are four prominent groups of the priests as follows:

(i) Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ and Unnetṛ

(ii) Brahman, Brāhmaṇācchaṁsī, Āgnīdhra, and Potṛ

(iii) Hotṛ, Praśāstṛ (otherwise called Maitrā–varuṇa), Acchāvāka and Grāvastut,

(iv) Udgātṛ, Prastotṛ, Pratihartṛ and Subrahmaṇya.

Likewise, Sadasya, Abhigara, Dhruvagopa and Saṁśrava also formed the fifth group. However this group is not considered by 'eke' as obligatory.[3]

Additionally ten or eleven Camasādhvaryus were also employed.

Āpśs,[4] (X.1.8–11) also gives a similar list of the priests in four groups, each containing four priests. He additionally prescribes the choosing of a Sadasya as the seventeenth, as per Kauṣītakī's instructions. Sadasya is referred to by him as – Karmaṇām Upadraṣṭā – closely watching the performances, and setting them in order, if defective.

Gopatha Br.[5] (1.2.19) and Vaitānas's[6] belonging to the *Atharvaveda,* also have noted the priests of the Brahmā group. *Gopatha Br.* includes the Sadasya in the group of Brahmā as the fifth priest of the AV. No school of other Vedas has assigned any specific Veda for the Sadasya.

The number of the priests varied from sacrifice to sacrifice. *Taittirīya Br.*[7] (2.3.6) states that, only one priest be employed in the daily Agnihotra, four in Darśa and Pūrṇamāsa, five in Cāturmāsya and six in Paśubandha. In the Soma–Sacrifice, all the sixteen priests, including the seven Hotṛs (viz., Hotṛ, Praśāstṛ, Brāhmaṇācchaṁsī, Potṛ, Neṣṭṛ, Acchāvāka and Āgnīdhra) are employed.

Baudhāyana[8] (2.3) is more explicit, when he prescribes that only one priest (viz. the Adhvaryu) be employed in the Agnihotra; four—viz., Adhvaryu, Hotṛ, Brahmā and Āgnīdhra

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

in Darśapūrṇamāsa. In the Cāturmāsya, the Partiprasthātṛ is the fifth and in the Paśubandha, the Maitrāvaruṇa is the sixth. In Soma sacrifice, all the sixteen priests are chosen, Sadasya being the seventeenth, optionally.

Thus the Brahmā priest is required in all the sacrifices excepting the daily Agnihotra and he is known from the times of the *Ṛgveda*.

Āpśs[9] (24.1–7) maintained that the sacrifice is performed with the three Vedas, viz., the *Ṛgveda*, the *Yajurveda* and the *Sāmaveda*. Darśapūrṇamāsa, is performed with the *Yajurveda* and the *Ṛgveda* and the Agniṣṭoma with all the three Vedas.

Thus the Adhvaryu,[10] the Hotṛ and the Udgātṛ priests respectively follow the *Yajurveda*, the *Ṛgveda* and the *Sāmaveda*. The Brahmā however was required to discharge his duties with all the three Vedas.

Thus the earlier tradition does not allow the *Atharvaveda* in the fold of sacrifice and does not allow the Brahmā as belonging to the *Atharvaveda*.

Even the earlier Ṛgvedic references, like *Brahmā tvo vadati jātavidyāṃ*, etc., suggest that Brahmā had to follow all the three Vedas collectively. *Jātavidyatva* is perhaps later paraphrased as *sarvavidyāḥ*, being epithet of the Brahmā.

It appears that the earlier strata of the *Atharvaveda Saṁhitā* lacked in compiling the formulas required for the Vedic rituals.

The 20th kāṇḍa of the *Atharvaveda* is regarded as a later appendix. It consists of 143 sūktas. All the formulas of this 20th kāṇḍa, are collected from the *Ṛgveda* or the khilas of the *Ṛgveda*. With exception of few sūktas, (viz., kuntāpa–sūktas 127–136), the entire kāṇḍa is utilised for the recitation in sacrifice by the priests of the Brahmā group. This supports the view that originally the priests of Brahmā-group could recite their *śastras* mostly from the *Ṛgveda*.

The close examination of the *Gopatha Br.* reveals that its first section has borrowed its contents from the *Taittirīya Saṁhitā* and *Śatapatha Br.*, *Tāṇḍya Br.*, *Ṣaḍviṁśa Br.* and *Jaiminīya Br.*, *Maitr. S.*, etc., while out of 123 kaṇḍikās of the second section, about eighty kaṇḍikās are influenced by the *Aitareya* and *Śāṅkhāyana Br.* Thus it has been conclusively stated by the scholars that this Brāhmaṇa belongs to a later period.

It thus becomes clear that the priests of the Brahmā-group could originally draw their material from the three Vedas and that the Brahmā and his associates were not necessarily connected to any single Veda. The Brahmā and his group was probably related to the *Atharvaveda*, when that Saṁhitā borrowed and included the necessary hymns to be utilised in the sacrifices; and when its Brāhmaṇa (the *Gopatha*) enjoined the prescriptions of the sacrifices. Probably the followers of this school may have deliberately taken this move, so that their Veda be related to the Vedic ritual-offices and be consequently admitted as a Veda, *Gopatha Br.* (1.2.24), therefore states-*Atharvāṅgirovidam eva brahmāṇaṁ vṛṇīṣva, sa hi brahmatvaṁ veda.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Śāyaṇācārya[11] in his introduction to *AV* resorts to a mid–way, saying that, 'only when a Brahmā belonging to *AV* is not available, a priest of any Veda may discharge the duties of the Brahmā, with the prescriptions laid down by the three Vedas. He also states that[12] the schools of the three Vedas prescribe in full the duties of their respective priests. Whatever little 'Brahmatva' is found enjoined in these three Vedas is 'akṛtsna'–not full, incomplete; hence too meagre to serve the purpose of the sacrifice.

Śāyaṇācārya's view may be supported from the viewpoint of 'Vedaprāmāṇya', but for all practical purposes, it cannot be accepted, since no priest can perform the duties of the Brahmā, with the incomplete *(akṛtsna)* material. We however cannot expect Sāyaṇācārya to take a historical view.

General Characteristics and the Duties of the Brahmā

The Brahmā priest is, at times, identified with mind, *Śat. Br.* 14.6.1.7 observed that the mind is the Brahmā of sacrifice (*mano vai yajñasya brahmā).* He is expected to restrain his speech, not to talk much and apply his mind to the sacrificial procedure (*Cp* Āpśs III 13.6 *karmaṇi karmaṇi vācaṁ yacchatī*).

Chāndogya Upaniṣad (iv.16) further elaborates this concept when it states that– Wind which moves along and purifies all, is the sacrifice. *Manas* (mind) and *vāk* (speech) are its two tracks. Of these two, the Brahmā refines the one (*viz.*, the *manas*), with his mind; and the other priests refine the other (*viz.*, the *vāk*).[13]

Dr. Rādhākṛṣṇan on this passage (p. 418) comments–Generally the Brahmā priest follows the sacrifice with his mind, i.e., in silence. When he breaks the silence, the mental exercise is interrupted, for he also resorts to speech. The performance of the Brahmā priest should be an act of meditation.

The Brahmā thus knows the wisdom of Silence - (Cp. Śaṅkarācārya on *Ch. Up.* IV–16 *maunavijñānavad brahmopetaṁ yajñam).*

Brahmā, according to *Āpśs* (3.18.1) should be *brahmiṣṭha*, i.e., knowing the Vedas or possessed of the qualities of a Brahmin. (Rudradatta–*Brahmiṣṭhaḥ brāhmaṇaguṇena prakṛṣṭaḥ).* The Vaitānas's (1.1 and 11.2 – *brahmā karmaṇi brahmavedavid*) naturally requires him as knowing the *Atharvaveda.*

Brahmā should belong to Vasiṣṭha–gotra (*TS* 3.5.2.1 – *tasmād vāśiṣṭho brahmā kāryaḥ).*

The Brahmā represents the divine Bṛhaspati. The Brahmā, after he is chosen, murmurs– *etaṁ tvā vṛṇute bṛhaspatiṁ daivyaṁ brahmāṇam, prasuto devena Savitrā bṛhaspateḥ sadane sīdāmi*, etc. He sits towards the south of the Āhavanīya, facing north, to the west of the sacrificer (Āpśs. 1.15.5, 3.18.5). The South is regarded as a ferocious quarter. The Brahmā as if protects the sacrifice from the south. (Cp. *Gopatha Br.* 2.19—*ghorā vā eṣā dik dakṣiṇā– Brahmā hi yajñaṁ dakṣiṇato'bhigopāyati*–also *Śat. Br.* 1.7.4.18; 5.4.3.26, 12.5.1.38). He is also referred to as a physician[14] of a sacrifice; because he is expected to offer *prāyaścitta* offerings, if lacunas occur in the performances. Thus he heals the sacrifice.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In the context of expiation offerings with Vyāhṛtis, the *Chāndogya Upaniṣad* explains 'a sacrifice is well healed when there is a Brahmā priest, who knows the healing of a sacrifice with the Vyāhṛtis. The Brahmā priest is the only priest who protects sacrifice, the sacrificer and all the priests.'[15]

The Brahmā is required to wear a turban. That appears to be the form of a Brahmā priest belonging to *AV* (*tad vā etat atharvaṇo rūpaṁ yad uṣnīṣī brahmā–G. Br.* 2.19).

In the sacrifices Brahmā, when asked for, has to accord his consent. For instance–the Adhvaryu asks the consent of the Brahmā, for taking the *praṇītā* water towards the *Āhavanīya*, with the formula–*brahman apaḥ praṇeṣyāmi* . The Brahman, after murmuring the proper formula, gives the consent with '*Om Praṇaya*' *Āpśs.* 1.16.6 – *sarvatra prasave ukte karoti;* 11.19.2 – *sarveṣv āmantraṇeṣu evaṁ prasavaḥ tena karmaṇā yasminn āmantrayate).* Thus the Brahmā gives his consent with–' *Om prokṣa*', '*Om pratigṛhāṇa*', '*Om anubrūhi*', '*Om pratiṣṭha*', etc.

After the Gṛhamedhīyā iṣṭi, in the Sākamedha parvan of the Cāturmāsya-sacrifice, the Adhvaryu draws the Śara–niṣkāsa, i.e., the cream of half boiled rice, when being cooked, in a darvī (a ladle). A bull is brought near the Vedī. Adhvaryu offers the Śara–niṣkāsa, on the Gārhapatya–fire, when the bull roars over it. If however the bull does not roar, the Brahmā priest gives the consent to Adhvaryu for offering it with – *Om juhudhi*–. Thus the necessity of Brahmā's consent is stretched to this extent.[16]

The Brahmā has to recite the formulas for *japa.* He has to recite the Apratiratha Sūkta, Yājyā or Prasthita–yājyā verses, and the Anumantraṇa formulas also. He also makes the sacrificer to recite the Yājamāna formulas at proper times.[17]

Āpśs (5.14.6) prescribes that, after the horse is taken from the west, to the *Āhavanīya* fire place, the Brahmā-priest rotates a chariot or a chariot–wheel thrice, along the southern side of a Vedī, in the rite of setting up the sacred fires.

Āpśs. also requires him to sing Sāmans at the setting up of the fires.[19]

In the Vājapeya Sacrifice, the Brahmā priest sits on a chariot-wheel fixed horizontally between the Cātvāla and the Utkara. He looks towards the north–east direction and to the chariot horses participating in the race and sing the Vāji–saman.[20]

The *Gopatha Br.* and the Vaitānas's enjoin that the Brahmā priest should recite a sāman in the Sautrāmaṇī sacrifice.[21]

Thus the Brahmā priest is required to recite the Hotṛ–formulas and the Sāmans also. He is therefore required to master the *Ṛk* verses and sāmans also. The *AV* cannot provide the sāmans in its text. Despite that, the *Gopatha Br.* enjoins that the Brahmā should chant the sāmans.

The Brahmā is required to participate in the Brahmodya in the Aśvamedha sacrifice. When the Pari–plava ākhyāna is narrated by the Hotṛ for ten days, the Brahmā is provided with a seat and pillow-covered with Gold.[22] He asks some questions to the Udgātṛ which the latter responds.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

As far as the Dakṣiṇā is concerned, *Āpśs.* recommends to give such a big and valuable Dakṣiṇā to the Brahmā priest, as he would not ponder over (and covet) the Dakṣiṇās being given to the other priest.

Thus the Brahmā, from the Ṛgvedic times is regarded as a very important priest, knowing the three Vedas; and had to perform duties of diverse nature. He was in course of time, adopted by the *AV,* alongwith the formulas and hymns to be recited by him and his group. Still he required to depend on the Sāmavedic texts for chanting the sāmans.

References & Notes

1. *RV.*, 1.15.3 त्वमध्वर्युः उत होतासि पूर्व्यः प्रशास्ता पोता मनुषा पुरोहितः। ग्नावो नेष्टः–। etc. *RV.*, 10.71.11–ऋचां त्वः पोषमास्ते पुपुष्वान् गायत्रं त्वो गायति शक्वरीषु ब्रह्मा त्वो वदति जातविद्यां यज्ञस्य मात्रा विमिमीत उ त्वः।। Cp. अग्निमिन्ध *RV.*, 1.162.5; आग्नीध्र 2.36.4; सामगा इव *RV.*, 2.43.1. उद्गाता इव *RV.*, 2.43.2; प्रशास्ता *RV.*, 1.94.6, 2.5.4. etc.
2. *Baudhāyana's* 2.3–अथ प्रतिप्रस्थाता नेष्टा उन्नेता इत्यध्वर्युपुरुषाः ब्राह्मणाच्छंसी आग्नीध्रः पोतेति ब्रह्मणः, मैत्रावरुणो अच्छावाकः ग्रावस्तुत् इति होतुः, प्रस्तोता प्रतिहर्ता सुब्रह्मण्य इति उद्गातुः, अभिगरो ध्रुवगोपः संश्रावः इति सदस्यस्य। दश वा एकादश वा चमसाध्वर्यवः।
3. *Bauśs* 2.3–न सदस्यो विद्यते इत्येके।
4. *Āpśs.* 10.1.8-11 तान्वृणीते चतुरः सर्वान् वा एकैकशः। अध्वर्युं प्रतिप्रस्थातारं नेष्टारमुन्नेतारमित्यध्वर्यून्। ब्रह्माणं ब्राह्मणाच्छंसिनम् आग्नीध्रं पोतारमिति ब्रह्मणः। होतारं मैत्रावरुणमच्छावाकं ग्रावस्तुतमिति होतॄन्। उद्गातारं प्रस्तोतारं प्रतिहर्तारं सुब्रह्मण्यमित्युद्गातॄन्। सदस्यं सप्तदशं कौपीतकिनः समामनन्ति। स कर्मणामुपद्रष्टा भवति।। (Rudradatta-उपद्रष्टा साध्वसाधुनोरनुसंधाता।)
5. *G. Br.* 1.2.19–तद् ब्रह्माऽभवत्–तत् सदस्योऽभवत् तद् ब्राह्मणाच्छंस्यभवत्–तत् पोताऽभवत्–तदाग्नीध्रोऽभवत्।
6. *Vaiśs* 11.1=3 ऋत्विजो वृणीते। अथर्वाङ्गिरोविदं ब्रह्माणम्। सामविदमुद्गातारम्। ऋग्विदं होतारम्। यजुर्विदमध्वर्युम्। ब्राह्मणाच्छंसी पोताऽग्नीध्र इति ब्रह्मणोऽनुचराः सदस्यश्च। प्रस्तोता प्रतिहर्ता सुब्रह्मण्य इत्युद्गातुः। मैत्रावरुणो अच्छावाको ग्रावस्तुत् इति होतुः। प्रतिप्रस्थाता नेष्टा उन्नेता इत्यध्वर्योः।
7. *T Br.* 2.3.6–तस्मादग्निहोत्रस्य यज्ञक्रतोः एक ऋत्विक्।–दर्शपूर्णमासयोर्यज्ञक्रतोः चत्वार ऋत्विजः।–चातुर्मास्यानां यज्ञकृतो पञ्चर्त्विजः।–पशुबन्धस्य यज्ञक्रतोः षडृत्विजः।–तस्मात् सौम्यस्याध्वरस्य यज्ञक्रतोः सप्त होत्राः प्राचीः वषट्कुर्वन्ति।। etc. (Bhaṭṭa Bhāskara–होता प्रशास्ता ब्राह्मणाच्छंसी पोता नेष्टा अच्छावाकः आग्नीध्र इति सप्त।)
8. *Bś* 2.3–तस्मादग्निहोत्रस्य यज्ञक्रतोरेक एव ऋत्विक्। दर्शपूर्णमासयोश्चत्वार ऋत्विजोऽध्वर्युर्ब्रह्मा होताऽग्नीध्र इति। चातुर्मास्येषु प्रतिप्रस्थाता पञ्चमः। पशुबन्धे मैत्रावरुणः षष्ठः। सर्वे सौम्येऽध्वरे।–न सदस्यो विद्यते इत्येके।
9. *Āpśs.* 24.1.7 यज्ञं व्याख्यास्यामः। स त्रिभिर्वेदैर्विधीयते। ऋग्वेद-यजुर्वेद-सामवेदैः। ऋग्वेदयजुर्वेदाभ्यां दर्शपूर्णमासौ यजुर्वेदेनाग्निहोत्रम्। सर्वैरग्निष्टोमः।
10. *Āpśs.* 24.16-19–ऋग्वेदेन होता करोति। सामवेदेनोद्गाता। यजुर्वेदेनाध्वर्युः। सर्वैर्ब्रह्मा।
11. स त्रिभिर्वेदैर्विधीयते इति स्मृतिस्तु उदाहृतश्रुत्यनुसारेण मुख्यस्य अथर्वविदोऽसंभवे तत्तच्छाखासु यावदुक्तब्रह्मत्वमात्रेणापि कृतशरीरनिष्पत्तिर्भवति–इत्येवमभिप्राया। –Sāyaṇa's Intr. to *AV.*
12. एवं त्रय्यां तत्र तत्र प्रतिपादितं ब्रह्मत्वं तदथर्ववेदसिद्धमेव लेशेनोक्तम् इति अतात्पर्यविषयत्वात् च नादरणीयम्। etc. Sāyaṇa–ibid.
13. *Ch.Up.* IV-16 एष ह वै यज्ञो योऽयं पवत एष ह यन्निदं सर्वं पुनाति यदेष यन्निदं सर्वं पुनाति तस्मादेष एव यज्ञः तस्य मनश्च वाक् च वर्तती। तयोरन्यतरां मनसा संस्करोति ब्रह्मा।
14. *Ait. Br.* 5.24–यज्ञस्य ह एष भिषक् यद् ब्रह्मा यज्ञाय एव तद् भेषजं कृत्वाऽहरति।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15. *Ch. Up.* IV. 17--भेषजकृतो ह वा एष यज्ञो यत्रैवंविद् ब्रह्मा भवति।–ब्रह्मा एव एकः ऋत्विक् कुरूनश्वाभिरक्षति।–एवंविद् ह वै ब्रह्मा यज्ञं यजमानं सर्वांश्च ऋत्विजोऽभिरक्षति। तस्मात् एवंविदमेव ब्रह्माणं कुर्वीत–न अनेकंविदम्.... etc.

16. *T. Br.* 1.67–शरनिष्कासस्य दर्वीं पूरयित्वा वृषभमाहूय तस्य रक्ते पूर्णा दर्वि परापतेत्यनुद्रुत्य उत्तरया गार्हपत्ये जुहुयात्। यद् ऋषयो न रुयात् ब्रह्मा ब्रूयात् जुहुधीति।

17. *Vait. Śs* 1.2.5–होमानादिष्टाननुमन्त्रयते। प्रधानहोममन्त्रान् पुरस्तात् होमसंस्थितहोमेषु। 1.2.10 आसादितेषु हविःषु उक्तान् पुरस्तात् होमान् जुहोति। आभिचारिकेषु आभिचारिकान् संस्थितहोमांश्च। 3.3.11–प्राहेयमाणेऽप्रतिरथं जयति। –Cp *G. Br.* 1.1.18.

18. *Āpśs.* 5.14.6–दक्षिणतो ब्रह्मा रथं रथचक्रं वा वर्तयति यावत् चक्रं त्रिः परिवर्तते।

19. ibid., 5.16.6–ब्रह्माऽग्न्याधेये सामानि गायति।

20. Vait Śs 4.3.9–तीर्थदेशे रथचक्रमारुह्य अपराजिताभिमुखः अश्वरथान् ईक्षमाणः आसीनः वाजिसाम अभिगायति त्रिः। *G. Br.* 2.5.8–ब्रह्मा रथचक्रं सर्पति–वाजिसामाभिगायति।

21. *G. Br.* 2.5.7–अथ साम गायति ब्रह्मा; *Vait. Śs* 5.3.16 सामगानाय प्रैषितः बृहदिन्द्राय गायन–इत्यैन्द्र्यां बृहत्यां संधानानि गायति।

22. परिप्लवाख्यानाय दक्षिणेन वेदिं हिरण्मयेष्वासनेषु उपविशन्ति। काशिपूपबर्हणं ब्रह्मणः–(*Vait Śs* 36.22.23); सदसि होत्रर्ध्वयोर्ब्रह्मोद्यात्–ब्रह्मा उद्गातारं पृच्छति–(*Vit Śs* 36.33).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वेदार्थनिर्णय में स्वरज्ञान की भूमिका

भीमसिंह

वेद पुरुष को *'सर्वज्ञानमयो हि सः'* [1] कहा गया है। ज्ञान आदि अर्थों वाले चार 'विद्' धातुओं के साथ 'घञ्' प्रत्यय के योग से निष्पन्न वेद शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ भी यही सूचित करता है। परन्तु इस वेद का या वेदार्थ का सही ज्ञान कैसे हो-यह विचारणीय है। क्योंकि वेदभाष्यकारों की परम्परा अधियज्ञ पद्धति, अधिदैवत पद्धति, अध्यात्म पद्धति, अधिभूत पद्धति, नैरुक्त पद्धति इत्यादि अनेक दृष्टियों से वेदमन्त्रों की व्याख्या करती रही है। परन्तु अद्यावधि भी कोई यह नहीं कह सकता कि केवल उसी का अर्थ ठीक है, अन्यों का नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि *'अनन्ता वै वेदाः'* [2] के अनुसार वेदपर्वतों की अनन्तता के कारण ही ये सर्वसाधारण के लिए सुगम न होकर प्रायः अज्ञेय रहे हैं, जैसा कि तैत्तिरीय ब्राह्मण के इन्द्र और भारद्वाज के उपाख्यान से ज्ञापित होता है कि वहां भारद्वाज तीन जन्मों तक ब्रह्मचर्यपालन करके भी वेदपर्वतों का थोड़ा सा ही अर्थात् मुष्टि मात्र ही ज्ञान प्राप्त कर सका था। तब इन्द्र ने उसे ब्रह्म का ज्ञान दिया और कहा कि ब्रह्म और वेद में कोई पार्थक्य नहीं है। इसे जानो। इसी में सब विद्याएं हैं-*'अयं वै सर्वा विद्या इति।'* [3]

यास्काचार्य के अनुसार स्वयं शाकपूणि जैसा आचार्य भी मन्त्रगत देवता के परिज्ञान को लेकर व्यामुग्ध हो गया था।[4] इसलिए वेदार्थ का पूर्ण ज्ञाता तो दूर, अब तो *स्थिरपीत* विद्वान्[5] भी दुर्लभ हो गए हैं। इस विषय में वेद स्वयं भी कहते हैं कि वे सर्वसुगम न होकर किसी विशेष पात्र को ही अपना वास्तविक स्वरूप स्पष्ट करते है।[6] ऐसी ही समस्या को लेकर निरुक्त में चर्चा की गई है कि तपस्या, साधना आदि में शिथिलता आ जाने से ऋषियों के न रहने पर वेदार्थ के कुण्ठित हो जाने से आगे भविष्यत् में मन्त्रार्थसम्प्रत्यय कैसे होगा? क्योंकि हमारे मन्त्रोच्चारण में सफल क्रियाकारित्व नहीं है तो वहां कहा गया है कि अब के बाद *तर्क* ही ऋषि वाला काम करेगा।[7] यहां ध्यान रहे कि यह तर्क आज का कुतर्क न होकर एक सारगर्भ शब्द है। इसका अभिप्राय है कि 'कृती छेदने' धातु के अनुसार, जब अपने मन पर पड़े हुए आवरणभूत मिथ्या प्रलोभन, स्वार्थ आदि माया या अविद्या को छिन्न या दूर करके विशुद्ध भाव से मन्त्र का मनन किया जाएगा तब मन्त्रार्थदर्शन होगा और उस अवस्था में उसके उच्चारण में सफल क्रियासामर्थ्य भी अवश्य उत्पन्न होगा। क्योंकि सारे वेद तो हमारे मन के अन्दर ही विद्यमान है।[8]

वास्तव में मन्त्रगत अर्थधर्म का सच्चा साक्षात्कार तो दक्षिणा,[9] मातृशक्ति,[10] काव्य (क्रान्तदर्शिता),[11] तप,[12] देवस्तुति[13] तथा मेधा से सम्पन्न[14] कुम्भीधान्य अलोलुप ऋषि या ऋषिकल्प व्यक्ति ही प्रकरण के आधार पर अपनी आध्यात्मिक दृष्टि, आर्ष दृष्टि या योग दृष्टि से कर सकता है,[15] जो कि गह्वरेष्ठ, अपीच्य, गूढ, गुह्य तथा परोक्ष है। इसीलिए मन्त्रों के प्रारम्भ में ऋषियों का नाम दिया जाता है। क्योंकि मन्त्रार्थ का दर्शन हृदय में होना है और वह साधनासम्पन्न मनुष्य के हृदय में ही सम्भव है। *'अनर्थका हि मन्त्रा इत्याह कौत्सः'* [16] इत्यादि प्रश्नों के द्वारा वेदविद्या की सुरक्षा को लेकर यास्क पर्याप्त चिन्तित प्रतीत होते हैं। इसलिए उन्होंने निरुक्त विद्या को पढ़ने वाले पात्र के प्रसङ्ग में वास्तव में वेदविद्या को भी अनुगृहीत किया है। तदनुसार जो ऋषिजनोचित, वैयाकरण, उपसन्न, इदंवित्, मेधावी तथा तपस्वी नहीं है वह इस विद्या रूपी शेवधि की रक्षा नहीं कर सकता-

नावैयाकरणाय नानुपसन्नाय अनिदंविदे वा। नित्यं ह्यविज्ञातुर्विज्ञानेऽसूया। उपसन्नाय तु निर्ब्रूयात् यो वाऽलं विज्ञातुं स्यात् मेधाविने तपस्विने वा। विद्या ह वै ब्राह्मणमाजगाम शेवधिष्टेऽहमस्मि त्राहि माम्॥[17]

लौकिक साधुपुरुष तथा ऋषिगणों में अन्तर बताते हुए भवभूति भी कहते हैं–

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

लौकिकानां हि साधूनामर्थं वागनुवर्तते।
ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽ नुधावति॥[18]

इसलिए निरुक्त में ही मन्त्रार्थ सम्प्रत्यय के विषय में सन्देह उपस्थित होने पर वहां भूयोविद्य की प्रशंसा की गई है।[19] अवधेय है कि यहां भूयोविद्य से तात्पर्य है जिसने अपनी दिव्यशक्तियों के द्वारा ब्रह्माण्ड के पर और अपर दोनों छोरों को जान लिया हो। जो उस परब्रह्म को जानता हो अर्थात् ब्रह्मनिष्ठ हो। क्योंकि ऋषियों की सृष्टि के दर्शन के लिए ऋषियों के स्तर पर आना आवश्यक होता है।

वेदार्थ को सही परिप्रेक्ष्य में जानने के लिए साधना की दृष्टि से हमें भी ऋषियों के स्तर पर आना होगा, अन्यथा केवल शास्त्र के बल पर *'सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति'*[20] इस मन्त्र में प्रतिपादित उस परम पद को बिना तपस्या या साधना के नहीं जाना जा सकता। इसके साथ ही व्याकरणादि संस्कारशास्त्र वेदाङ्ग होने से कुछ सीमा तक अवश्य वेदार्थ के अवगम में सहायक हैं। जैसे-

वेदाहमेतं पुरुषं महान्तमादित्यवर्णं तमसः परस्तात्।
तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय॥[21]

इस मन्त्र में यदि *'व्यवहिताश्च'*[22] इस व्याकरणसूत्र का ज्ञान न हो तो फिर अध्येता, 'मृत्युमत्येति' के स्थान पर 'अतिमृत्युमेति' ऐसा अनिष्ट अर्थ समझने लगेगा। फिर भी यह नितान्त सत्य है कि शिक्षा, कल्प, व्याकरण आदि वेदाङ्ग तो वेद के अन्तरङ्ग न होकर बाह्य उपकारकमात्र हैं। इनके आधार पर निकाले गए निष्कर्ष साधक व्यक्ति के निष्कर्षों की तुलना में नितान्त सत्य नहीं माने जा सकते। इसलिए निरुक्त, व्याकरणादिप्रतिपादित अर्थ कई बार व्यक्ति के शक्तिभेद से भिन्न भी हो सकते हैं। ऐसी स्थिति में मन्त्रार्थधर्म के सही दर्शन के लिए हमें साक्षात्कृतधर्मा ऋषित्वप्राप्ति का ही अभ्युपाय करना चाहिए।

वास्तव में वेदार्थपरिज्ञान की सबसे बड़ी समस्या यह है कि उसके शब्दों के अर्थों की इयत्ता का समुद्र के समान निर्धारण नहीं हो सकता, जैसा कि दुर्गाचार्य भी कहते हैं-*'न ह्येतेषु अर्थस्येयत्तावधारणमस्ति महार्था ह्येते दुष्परिज्ञानाश्च। एवमेते वक्तृवैशिष्ट्यात् साधून् साधुतरांश्चार्थान् स्रवन्ति।'*[23] एक ही शब्द एक वेदार्थ पद्धति में एक अर्थ का वाचक है और वही दूसरी वेदार्थ पद्धति में अन्य अर्थ का वाचक बन जाता है। शतपथ ब्राह्मण का *'ता एता एकव्याख्याना:'*[24] यह वचन भी इस विषय में उपोद्बलक है। वास्तव में वैदिक शब्दों की अर्थगत इयत्ता निश्चित करना बड़ा कठिन है। उदाहरण के रूप में जैसे-''अशूङ् व्याप्तौ'' धातु से निष्पन्न *अश्व* शब्द व्याप्तिमत्ता के आधार पर जहां घोड़े को बताता है वहां यौगिकतावश उक्त गुणों के आधार पर ही यह सूर्य और अग्नि का भी वाचक बन जाता है। परन्तु आश्चर्य तो तब होता है जब 'आप्' धातु से निष्पन्न आपः शब्द केवल जल का ही बोध कराता है, व्यापकता गुण के आधार पर अग्नि और सूर्य का नहीं। यहां इन दोनों शब्दों में व्याप्तिमत्ता की वह कौन सी सूक्ष्म शक्ति है जो धात्वर्थ की दृष्टि से समानार्थक होते हुए भी इन दोनों को भिन्नार्थक बना देती है। इस इयत्ता के न होने के कारण ही व्यक्ति बहुधा अपने बुद्धिवैभव से दूराक्षिप्त अभीष्ट अर्थ का भी ग्रहण कर लेता है। इन वैदिक शब्दों के अर्थों की सीमाओं को कौन कहां तक देख पाता है, यह व्यक्ति के सामर्थ्य पर निर्भर करता है।

परन्तु हमारे प्राचीन पथिकृत् पूर्वज ऋषियों ने हमारे लिए स्वररूपी एक ऐसा ब्रह्मास्त्र या टेपरिकार्डर दे दिया है, जो उक्त अर्थ की इयत्ता को अनर्थ की ओर जाने से सर्वथा रोक देता है। वेदार्थ की उपर्युक्त कोई सी भी पद्धति अपनाई जाए, इस स्वरज्ञान का महत्त्व सभी में अक्षुण्ण है। यों तो स्वर शब्द के वाक्, वर्णविशेष, षड्जादि सप्तक, प्राणी, सूर्य, सोम, प्रजापति, पशु, श्री तथा उदात्तादि वर्णधर्मरूप रूप अनेक अर्थ हैं, तथापि हम इसे यहां उदात्त, अनुदात्त और स्वरित तक सीमित मानकर ही आगे चर्चा करते हैं। इन स्वरों की संख्या भी यूं तो क्रमशः सात, पांच, चार, तीन, दो और एक मानी जाती है, परन्तु इनमें अर्थ के साथ साक्षात् सम्बन्ध केवल उक्त तीन स्वरों का ही है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जहां तक इन स्वरों के उच्चारण का प्रश्न है तो उसमें भी मतभेद है। एक पक्ष में उदात्तादि का क्रमशः उच्च, नीच तथा मध्यम ध्वनि से उच्चारण का विधान है तो दूसरे पक्ष में इन वर्णों के उच्चारण स्थान के उच्च, नीच और मध्यम भागों से उच्चारण का विधान है। परन्तु सभी पक्षों में अङ्गसंचालन से उदात्तादि का प्रदर्शन पक्ष प्रमुख है।

ध्यातव्य है कि इन स्वरों में उदात्त ही प्रधान होता है। अथवा यह कहा जा सकता है कि वाक्य या पद में जिस प्रकृति या प्रत्यय अथवा आगम के अर्थ की प्रधानता विवक्षित होती है, उसी को उदात्त स्वर से पढ़ा जाता है, जैसा कि यास्क ने भी कहा है *'तीव्रार्थतरमुदात्तम्', 'अल्पीयोऽर्थतरमनुदात्तम्।'*[25] दूसरे शब्दों में, उदात्तप्रयुक्त प्राधान्य प्रकृति-प्रत्यय में न होकर उनके अर्थ में होता है-*'प्रकृति-प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्'* और यह उदात्त प्रायः एक पद में एक ही होता है।[26] इस नियम के आधार पर ही तो *'न तस्य प्रतिमा अस्ति यस्य नाम महद् यशः'*[27] यहां स्वामी दयानन्द ने मूर्तिपूजा का खण्डन सिद्ध किया था। इसी प्रकार *'आ ब्रह्मन् ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चसी जायताम्'*[28] इत्यादि यजुर्वेदीय राष्ट्रगीत में सर्वत्र *'आ जायताम्'* क्रिया पद है परन्तु *'जिष्णू रथेष्ठाः सभेयो युवास्य यजमानस्य वीरो जायताम्'* इस मन्त्रार्ध में आ उपसर्ग आपाततः दिखाई नहीं दे रहा, जो कि अभीष्ट है। इसका समाधान भी स्वर के द्वारा ही होता है अर्थात् **युवा+आ+अस्य=युवास्य** यह अतिरिक्त आकारयुक्त सन्धिभेद स्वर को देखकर ही जाना जाता है। इसी तरह *'उप त्वाग्ने दिवे-दिवे दोषावस्तर्धिया वयम्। नमो भरन्त एमसि'*[29] इस मन्त्र में स्वर का पूरा ध्यान न दिए जाने के कारण 'दोषावस्तर्' शब्द का अर्थ भी सायण के द्वारा ठीक नहीं किया गया है। पं. युधिष्ठिर मीमांसक के अनुसार सायण ने यहां तैत्तिरीय संहिता के भाष्यकार भट्ट भास्कर का अनुकरण करते हुए स्वर का दोष किया है। तदनुसार उन्होंने इसे द्वन्द्वसमास मानते हुए *कार्तकौजपादयश्च*[30] सूत्र द्वारा यहां आद्युदात्त स्वर की संगति लगाने का प्रयास किया है जबकि 'दोषा' यह शब्द कार्तकौजपादि इस गण में पठित ही नहीं है तथा न ही यह आकृतिगण माना गया है जिसमें लक्ष्यानुरोधात् ही इसमें दोषावस्तर् शब्द को परिगणित कर लिया जाता। इसके अतिरिक्त सायण के द्वारा उद्धृत यह सूत्र द्वन्द्व में आद्युदात्त स्वर विधान भी नहीं करता अपितु पूर्वपदप्रकृतिस्वर विधान करता है तथा यदि यहां वास्तव में द्वन्द्व समास होता तो फिर पदपाठ में सामान्यतया अवग्रह नहीं दिखाया जाना चाहिए जबकि यहां 'दोषाऽवस्तः' ऐसा अवग्रह किया गया है। अपि च, सायण ने 'वस्तर्' शब्द को दिनवाची कहा है,[31] जबकि ऐसा किसी अन्य ग्रन्थ में नहीं है। हां, इसके स्थान पर निघण्टु में 'वस्तोः' शब्द अवश्य मिलता है जो कि वस्तु शब्द का षष्ठ्यन्त रूप है।[32] फलतः अर्थ को देखते हुए सायणोक्त यह स्वर सुसंगत नही हो पाता। परन्तु वास्तविकता यह है कि 'दोषावस्तः' यह सम्बोधन पद है जोकि 'आमन्त्रितस्य च'[33] सूत्र द्वारा पाद के आदि में होने से आद्युदात्त विहित है। ऐसा मानने से जहां प्रकृत स्वर सुसंगत होगा वहीं स्कन्दस्वामिप्रोक्त *'दोषाया रात्र्या वस्तः आच्छादयितः'* ऐसा अर्थ भी उत्पन्न हो जाता है। काण्व संहिता का भाष्य करते हुए स्वयं सायण ने भी इसे सम्बोधन पद ही माना है।[34] पाश्चात्त्य विद्वान् मैक्डोनल आदि भी इसे सम्बोधन पद ही मानते हैं। वस्तुतः यहां वस् धातु का अर्थ आच्छादन न होकर निवास अधिक ठीक जान पड़ता है, जैसा कि यजुर्वेद[35] में उवट ने भी माना है। क्योंकि अग्नि रात्रि में निवास करता है तथा सूर्य दिन में निवास करता है। इसलिए वेद में सूर्य को 'दिवावस्तोः' कहा गया है।[36] वैसे कठकपिष्ठल संहिता में अग्नि के लिए भी 'दोषावस्तोः' शब्द का प्रयोग हुआ है। यहां उभयत्र चतुर्थ्यर्थे षष्ठी जाननी चाहिए।

पदसमूहरूप समासों का वर्गीकरण अर्थ के आधार पर किया जाता है। परन्तु इनके अर्थ का यह निर्णय भी उदात्तादिस्वरमूलक ही है। इस विषय में भाष्योक्त 'स्थूलपृषती' यह उदाहरण तो प्रसिद्ध ही है। इसी तरह कृष्णकम्बल शब्द के काला कम्बल और काले कम्बल वाला ये दोनों अर्थ भी स्वरमूलक ही हैं। नाम और आख्यात का विभाग या ज्ञान भी ये स्वर ही कराते हैं, जैसे एक तो तृन् प्रत्ययान्त कर्तृ (कर्ता) यह कृदन्त नाम पद है और दूसरा 'कृ' धातु का लुट् लकार प्रथम पुरुष एकवचन में कर्ता यह आख्यात पद है। इन दोनों का विवेक स्वर ज्ञान ही करता है। तदनुसार जो आद्युदात्त कर्ता शब्द है, वह नाम है[37] और जो अन्तोदात्त है वह आख्यात है।[38] 'तृन्' और 'तृच्' प्रत्यय लगकर बनने वाले समरूप या सरूप शब्दों में भी यही स्वरकृत वैलक्षण्य ही द्रष्टव्य है। तदनुसार तृन् प्रत्ययान्त कर्ता शब्द में तत्साधुकारी आदि अर्थ प्रधान हैं जबकि तृच् प्रत्ययान्त में प्रत्ययार्थ कर्तृत्व।[39] कहा भी है-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तृन्तृचोश्चार्थभेदोऽयं प्रकृत्यर्थः स्फुटस्तृनि।
तृचि स्फुटः प्रत्ययार्थः प्रकृत्यर्थोपसर्जनः।।[40]

'व्यन्' और 'व्यत्' प्रत्ययान्त **'भ्रातृव्य'** शब्द में भी यही बात है। 'व्यन्' प्रत्ययान्त शत्रु का वाचक है जबकि 'व्यत्' प्रत्ययान्त भतीजे का।[40]

इस प्रसङ्ग में एक बात अवश्य विचारणीय है कि प्रतीत होता है कि कण्ठतः स्वरोच्चारण में होने वाला शैथिल्य तो सुदूर वैदिक काल से ही कुछ-कुछ प्रारम्भ होने लगा था। सम्भवतः इसीलिए 'व्यन्' और 'व्यत्' प्रत्यय से निष्पन्न 'भ्रातृव्य' शब्द में कण्ठतः उच्चारणभेद की सम्भावना या अन्तर को कम देखते हुए ऋषियों ने *'भ्रातृव्यस्य वधाय'*[42] इस वेदमन्त्र का *'द्विषतो वधाय'* ऐसा शाखान्तर में पाठान्तर भी पढ़ा है जिससे भतीजे के वध में वेदवाक्य का विधान सिद्ध न हो जाए। इसी प्रकार वृषल शब्द भी स्वरभेद से आद्युदात्त तो धर्मात्मा का बोधक है तथा अन्तोदात्त नीच का।[43] जैसा कि अभी कहा गया है कि जिसका अर्थ प्रधानतया विवक्षित होता है; शास्त्र में उसी को उदात्त विधान किया गया है। तदनुसार 'पिपठिषति' यह उदाहरण है। यहां 'सन्' प्रत्यय के नित् होने से यह पद आद्युदात्त है। फलतः इच्छोपसर्जन पढ़ना यहां यह पठ् धातु का अर्थ मुख्य है। परन्तु 'जिजीविषेत्'[44] यह प्रयोग इस स्वर का अपवाद है। यहां आद्युदात्त न होकर सन् प्रत्यय पर उदात्त है। फलतः यहां जीना या प्राणधारण करना यह धात्वर्थ मुख्य न होकर जीने की इच्छा करना यह सन् प्रत्यय का इच्छा अर्थ ही मुख्य है जोकि सर्वथा युक्तिसंगत है। क्योंकि 'पिपठिषति' में तो पढ़ने की इच्छा करना कर्ता के अधीन है। अतः वहां तो पठ् धातु का अर्थ मुख्य है जबकि जिजीविषेत् में प्राणधारण करना यह धात्वर्थ कर्ता के अधीन नहीं है। कर्ता तो केवल प्राण धारण की इच्छा ही कर सकता है। इसलिए इच्छार्थ को मुख्य बताने के लिये तदर्थक 'सन्' प्रत्यय को उदात्त किया गया है; 'जीव्' धातु को नहीं। स्वर के महत्त्व को लेकर ही भाष्यकार भी पस्पशाह्निक में कहते हैं-

दुष्टः शब्दः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्याप्रयुक्तो न तमर्थमाह।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात्।।

इसका तात्पर्य भी यह है कि स्वर के दोष से दुष्ट शब्द तो वाणी का वज्र या वाणी रूपी वज्र बना हुआ स्वयं यजमान को ही नष्ट कर देता है, जैसे-**इन्द्रशत्रु** शब्द ने ऋत्विक् के प्रमाद से स्वयं वृत्र को ही मार दिया था। भाव यह है कि उक्त शब्द में दो तरह का समास सम्भव है-इन्द्रः शत्रुः शातयिता यस्य स इन्द्रशत्रुः-यह बहुव्रीहि और इन्द्रस्य शत्रुः शातयिता इति इन्द्रशत्रुः इन्द्रशत्रु में स्वराङ्कन अपेक्षित है यह षष्ठी तत्पुरुष। इनमें बहुव्रीहि समास में 'बहुव्रीहौ प्रकृत्या पूर्वपदम्'[45] से आद्युदात्त स्वर होता है तथा तत्पुरुष में 'समासस्य'[46] से अन्तोदात्त। वस्तुतः यहां ऋत्विक् के द्वारा तत्पुरुष समास वाला इन्द्रशत्रु शब्द उच्चारणीय था। क्योंकि इस समास में इन्द्र और शत्रु शब्द के वैयधिकरण होने से शत्रु शब्द का समानधिकरण वृत्र ही मारने वाला बनता है, जो कि तद्विरोधी इन्द्र को ही मारेगा। परन्तु ऋत्विक्जन्य स्वरकृत प्रमाद के कारण उससे आधुदात्त स्वार वाला इन्द्रशत्रु शब्द उच्चरित हो गया। स्पष्ट है कि तब इन्द्र ही वृत्र का मारने वाला बन गया। दूसरे शब्दों में, तत्पुरुष समासगत अन्तोदात्त में तो इन्द्रकर्मक शत्रु (वृत्र) कर्तृक इन्द्रशत्रु शब्द बनता है तथा बहुव्रीहिसमासगत आद्युदात्त में इन्द्रकर्तृक शत्रु (वृत्र) कर्मक इन्द्रशत्रु शब्द बनता है। क्योंकि जहां भी उदात्त होगा वहां उसकी प्रधानता होकर स्वातन्त्र्य होने से वह कर्ता बन जाएगा। कहा भी है-स्वतन्त्रः कर्ता।[46अ] इसे सरल भाषा में यों कहा जा सकता है कि इन्द्रशत्रु शब्द के दो अर्थ सम्भव है; एक इन्द्र को मारने वाला वृत्र (तत्पुरुष) और दूसरा इन्द्र के द्वारा मारा जाने वाला वृत्र (बहुव्रीहि)। इनमें यहां प्रथम अर्थ विवक्षित था जो कि षष्ठी तत्पुरुष समास से व्यक्त होता है। परन्तु प्रमादवश ऋत्विक् के द्वारा बहुव्रीहि समास के स्वर वाला आद्युदात्त इन्द्रशत्रु शब्द उच्चरित हो गया। फलतः कर्ता के कर्म बन जाने से स्वयं वृत्र ही वध का पात्र बन गया। यह सब माहात्म्य स्वर का ही है। स्वर के विषय में वेङ्कटमाधव भी कहता है-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अन्धकारे दीपिकाभिर्गच्छन् न स्खलति क्वचित्।
एवं स्वरैः प्रणीतानां भवन्त्यर्थाः स्फुटा इति।।[47]

साहित्यशास्त्री भी वेद में स्वरों की अप्रतिम भूमिका को स्वीकार करते हुए कहते हैं-*'स्वरस्तु वेद एव विशेषप्रतीतिकृत्।'*[48] प्रस्तुत प्रसङ्ग में अवधेय है कि यूं तो स्वर लोक और वेद में उभयत्र प्रभावी होता है परन्तु जब स्वरभेद से शब्दभेद होता है, यह सिद्धान्त माना जाता है तब श्लेष अलंकार की सत्ता बचाए रखने के लिए साहित्यशास्त्रियों के द्वारा अगत्या इस स्वर को लोक से दूर रखने की बात कही गई जानी चाहिए। क्योंकि श्लेष अलंकर तभी उत्पन्न होता है जब एक ही शब्द अनेकार्थक हो। स्पष्ट है कि स्वरभेद से शब्दभेद हो जाने के कारण शब्द का एकत्व विहत हो जाता है। इसीलिए महान् शब्दयोगी भर्तृहरि संयोगादि के साथ-साथ स्वर को भी विशेष स्मृतिहेतु घोषित करते हैं-

संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता।
अर्थः प्रकरणं लिङ्गंच शब्दस्यान्यस्य सन्निधिः।।
सामर्थ्यमौचिती देशः कालो व्यक्तिस्वरादयः।
शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः।।[49]

लोक व्यवहार के आधार पर भी यह तो सबको मानना ही पड़ेगा कि स्वर का प्रभाव पड़ता अवश्य है; जैसे-युद्धकालिक बैण्ड का स्वर सुनकर जहां जोश उत्पन्न होता है वहां कोई करुणाजनक स्वर सुनने पर हृदय द्रवित हो उठता है। लोक में ही **रोको मत, जाने दो** इस वाक्य के **रोको, मत जाने दो** तथा **रोको मत, जाने दो** इस प्रकार दो परस्पर विरुद्ध अर्थ स्वरोच्चारण से ही सिद्ध होते हैं। इसी तरह लौकिक देववाणी में भी स्वरोच्चारण के कारण *'नद्यां यान्ति पतत्रिणः'* इस वाक्य में *'पतत्रिणः द्यां न यान्ति'* तथा *'पतत्रिणः नद्यां यान्ति'* यह अर्थभेद वैलक्षण्य दिखाई देता है।[50] स्वरोच्चारणविवक्षा के कारण ही *'अजरामरता कस्य नायोध्येव पुरी प्रिया'* इस वाक्य के *'अजरामरत्वमयोध्यापुरीव कस्य न प्रियम्'* तथा *'अज-राम-रता अयोध्यापुरी कस्य न प्रिया'* यह अर्थभेद प्रतीत होते हैं।[51]

यही स्थिति वेदमन्त्रों में उदात्तादि के उच्चारण में भी समझनी चाहिए। *'इषे त्वोर्जे त्वा'*[52] मन्त्रस्थ आप्यायध्वमघ्न्याः यहां अघ्न्याः शब्द आमन्त्रित होने से सर्वानुदात्त है। क्योंकि *'आमन्त्रितस्य च'*[53] सूत्र से यहां निघात विहित है। अब यदि यहां अघ्न्याः! इस सम्बोधन के स्वर पर ध्यान न देकर रूपसामान्य के कारण अघ्न्या शब्द को प्रथमा-द्वितीया विभक्तियों का बहुवचन मान लिया जाता है तो फिर यहां आमन्त्रित को होने वाला निघात स्वर सर्वथा नहीं हो सकेगा और उससे *'हे अघ्न्या अहन्तव्या गावः। यूयम् आप्यायध्वम् पुष्यत'* इस वस्तुभूत अर्थ का लोप ही हो जाएगा। परन्तु स्वर के विरोध के कारण *'हे मनुष्याः! यूयम् अघ्न्याः गाः आप्यायध्वम् पोषयध्वम्'* इस अर्थ का ग्रहण नहीं होता। यहां स्वर ही अर्थविधि में बलवान् प्रमाण है।

ऐसा प्रतीत होता है कि इन स्वरों से जहां मन्त्रों के अर्थों का नियमन किया जाता है वहां इनसे रोगादि अनिष्टों का निवारण भी सर्वथा असम्भावित नहीं लगता। इसलिए यज्ञ के साथ रोगादि दूर करने के लिए मन्त्रों का सम्बन्ध किया गया है। भाव यह है कि जैसे आजकल विकलांग चिकित्सा के अनुसार ध्वनि तरंगों (Sound Waves) को इकट्ठी करके रोगी के पीड़ा वाले स्थान को इनसे बार-बार स्पर्श कराकर दर्द दूर किया जाता है सम्भवतः वैसे ही वेदमन्त्रों के उदात्तादि इन विशेष प्रकार के स्वरों से उच्चारण करने पर भी कुछ ऐसी ही तरङ्गें निकलती हों, जिनसे अभीष्टार्थ की सिद्धि होती हो। दुर्भाग्य की बात है कि हम आज अपनी इस प्राचीन अमूल्य ऋक्थ का सही उच्चारण करना भी भूल गए। शायद ही कोई आज इन मन्त्रों का कण्ठरवेण सही उच्चारण कर सके। स्वर के प्रसङ्ग में एक यह जिज्ञासा और है कि क्या ये स्वर प्रारम्भ में तीन ही थे या एक? इसके उत्तर में पण्डित भगवद्दत्त वेदालंकार का मानना है कि सम्भवतः पहले स्वर एक ही रहा होगा, परन्तु जैसे एक ही आम की अनेक किस्में तैयार कर ली जाती हैं वैसे ही साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों ने भी सुविधावश स्वर के कई भेद कर लिये हों।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

स्वर के भेद से अर्थ भी भिन्न हो जाने के बहुत से उदाहरण फिट्सूत्रपाठ में दिए गए हैं। उनके कुछ निदर्शन इस प्रकार हैं-

1. आशां, आशा

'आशाया अदिमाख्या चेत्'[54] इस फिट् सूत्र के अनुसार आशा शब्द दिशा अर्थ में तो आद्युदात्त है और दिशाभिन्न अर्थ में अन्तोदात्त। निघण्टु में दिशावाची शब्दों में आशा शब्द भी पठित है।[55] आशंसावाची तो लोक में प्रसिद्ध ही है। वेद में इन दोनों अर्थों वाले शब्दों का प्रयोग देखा जाता है जो कि स्वर द्वारा व्यवस्थित है। जैसे-*'सर्वा आशां मम मित्रं भवन्तु'*[56] और *'यामाशामेमि केवली सा मे अस्तु।'*[57]

2. अर्यः, अर्यः

अर्य शब्द भी स्वामी अर्थ में तो अन्तोदात्त है और वैश्य अर्थ में आद्युदात्त-*'अर्यस्य स्वाम्याख्या चेत्।'*[58] जैसे-*'यो अर्यो मर्तभोजनं परा ददाति'*[59] तथा *'यच्छूद्रे यदर्यो।'*[60]

3. कृष्णः, कृष्णः

'कृष्णस्य मृगाख्या चेत्'[61] सूत्रानुसार कृष्ण शब्द मृगवाची होने पर तो आद्युदात्त होता है, जैसे-*'कृष्णोऽस्याखरेष्ठः'*[62] पर वर्ण विशेष का वाचक होने पर अन्तोदात्त होता है, जैसे-*'श्वा कृष्णः।'*[63] कृष्ण नाम का एक मन्त्रद्रष्टा ऋषि भी ऋग्वेद में सुना जाता है। वह भी कृष्ण मृग के नामसाम्य से आद्युदात्त ही है, जैसे-*'अयं वां कृष्णो अश्विना हवते।'*[64] इस तरह 'कृष्णस्यामृगाख्या चेत्' इस फिट् सूत्र के अनुसार स्वरभेद से कृष्ण शब्द उक्त तीन अर्थों वाला बन जाता है।

4. वेदः, वेदः

वेद शब्द भी संहितावाची होने पर तो आद्युदात्त है, जैसे-*'वेदः पृष्ठः शचीपते'*[65] और कुशमुष्टिवाचक के रूप में अर्थविशेष के रूढ़ होने पर यह अन्तोदात्त ही होता है, जैसे-*'वेदोऽसि येन त्वं वेद वेद देवेभ्यो वेदोऽभवः।'*[66]

5. दक्षिणः, दक्षिणः

'दक्षिणस्य साधौ'[67] इस फिट् सूत्र के वचन से और वैसा ही प्रयोग दिखाई देने से दक्षिण शब्द के आदि और अन्त के दकार और णकार अक्षर पर्याय से उदात्त होते हैं, जैसा कि वहीं आगे सूत्र है-'स्वाङ्गाख्यायामादिर्वा'[68]। कोशकारों के अनुसार दक्षिण शब्द अनेकार्थक है।[69] दाएं हाथ का वाचक दक्षिण शब्द अन्तोदात्त भी दिखाई देता है और आद्युदात्त भी। इनमें आद्युदात्त, जैसे-*'इन्द्रस्य बाहुरसि दक्षिणः'*[70] और अन्तोदात्त जैसे-*'स दक्षिणे संभृता कृतानि।'*[71] दाएं हाथ से दान देने के कारण दानवाची दक्षिणा शब्द ही सर्वत्र आद्युदात्त है जबकि 'दक्षिणादाच्'[72] सूत्र प्रोक्त 'आच्' प्रत्ययान्त अव्ययसंज्ञक दक्षिणा शब्द सर्वत्र चित्त्वात्[73] अन्तोदात्त ही है, जैसे-*'न दक्षिणा विचिकितेन सव्या।'*[64]

यहां यह कहना कि लौकिक और वैदिक शब्दों की स्वर विषयक प्रमाणिकता पाणिनिभिन्न पश्चाद्वर्ती आधुनिक शान्तनव फिट् सूत्रों के द्वारा कैसे निश्चित की जा सकती है ठीक नहीं। क्योंकि शान्तनवाचार्यप्रणीत फिट् सूत्र अपाणिनीय होते हुए भी भाष्यकार के वचनप्रामाण्य से वैदिक-लौकिक स्वर विषय में प्रमाणभूत हो सकते हैं, जैसे कि फिट् सूत्रप्रकरण के आरम्भ में सुबोधिनीकार लिखते हैं-

''ननु कथमपाणिनीयानि सूत्राण्युपन्यस्यन्ते, पाणिनीयैः सूत्रैर्यः स्वर आयाति स एव प्रमाणम्। तथा च 'शताच्च ठन्यतावशते' इति सूत्रे कैयटः। नियतकालाश्च स्मृतयो व्यवस्थाहेतवः इति मुनित्रयमतेनाद्यत्वे साध्वसाधुप्रविभाग इति। नैतदपाणिनीयान्यपि फिट्सूत्राणि पाणिनीयैराश्रीयन्ते भाष्याद् ज्ञापकात्। तथा च 'आद्युदात्तश्च' इति सूत्रे भाष्यम्-प्रातिपदिकान्तस्य चान्त इति प्रकृतेरन्तोदात्तत्वं शास्ति। 'फिषोऽन्त उदात्तः' इति सूत्रेण फिषोऽन्तोदात्तत्वं विधीयते। फिडिति पूर्वाचार्यप्रसिद्ध्या

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रातिपदिकमुच्यते। तथा तस्मिन्नेव सूत्रे प्रत्ययाद्युदात्तत्व-स्यावकाशः-यत्रानुदात्ता प्रकृतिः समत्वम् सिमत्वमिति। न फिषोऽन्त उदात्तः, त्वत्, त्व, नेम, सम, सिमेत्यादि फिट्सूत्राश्रयणं विना प्रकृतेरन्तोदात्तत्वं सर्वानुदात्तत्वं च सम्भवतीति दिक्।''

6. अक्षः, अक्षः

अक्ष शब्द भी दो धातुओं से बनता है। एक-अशेर्देवने[75] इस औणादिक सूत्र द्वारा 'स' प्रत्यय होने पर तथा दूसरा-''अक्षू व्याप्तौ'' धातु से 'घञ्' प्रत्यय होने पर। इनमें एक का अर्थ देवनार्थक पासा है तथा दूसरा गाड़ी के धुरे का वाचक है। परन्तु अतिव्याप्ति को रोकने के लिए ये दोनों अर्थ स्वरभेद से ही व्यवस्थित होते हैं। फलतः आद्युदात्त 'घञ्' प्रत्ययान्त अक्ष शब्द शकटाक्षवाची है; जैसे-*'तस्य नाक्षस्तप्यते भूरिभारः'*[76] तथा अन्तोदात्त 'स' प्रत्ययान्त अक्ष शब्द पासे को बताता है, जैसे-*'यस्यागृधद् वेदने वाज्यक्षः।'*[77] ध्यान रहे कि उक्त दोनों शब्दों का एकशेष विवक्षित होने पर इनमें 'स्वरभिन्नानां यस्योत्तरः स्वरविधिः'[78] इस वार्तिक के अनुसार उत्तरवर्ती आद्युदात्त अक्षः शब्द का ही एकशेष होता है, अन्तोदात्त का नहीं।

7. मीमांसक, मीमांसकः

मीमांसक शब्द भी दो प्रकार से निष्पन्न होता है, एक तो 'मान्' धातु से 'मान् वध दान्'[79] सूत्र से स्वार्थिक सन् प्रत्यय करने पर ण्वुल् हो जाने से तथा दूसरा 'मीमांसामधीते' इस अर्थ में 'क्रमादिभ्यो वुन्'[80] से वुन् प्रत्यय करने पर। इनमें प्रथम मीमांसक शब्द लित्[81] स्वर से मध्योदात्त है तथा दूसरा नित्वात् आद्युदात्त है। इनका यह अर्थभेद स्वर से ही जाना जाता है। इन दोनों के एकशेष में भी पूर्वोक्त वार्तिक से ही आद्युदात्त मीमांसक शब्द का एकशेष होता है, अन्तोदात्त का नहीं। ध्यातव्य है कि चारों वेदों में तो उक्त दोनों शब्दों के स्थान पर केवल *'मीमांसितस्यं'*[82] तथा *'मीमांसमानस्य'*[83] ये दो प्रयोग प्राप्त होते हैं। इनमें मीमांसितस्य यहां तो स्वार्थिक सन्नन्त मीमांस धातु से क्त प्रत्यय तथा मीमांसमानस्य यहां भी सन्नन्त मीमांस धातु से लट्स्थानिक शानच् को 'लसार्वधातुक'[84] सूत्रप्रोक्त निघात होने पर धातु स्वर से अन्तोदात्त ही सिद्ध होता है।

8. क्षयः, क्षयः

अच् प्रत्ययान्त क्षय शब्द के भी दो अर्थ हैं। परन्तु 'क्षयो निवासे'[85] सूत्र से निवास अर्थ में विशेष रूप से क्षय शब्द को आद्युदात्त विधान कर देने से फिर क्षय या विनाश अर्थ में चित्त्वात् सामान्य अन्तोदात्त सिद्ध हो जाता है। इनमें निवास अर्थ में जैसे *'यस्य क्षयाय जिन्वथ।'*[86]

ध्यान रहे कि वैदिक साहित्य में विनाशार्थक क्षय शब्द का प्रयोग देखने में नहीं आता, जोकि भाषा विज्ञान की प्रक्रिया को देखते हुए उचित प्रतीत होता है। क्योंकि 'क्षि' धातु के उक्त दोनों अर्थों में से एक निवासार्थक क्षय शब्द तो वैदिक साहित्य में प्रसिद्ध है, जबकि दूसरा विनाशार्थक क्षय शब्द लौकिक साहित्य में रूढ़ है, जैसे-*'स भविष्यत्यसदिग्धं वानराणां क्षयावहः'*[87]। यास्क भी कहते हैं-*'अथापि प्रकृतय एवैकेषु भाष्यन्ते, विकृतय एकेषु। शवतिर् गतिकर्मा कम्बोजेष्वेव भाष्यते विकारमस्यार्येषु भाषन्ते-शव इति। दातिर्लवनार्थे प्राच्येषु, दात्रमुदीच्येषु।'*[88]

9. क्षितिः, क्षितिः

ये दोनों रूप भी स्वरभेद को देखकर अर्थभेद की परिकल्पना से विनाशार्थक तथा निवासार्थक क्षि धातु से निष्पन्न जानने चाहिएं। इनमें विनाशार्थक क्षि धातु जैसे-*'क्षितिः पर्याकृता'*[89] अर्थात् चारों ओर से समुपस्थापित ब्रह्मगवी विनाशरूपा होती है। अब निवासार्थक क्षि धातु जैसे-*'पुष्टिर्न रण्वा क्षितिर्न पृथ्वी।'*[90]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

10. चरित्रं, चरित्रं

चरित्र शब्द के भी दो अर्थ देखे जाते हैं। एक पैर तथा दूसरा आचरण या सदाचार। इनमें 'अर्तिलूधूसूखनसहचर इत्रः'[91] सूत्रप्रोक्त करणार्थक 'इत्र' प्रत्यय के आद्युदात्त होने से अर्थात् चरित्र शब्द के मध्योदात्त होने से एक चरित्र शब्द तो पादार्थक हो जाता है, जैसे-'*चरित्रांस्ते शुन्धामि*'[92] और दूसरा सदाचारार्थक भाववाची चरित्र शब्द 'सर्वधातुभ्यः ष्ट्रन्'[93] इस औणादिक सूत्र से 'ष्ट्रन्' प्रत्यय करने पर बनता है जो कि इडागम के अनुदात्त होने से तथा 'ष्ट्रन्' के नित् होने के कारण आद्युदात्त है। 'चरेर्वृत्ते'[94] यह सूत्र इसी विषय में तात्पर्यग्राहक है। वैसे आद्युदात्त चरित्र शब्द का उदाहरण वैदिक साहित्य में अनुसन्धेय है फिर भी यह सब महिमा स्वरज्ञान की समझनी चाहिए।

11. अरित्रम्, अरित्रम्

एक अरित्र शब्द तो अर्तिलूधूसू[95]. सूत्र प्रोक्त इत्र प्रत्यय होने से मध्योदात्त है तथा दूसरा अरित्र शब्द 'सर्वधातुभ्यः ष्ट्रन्'[96] इस औणादिक सूत्र द्वारा 'ष्ट्रन्' प्रत्यय, 'ऋ' धातु को इडागम एवं गुण होने पर नित् स्वर द्वारा आद्युदात्त है। अरित्र का अर्थ चप्पू है। इनमें मध्योदात्त अरित्र का उदाहरण है-'*अरित्रं वां दिवस्पृथु*'[97] तथा आद्युदात्त का उदाहरण है-'*अरित्राणि हिरण्यया।*'[98] छन्द में सब विधियों के वैकल्पिक होने से स्वरभेद होने पर भी यहां अर्थ में कोई भेद नहीं होता है। अथवा इसका कारण है कि हम अपनी सीमित शक्ति के कारण अभी उक्त स्वरभेद के औचित्य को सिद्ध नहीं कर पा रहे हैं। फिर भी इतना अवश्य है कि अर्थविधि में स्वर ही बलवान् होता है। स्वर का व्यत्यय तो अगतिकगति ही है। अस्तु, मध्योदात्त अरित्र शब्द वेद में पुलिङ्ग में और बहुवचन में भी देखा जाता है, जैसे-'*अस्याजरासो दमामरित्राः।*'[99]

12. मानः, मानः

मान शब्द भी दो प्रकार के स्वरों वाला देखा जाता है-आद्युदात्त और अन्तोदात्त। इनमें अन्तोदात्त मान शब्द तो शायद परिमाणार्थक संभव है, जैसे-'*अरुणं मानमन्धसः।*'[100] परन्तु आद्युदात्त मान शब्द के अनेक अर्थ सम्भव होने पर भी वेदमन्त्रगत आख्यान के आधार पर अगस्त्य ऋषि के पिता कोई मान नामक ऋषि थे, यही मानना होगा जैसे-'*मानस्य सुनुः सहसाने अग्नौ।*'[101] अथर्ववेद में भी बहुधा '*मानस्य पत्नि शरणा स्योना*'[102] ऐसा आता है। यह मान कौन है और कौन उसकी पत्नी है, यह वेदज्ञों को विचार करना चाहिए।

13. जयः, जयः

इसी प्रकार वेद में जय शब्द भी द्विविध स्वर वाला मिलता है। इनमें 'जयः करणम्'[103] सूत्रानुसार आद्युदात्त जय शब्द जैसे-'*हनो वृत्रं जया अपः*'[104] तथा भावार्थक अच् प्रत्ययान्त अन्तोदात्त जय शब्द, जैसे-'*जयो मे सव्य आहितः*' हैं।[105] भाव यह है कि शब्द के एक ही होने पर भी यदि उनमें स्वरभेद दृष्टिगोचर होता है तो फिर उनमें अर्थभेद भी अवश्य होना चाहिए। कहा भी है-

अर्थभेदे तु शब्दस्य सर्वत्र सदृशः स्वरः।
यदि न तं स्वरं पश्येद् अन्यथार्थं तदानयेत्।।[106]

14. कर्णः, कर्णः

जब कर्ण शब्द शरीरावयववाची होता है तब 'स्वाङ्गशिष्टामदन्तानाम्'[107] के नियम से यह आद्युदात्त होता है, जैसे-'*वक्ष्यन्ती वेदागनीगन्ति कर्णम्*'[108] तथा जब यह शब्द 'कर्णयुक्तः कर्णः' इस प्रकार विशेषण के रूप में उपस्थित होता है तो अन्तोदात्त होता है, जैसे-'*कर्णो गर्दभः।*'[109] यहां गर्दभ का विशेषण होने से कर्णशब्द अन्तोदात्त ही है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15. चित्रः, चित्रः

इनमें प्रथम चित्र शब्द अन्तोदात्त है जो चायनीय, पूजनीय, आश्चर्यकर अर्थ का वाचक है, जैसे *'यश्चित्रो मानुषे जनने'*[110] तथा *'चित्रं देवानामुदगादनीकम्।'*[111] द्वितीय आद्युदात्त चित्र शब्द राजविशेष का कथन करता है। क्योंकि चित्र नामक एक राजा हुआ जिसकी दान सम्बन्धी स्तुति को सोभरी काण्व इस प्रकार प्रस्तुत करता है-*'चित्र इद् राजा राजका इदन्यके यके सरस्वती मनु।'*[112] यहां मन्त्रदर्शनकृत् सोभरि ऋषि चित्र राजा को प्रस्तुत करते हुए कहता है कि एक चित्र नामक राजा ही प्रशस्त है। दूसरे जो कोई नदी के पास रहते हैं वे तो राजक या कुत्सित राजा ही हैं। वे प्रशंसा के पात्र नहीं हैं।

16. जठरः (जठलः), जठरम्

यह जठर शब्द भी स्वरभेद से अर्थभेद का निमित्त है। तदनुसार 'उदरवाची'[113] जठर शब्द मध्योदात्त है, जैसे-*'आ यः सोमेन जठरमपि प्र त'*[114] तथा *'आसिञ्चस्व जठरमध्व ऊर्मिम्'*[115] इत्यादि। व्यक्ति विशेष का वाचक द्वितीय जठर शब्द आद्युदात्त है, जैसे-*'याभिः पठर्वा जठरस्य मज्मना।'*[116] जठर ही वर्ण व्यत्यय से जठल कहा जाता है, जैसे-*'चतस्रो नावो जठलस्य जुष्टा।'*[117]

17. अयुतः, अयुतः

इनमें प्रथम अयुत शब्द मध्योदात्त है जो संख्याविशेषपरिमाण का वाचक है, जैसे-*'सहस्रं सवाँ अयुतं च साकम्'*[118] एव *'सहस्रं च सहस्रं चायुर्त चायुर्त च नियुतं च नियुतं च।'*[119] यहां अ-युत इस प्रकार अवग्रह करने पर अधिक आग्रह नहीं माना गया है। परन्तु द्वितीय आद्युदात्त अयुत शब्द तो अवग्रह को भी प्रयोजित करता है-अ-युत इत्ययुत इति। युतः पृथग्भूतः संमिश्रितो वा। तद्भिन्नः अयुतः। जैसे-*'अयुतोऽहमयुतो म आत्मा।'*[120]

18. अरिः, अरिः

अरि शब्द भी वेद में द्विविध स्वर वाला देखा जाता है। अतः इनमें अवश्य अर्थभेद होना चाहिए जोकि यथायथ प्रकरण के अनुसार स्वयमेव ऊह्य है। तदनुसार अरि शब्द का प्रायः प्रसिद्ध अर्थ तो शत्रु ही है। अब वह दान न देने के कारण है अथवा प्रत्यर्थी के रूप में रूढ़ है-यह अवश्य विचारणीय है। इस तरह अ-रिः=अरि यह अवग्रह भी सुसंगत हो जाता है। अन्तोदात्त अरि शब्द जैसे-*'उत न सुभगां अरिः'*[121] तथा आद्युदात्त अरि शब्द जैसे-*'हन्त्वेनान् प्रदहत्वरिः।'*[122]

19. मनुः, मनुः

यहां भी स्वरभेद से अर्थभेद अनुमित होता है। तदनुसार इनमें आद्युदात्त मनु शब्द मनु नामक राजर्षि को सूचित करता है। यहां 'श्रृस्वृस्निहि'[123] इत्यादि सूत्र द्वारा 'मन्' धातु से विहित 'उ' प्रत्यय को 'धान्ये नित्'[124] इस पूर्व सूत्र के साहचर्य से नित् कर दिया जाता है। नित्वात् तो आद्युदात्त स्पष्ट ही है। द्वितीय अन्तोदात्त मनु शब्द मनुष्यात्मक अथवा मन्त्रात्मक संभव प्रतीत होता है। इनमें आद्युदात्त का उदाहरण है-*'त्वमग्ने मनवे द्यामवाशयः'*[125] तथा अन्तोदात्त का उदाहरण है-*'सीदद्धोता मनावधि।'*[126]

20. अणुः, अणुः

ये दोनों शब्द भी स्वरभेद से अर्थभेद को व्यक्त करते हैं। आद्युदात्त अणु शब्द धान्यविशेष का वाचक है। यहां 'अण्' धातु से विहित 'उ' प्रत्यय ''धान्ये नित्''[127] सूत्र से नित् होने के कारण आद्युदात्त हो जाता है, जैसे-*'प्रियव्रतवश्च मेऽणवश्च मे'*।[128] धान्यार्थ से अन्यत्र लेशार्थक अणु शब्द तो नित्वाभावात् 'उ' प्रत्यय के स्वर से अन्तोदात्त होता है जोकि विद्वानों के लिए अनुसन्धेय है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

21. अभ्वः, अभ्वः

अभ्व यह शब्द निघण्टु में पठित है। एक स्थान पर यह स्वरित है तथा दूसरे स्थान पर उदात्त। यदि *'स्वरितेऽप्युदात्तोऽस्ति'*[129] इस भाष्यकारवचन से उदात्त और स्वरित में अभेद मानकर स्वरभेद नहीं माना जाता है तब तो अर्थ के अभेद के कारण यह उदाहरण परिहर्तव्य हो जाता है। इनमें आद्युदात्त का उदाहरण है-*'द्यावा रक्षतं पृथिवी नो अभ्वात्'*[130] तथा स्वरित का उदाहरण केवल अथर्ववेद में मिलता है-*'रक्षो अभ्वमराय्यः।'*[131]

22. अर्धः, अर्धः

स्वरभेद से अर्धशब्द का अर्थभेद होता है। समप्रविभाग से भिन्न अर्थ में तो अर्ध शब्द आद्युदात्त है तथा समप्रविभाग में अन्तोदात्त। जैसे-'अर्धो ग्रामस्य' यहां तो समप्रविभाग न होने से आद्युदात्त है तथा 'अर्धं पिप्पल्याः' यहां समप्रविभाग होने से अन्तोदात्त है। इस विषय में ''अर्धस्यासमद्योतने''[132] यह फिट् सूत्र प्रमाण है। आद्युदात्त अर्ध शब्द का वैदिक उदाहरण है-*'सा कद्रीची कं स्विदर्धं परागात्'*।[133] यहां असम अंश का वाचक अर्ध शब्द है अतः आद्युदात्त है। अन्तोदात्त का उदाहरण है-*'अस्माँ अर्धं कृणुतादिन्द्र गोनाम्'*।[134] यहां गायों का समप्रविभाग होने से अर्ध शब्द अन्तोदात्त है।

23. जुष्टः, जुष्टः तथा अर्पितः, अर्पितः

ये दोनों शब्द ''जुष्टार्पिते च छन्दसि''[135] सूत्रानुसार विकल्प से आद्युदात्त तथा अन्तोदात्त विधान किए गए हैं। परन्तु ''छन्दसि'' ऐसा कहने से *'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्'* इस वचनानुसार ब्राह्मणाख्य वेदभाग में ये दोनों शब्द स्वरद्वययुक्त होते हैं-ऐसी कल्पना की जाती है। क्योंकि मन्त्राख्य वेदभाग में तो ''नित्यं मन्त्रे''[136] से नित्य ही जुष्टार्पित शब्दों से आद्युदात्त होना चाहिए। किन्तु मन्त्रभागरूप सम्पूर्ण वर्तमान वेदचतुष्टयी में भी आद्युदात्त रूप ऐकस्वर्य दृष्टिगोचर नहीं होता। ऐसी स्थिति में मन्त्रदृष्टस्वर के विरोध के कारण ''नित्यं मन्त्रे'' यह सूत्र त्याज्य ही है। इनमें आद्युदात्त जुष्ट शब्द का उदाहरण है-*'जुष्टो हि इतो असि हव्यवाहनः'*[137] तथा अन्तोदात्त का उदाहरण है-*'मती जुष्टो धिया हितः'*।[138] ''नित्यं मन्त्रे'' इस सूत्र को लेकर भट्टोजिदीक्षित सिद्धान्तकौमुदी में कहते हैं-''एतत् सूत्रं शक्यमकर्तुम्। जुष्टो दमूना। षडर आहुरर्पितम् इत्यादेः पूर्वेणैव सिद्धेः। छन्दसि पाठस्य व्यवस्थिततया विपरीतापादनायोगात्। अर्पिता षष्टि र्न चलाचलास इत्यत्रान्तोदात्तदर्शनाच्चेति''। दीक्षित का कथन युक्तियुक्त ही है। क्योंकि जुष्टार्पित शब्दों का अर्थ तो स्वरभेद होने पर भी भिन्न नहीं होता इसलिए प्रत्येक शाखा के अनुसार मन्त्रभेद से स्वरभेद अकिञ्चित्कर ही है।

इसी तरह 'स्वरभेदादर्थभेदः' की दृष्टि से यमः-यमः, सत्यम्-सत्यम्, ज्येष्ठः-ज्येष्ठः इत्यादि शब्दों के विषय में भी जानना चाहिए। इस प्रकार स्थालीपुलाकन्याय से स्वरभेद से अर्थभेद होने वाले कुछ ही प्रसिद्ध उदाहरण यहां दिए गए हैं।

यहां स्मरणीय है कि आजकल बहुत से संस्कृत के विद्वान् भी प्रायः मन्त्रों का उद्देश्यविधेयभाव ज्ञात न होने से स्वरदुष्ट मन्त्रों का उच्चारण करते हैं। फलतः उच्चारण दोष से फिर अर्थ भी दुष्ट हो जाता है। परन्तु वह दोष अवश्य परिहरणीय है। तद्यथा-*'द्यौः शान्तिरन्तरिक्षं शान्तिः पृथिवी शान्तिरापः शान्तिः'*[139] इत्यादि शान्तिपाठमन्त्र में द्यु प्रभृतियों को लक्ष्य करके शान्तिविधान किया गया है। अतः इसके अर्थ को ध्यान में रखकर ही मन्त्रपाठ करना चाहिए। तदनुसार ''द्यौः शान्तिर्, अन्तरिक्षं शान्तिः, पृथिवी शान्तिर्, आपः शान्तिः'' इस प्रकार स्वरवर्णानुपूर्वी-परिज्ञानयुक्त पाठ से ही मन्त्र अर्थवान् होने के कारण फलवान् होता है। इसके विपरीत पाठ करने से तो मन्त्र फलरहित या निष्फल हो जाता है। बहुत से सुविज्ञ सामाजिक भी अपने मन्दिरों में भक्तिमान् होते हुए भी अर्थ को न जानते हुए निम्न प्रकार से मन्त्र को अन्यथाकाररूप में अशुद्ध या विगीत उच्चारण करते हैं। जैसे-''द्यौः शान्तिरन्तरिक्षं, शान्तिः पृथिवी,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शान्तिराप:, शान्तिरोषधय:''। इस प्रकार भ्रष्ट उच्चारण से होने वाली यह अशुद्धि अवश्य शोधयितव्य है। क्योंकि जो द्युलोक की शान्ति है, वह द्युलोक के साथ ही प्रयोग की जानी चाहिए। इसी प्रकार अन्तरिक्ष की शान्ति अन्तरिक्ष के साथ ही, पृथिवी की शान्ति पृथिवी के साथ ही, अप् की शान्ति अप् के साथ ही तथा ओषधियों की शान्ति औषधियों के साथ ही इत्यादि पद्धति से बोली जानी चाहिए। इस शान्तिपाठमन्त्र में द्यु इत्यादि पहले निर्दिष्ट हैं। इनके ठीक बाद शान्ति शब्द निर्दिष्ट है। इसलिए ''शान्ति: पृथिवी, शान्तिराप:, शान्तिरोषधय:'' इस प्रकार भ्रष्टपाठ कदापि उच्चारण नहीं करना चाहिए अपितु ''अन्तरिक्षं शान्ति:, पृथिवी शान्ति:, आप: शान्ति:; ओषधय: शान्ति:'' इस प्रकार शुद्ध पाठ ही वेदोक्त उद्देश्यविधेय भाव को देखते हुए करना चाहिए। आगे इसी मन्त्र के पर्यवसान में ''शान्ति: सा मा, शान्तिरेधि'' इस प्रकार मन्त्र को अपशब्द और अनर्थ रूप में बोलते हुए लोग प्रत्यवायभाक् होते हैं। ''अनर्थकं माधिगीष्महि'' इस भाष्यवचन को हमें कभी विस्मरण नहीं करना चाहिए।

इसी प्रकार सन्ध्या के ''प्राची दिगग्नि:''[140] इत्यादि मनसा परिक्रमा नामक छह मन्त्रों में ''तेभ्यो नमो, धिपतिभ्यो नमो, रक्षितृभ्यो नम, इषुभ्यो नम, एभ्यो अस्तु'' इस प्रकार अन्य के नमस्कार को अन्य के साथ जोड़ते हुए मन्दबुद्धि लोग ''एभ्यो अस्तु'' इस वाक्य को नमस्कार रहित ही उच्चारण करते हैं और अपने लिए महान् क्लेश एवं अनर्थ को पैदा करते हैं। इसीलिए वेदमन्त्रस्थ स्वर और अर्थ को सम्यक्तया जानकर ही मन्त्रोच्चारण करना चाहिए। तदनुसार ''तेभ्यो नमोऽधिपतिभ्यो, नमो रक्षितृभ्यो, नम इषुभ्यो, नम एभ्यो अस्तु'' इस प्रकार शुद्ध और अभीष्ट अर्थ युक्त स्वर से समन्वित मन्त्र का उच्चारण करते हुए वैदिक विद्वान् अपने मनोरथों को प्राप्त करते हैं तथा अनिष्ट से निवृत्त होते हैं। इन छहों मन्त्रों में नमस् शब्द का उच्चारण अधिपति प्रभृतिरूप उद्देश्यों से पहले ही करणीय है, इनके बाद नहीं। वैसा न करने पर महान् दोष उपस्थित होता है। अथर्ववेद की शौनक शाखा में ये मन्त्र प्रत्यक्ष दृश्य हैं। ध्यातव्य है कि अथर्ववेद की ही पैप्पलाद शाखा में ''एभ्यो अस्तु'' के स्थान पर ''वो अस्तु'' ऐसा पाठभेद प्राप्त होता है जोकि सर्वथा समीचीन है। क्योंकि युष्मद् शब्द के चतुर्थी बहुवचन में युष्मद् शब्द को 'वस्' (व:=वो) आदेश होता है, यदि युष्मद् शब्द पद से परे तो हो, परन्तु पाद के आदि में न हो। अब यदि ''नम एभ्यो अस्तु'' इस प्रकार नमस् पदपूर्वक मन्त्र पढ़ा जाए तो उसके स्थान पर विधीयमान उपर्युक्त पैप्पलाद शाखागत ''नमो वो अस्तु'' यह मन्त्रपाठभेद सुष्ठु उपपन्न हो जाता है। क्योंकि ''अनुदात्तं सर्वमपादादौ''[141] यह सूत्र पूर्वोक्त जैसी अपादादि स्थिति में ही वसादेश को सर्वानुदात्त विधान करता है। जैसे ''एभ्यो अस्तु'' इस शौनकीय संहिता पाठ में ''एभ्य:'' यहां इदम् अथवा एतद् शब्द के स्थान में विधीयमान अश् आदेश ''इदमोऽन्वादेशेऽशनुदात्त- स्तृतीयादौ''[142] इस सूत्र से सर्वानुदात्त होता है। यहां ''एभ्य:'' यह रूप अन्वादेश की स्थिति में ही जानना चाहिए, वैसे नहीं। क्योंकि यहां सर्वथा उदात्तस्वरराहित्य दिखाई दे रहा है। 'भ्यस्' तो सुप् होने से अनुदात्त है।[143] इसलिए अश् के स्थान में ''बहुवचने झल्येत्''[144] सूत्र से विहित एकार भी अश् के अनुदात्त होने से अनुदात्त ही रहेगा। इस प्रकार ''एभ्य:'' यह पद सर्वानुदात्त हो जाता है। यदि यहां यह रूप अन्वादेश का न होता तो ''ऊडिदं पदाद्यप्''.....[145] इस सूत्र के 'भ्यस्' को उदात्त हो जाता। परन्तु वह यहां दृष्टिगोचर हो नहीं रहा है। क्योंकि अन्वादेश में तो अश् को अनुदात्त विधान किया गया है। इसलिए ''एभ्य:'' यह पद सर्वथा सर्वानुदात्त होने के ही योग्य है। उस अवस्था में फिर उपर्युक्त मन्त्र में ''एभ्य: वोऽस्तु'' यह पाठभेद भी सर्वानुदात्त ही न्याय्य है।

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध हो जाता है कि सर्वत्र वैदिक शब्दों में स्वरपरिज्ञान अवश्य करणीय है। स्वरभेदज्ञान से फिर अर्थभेदज्ञान भी सुतरां अर्थादापन्न हो जाता है। अन्यथा स्वरज्ञान के अभाव में कई बार अनर्थ भी संभावित हो सकता है। अत: वैदिक क्षेत्र में प्रवेश करने से पूर्व स्वरों का सम्यग् ज्ञान प्राप्त कर लेना चाहिए।

सन्दर्भ सूची

1. मनुस्मृति, 2.6
2. तैत्तिरीय ब्राह्मण 3.10.11.3-4

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

3. वही
4. शाकपूणिः संकल्पयाञ्चक्रे-सर्वा देवता जानामीति। तस्मै देवतोभयलिङ्गी प्रादुर्बभूव। तां न जज्ञे। तां पप्रच्छ-विविदिषाणि त्वेति। निरुक्त, 2.8
5. उत त्वं सख्ये स्थिरपीतमाहुर्नैनं हिन्वत्यपि वाजिनेषु।
   अधेन्वा चरति माययैष वाचं शुश्रुवां अफलामपुष्पाम्।। ऋक् 10.71.5
6. उत त्वः पश्यन्नपि न पश्यत्येनाम् उत त्वः शृण्वन्नपि न शृणोत्येनाम्।
   उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे जायेव पत्ये उशती सुवासाः।। वही, 10.71.4
7. मनुष्या वा ऋषिषूत्क्रामत्सु देवानब्रुवन् को न ऋषिर्भविष्यतीति। तेभ्य एतं तर्कमृषिं प्रायच्छन्। निरुक्त, 13.12
8. यस्मिन्नृचः साम यजूंषि यस्मिन् प्रतिष्ठिता रथनाभाविवाराः। तुलना करो-मा. यजुः, 34.5
9. तमेव ऋषिं तमु ब्राह्मणमाहुर्यज्ञन्यं सामगामुक्थशासम्।
   स शुक्रस्य तन्वो वेद तिस्रो यः प्रथमो दक्षिणाया रराध। ऋक्. 10.107.6
10. अहमेव स्वयमिदं वदामि जुष्टं देवेभिरुत मानुषेभिः।
    यं कामये तं तमुग्रं कृणोमि तं ब्रह्माणं तमृषिं तं सुमेधाम्।। वही 10.125.5 तुलना करो, यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः। कठोपनिषद्, 2.23
11. (क) ऋषिर्विप्रः काव्येन.....। ऋक्. 8.79.1
    (ख) ब्रह्मा देवानां पदवी कवीनाम्, ऋषिर्विप्राणां महिषो मृगाणाम्।
    श्येनो व्याघ्राणां स्वधितिर्वनानां, सोमः पवित्रमत्येति रेभन्।। अथर्व. 10.8.32
    (ग) देवस्य पश्य काव्यं न ममार न जीर्यति। अथर्व. 10.8.32। कहने की आवश्यकता नहीं कि यह काव्य स्वयं वेद ही है। तुलना करो, ऋषिर्विप्रः .....स चिद्विवेद..... अपीच्य गुह्यं नाम गोनाम्।। ऋक्. 9.87.3
12. (क) ऋषीनार्षेयांस्तपसोऽधिजातान्। अथर्व. 11.1.26 यहां स्वाध्याय ही तप है।
    (ख) तदयद्येनांस्तपस्यमानान् ब्रह्मस्वयम्भ्वभ्यानर्षत्तदृषीणाभृषित्वमिति विज्ञायते (तै.आ. 2.9) निरुक्त, 2.3
13. (क) ऋषीणां च स्तुतीरुप यज्ञं च मानुषाणाम्।। ऋक्. 1.48.2
    (ख) ऋषिर्न स्तुभ्वा। वही, 1.66.21
    (ग) त्वयाजुष्ट ऋषिर्भवति देवि। तैत्तिरीय आरण्यक 6.39
14. (क) यां मेधां देवगणाः पितरश्चोपासते। तया मामद्य मेधयाग्ने मेधाविनं कुरु।। मा. यजु. 32.14
    (ख) प्रियमेधा ऋषयो नाधमानाः। ऋक्. 10.73.11
    (ग) मेधातिथि ऋषि के नाम से भी मेधा और ऋषित्व का परस्पर सम्बन्ध द्योतित होता है।
15. इत्ययं मन्त्रार्थचिताभ्यूहोऽभ्यूढः। अपि श्रुतितोऽपि तर्कतः। न तु पृथक्त्वेन मन्त्रा निर्वक्तव्याः। प्रकरणश एव तु निर्वक्तव्याः। न ह्येषु प्रत्यक्षमस्त्यनृषेरतपसो वा।..... तस्माद् यदेव किञ्चानूचानोऽभ्यूहति आर्षं तद् भवति।'' निरुक्त 13.12
16. वही, 1.5
17. वही, 2.1
18. उत्तररामचरित, 1.10
19. यथा जानपदीषु विद्यातः पुरुषविशेषो भवति पारोवर्यवित्सु तु खलु वेदितृषु भूयोविद्यः प्रशस्यो भवति। निरुक्त, 2.5
20. कठोपनिषद्, 2.15
21. मा. यजुः, 31.18
22. पाणिनीयाष्टाध्यायी (पा.), 1.4.82

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

23. दुर्गभाष्य निरुक्त, 2.8
24. शतपथ ब्राह्मण, 6.2.1.27
25. निरुक्त, 4.25
26. अनुदात्तं पदमेकवर्जम्, पा. 6.1.158
27. मा. यजुः, 32.2
28. वही, 22.22
29. ऋक्, 1.1.7
30. यास्क 6.2.37
31. दिवे दिवे प्रतिदिनं दोषावस्तः रात्रावहनि च..... दोषाशब्दो रात्रिवाची। वस्तर् इत्यहर्वाची। द्वन्द्वसमासे कीर्तकौजपादित्वात् आद्युदात्तः। सायण भाष्य, ऋक्. 1.1.7
32. निघण्टु, 1.9
33. पाणिनि, 6.1.198
34. हे दोषावस्तः अग्ने। दोषा रात्रिः तस्यामपि वसति, अजस्रं धार्यमाणत्वान्नोपशाम्यति इति दोषावस्ता। सायण भाष्य, काण्वसंहिता, 4.7
35. मा. यजुः, 3.22
36. कठकपिष्ठल संहिता, 4.7
37. ञ्नित्यादिर्नित्यम्। पाणिनि, 6.1.197
38. अनुदात्तौ सुप्पितौ। वही, 3.1.4
39. ञ्नित्यादिर्नित्यम्। वही, 3.1.197 तथा चितः 6.1.163
40. स्वरानुक्रमणी (ऋग्वेदानुक्रमणी)-वेङ्कटमाधव 1.8.7
41. व्यन् सपत्ने पाणिनि, 4.1.145; भातुर्व्यच्च, 4.1.144
42. मा. यजुः 1.18
43. वृषलो वृषशीलो भवति वृषाशीलो वा। निरुक्त 3.16. तुलना करो वृषो हि भगवान् धर्मः। मनु. 8.16. इस दृष्टि से चाणक्य के द्वारा चन्द्रगुप्त के लिए प्रयुक्त वृषल शब्द धर्मात्मा का वाचक ही मानना चाहिए।
44. जिजीविषेच्छतं समाः। मा. यजु. 40.2
45. पाणिनि, 6.2.1
46. वही, 6.1.223
46. (अ) वही, 1.4.54
47. स्वरानुक्रमणी, (ऋग्वेदानुक्रमणी)-वेङ्करमाधव, 8.12
48. साहित्यदर्पण, तृतीय परिच्छेद
49. वाक्यपदीय, 2.315-16
50. स्याद् द्व्यर्थमिह सन्दिग्धं नद्यां यान्ति पतत्रिणः।
स्यादप्रतीतं शास्त्रैकगम्यं वीतानुमादिवत्।। चन्द्रलोक 2.9
51. भङ्गश्लेषः पदस्तोमस्यैव चेत् पृथगर्थता।
अजरामरता कस्य नायोध्येव पुरी प्रिया।। वही, 5.63
52. मा. यजु. 1.1

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

53. पाणिनि, 8.1.9
54. फिट् सूत्र, 18
55. तुलना करो दिशस्तु ककुभः काष्ठा आशाश्च हरितश्च ताः। अमरकोश, 1.3.1
56. अथर्व. 19.15.6
57. वही, 19.4.2
58. फिट् सूत्र, 17
59. ऋक् 1.81.6
60. मा.यजुः. 2.17
61. फिट् सूत्र, 11
62. मा.यजुः, 2.1
63. वही, 24.40
64. ऋक्., 8.85.3
65. अथर्व., 7.54.2
66. मा.यजुः, 2.21
67. फिट् सूत्र, 8
68. वही, 9
69. दक्षिणः सरलोदारपरच्छन्दानुवर्तिषु, अमरकोश, 3.1.8
70. मा. यजुः, 2.3
71. ऋक्., 1.100.9
72. पा. 5.3.31
73. चितः, पाणिनि, 6.1.163
74. ऋक्. 2.27.11
75. उणादि 3.345
76. ऋक्, 1.164.13
77. वही, 10.20.4
78. वही, 12.64 पर वार्तिक
79. वही, 3.1.6
80. वही, 4.2.61
81. लिति, वही, 6.1.183
82. अथर्व. 9.7.7
83. वही
84. पाणिनि, 6.1.186
85. वही, 6.1.201
86. ऋक्, 10.63
87. पञ्चतन्त्र, अपरीक्षित कारक, श्लोक सं. 75
88. निरुक्त, 2.1

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

89. अथर्व, 12.7.5
90. ऋक्, 1.65.3
91. पाणिनि, 3.2.184
92. मा. यजुः, 6.14
93. उणादि, 4.598
94. उणादि, 4.611
95. पाणिनि, 3.2.184
96. उणादि, सू.सं. 4.598
97. ऋक्, 1.46.8
98. अथर्व, 5.4.5
99. ऋक्, 10.46.7
100. वही, 10.145.5
101. वही, 1.189.8
102. वही, 3.12.5
103. पाणिनि, 6.1.202
104. ऋक्, 1.80.3
105. अथर्व., 7.51.8
106. स्वरानुक्रमणी
107. फिट् सूत्र, 28
108. मा. यजुः, 28.40
109. वही, 24.40
110. ऋक्., 1.48.11
111. वही, 1.115.1
112. वही, 8.21.18
113. निरुक्त, 4.1-जठरमुदरं भवति जग्धमस्मिन् ध्रियते इति।
114. ऋक्, 5.34.2
115. मा. यजुः, 7.38
116. ऋक्, 1.112.17
117. वही, 1.182.6
118. ऋक्, 4.26.2
119. मा. यजुः, 17.2
120. अथर्वः, 18.51.1
121. ऋक्, 1.4.6
122. अथर्व., 13.1.28
123. उणादि, 1.10
124. वही, 1.9
125. ऋक्., 1.31.4
126. वही, 8.72.2
127. उणादि, 1.8
128. मा. यजुः, 18.12
129. महाभाष्य, सूत्र सं. 6.2.1
130. ऋक्., 1.185.2
131. अथर्व., 4.17.5
132. फिट् सूत्र, 36
133. ऋक्., 1.164.17
134. वही, 2.30.5
135. पाणिनि, 6.1.208
136. पाणिनि, 6.1.210
137. ऋक्., 1.44.2
138. वही, 8.44.2
139. मा. यजुः, 36.17
140. शौनकीय अथर्वः, 3.27
141. पाणिनि, 8.1.18
142. वही, 2.4.32
143. अनुदात्तौ सुप्पितौ, वही, 3.1.4
144. वही, 7.3.103
145. वही, 6.1.171

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मृत्युञ्जयमन्त्ररचयिता वैदिककविर्वसिष्ठः

रामकिशोर मिश्रः

महर्षिर्वसिष्ठो ब्रह्मणो मानसपुत्रो मन्यते। अयमध्यात्मज्ञान-योग-वैराग्य-क्षमावानासीत्। सप्तर्षिष्वेष गण्यते। अस्याऽरुन्धती देवी पत्नी। अद्यतनकालादष्टसहस्रवर्षपूर्वमयमृचो लेखितुमारेभे। हिमालयादवतीर्णोऽयं यदाऽयोध्यामागतस्तदा राज्ञो मनोः पुत्र इक्ष्वाकुः शास्ति स्म। इक्ष्वाकुनाऽयं स्वकुलगुरुरङ्गीकृतः।

ऋग्वेदस्य सप्तममण्डले 104 सूक्तानि[1] प्राप्यन्ते, येष्वस्य 814 ऋचः सन्ति। नवममण्डले 67 सप्तषष्टितमे सूक्ते 19-21 तिस्रो नवतितमे सूक्ते 1-6 षट् सप्तनवतितमे सूक्ते च 1-3 तिस्र ऋचो[2] लभ्यन्ते। ऋग्वेदेऽस्य 826 ऋचः प्राप्ताः सन्ति। वसिष्ठो न क्वापि स्वजन्मविषयं लिलेख, परं तस्य पुत्रैः स्वयोगबलेन समाधिमास्थाय स्वजनकस्य जन्मरहस्यं ज्ञातम्। यथा-

विद्युतो ज्योतिः परि संजिहानं मित्रावरुणा यदपश्यतां त्वा
तत्ते जन्मोतैकं वसिष्ठागस्त्यो यत्त्वा विश आजभार।।[3]

हे वसिष्ठ! विद्युज्ज्योतिः परित्यजन्तं त्वां मित्रावरुणावपश्यताम्। तत्ताभ्यां तव जन्माऽभवत्। निर्दोषप्रजा त्वां सममानयत्।

इत्थमेवाग्रे मन्त्रे कथ्यते यद् वसिष्ठ! त्वं मित्रावरुणयोः पुत्रोऽसि। ब्रह्मन्! त्वमुर्वश्या मनसोत्पन्नोऽसि। यथा-

उतासि मैत्रावरुणो वसिष्ठोर्वश्या ब्रह्मन्मनसोऽ धि जातः।[4]

यज्ञे दीक्षितौ मित्रावरुणौ स्तुतिभिः प्रार्थितौ कुम्भे युगपदेव रेतः सिषिचतुः। ततो मानः प्रादुर्बभूव। कलशमध्याज्जातमृषिं मनीषिणो वसिष्ठमाहुः-

सत्रे ह जाताविषिता नमोभिः कुम्भे रेतः सिषिचतुः समानम्।
ततो ह मान उदियाय मध्यात् ततो जातमृषिमाहुर्वसिष्ठम्।।[5]

अनेन मन्त्रेण ज्ञायते यद् वसिष्ठो मैत्रावरुणो बभूव।

ऋग्वेदे महर्षिवसिष्ठस्य तेषां द्वादशपुत्राणामुल्लेखोऽस्ति, ये मन्त्रद्रष्टार ऋग्रचयितारश्च सन्ति। मन्त्रद्रष्टा स एव भवति, यो मन्त्ररचयिता भविता। पूर्वं यस्य रचयितुर्हृदये मन्त्रलेखनाय विचारा उत्पद्यन्ते, स एव मन्त्रद्रष्टा कथ्यते, यदा च स स्वमन्त्रविचारानृक्पद्यरूपेण प्रणीतुं समर्थो भवति, तदा स ऋग्रचयिता भवति। अतस्ते वासिष्ठा वैदिककवयः सन्ति। येषां नामानि यथा-इन्द्रप्रमति[6]र्वृषगणो[7] मन्यु[8]रूपमन्यु[9]र्व्यश्रिपात्[10] शक्तिः[11] कर्ण श्रुत्[12]-मृडीको[13] वसुक्रो[14]द्युम्नीक[15]श्चित्र[16] महाप्रथश्च[17]। एते सर्वे वसिष्ठपुत्रा वासिष्ठाः सन्ति।

अस्य चतुर्णां पौत्राणामप्युल्लेखो लभ्यते। एतेऽपि सर्वे सूक्तकाराः सन्ति। एषां नामानि यथा-पराशरः[18] शाक्त्यः, गौरवीतिः[19] शाक्त्यः, वसुकृद्वासुक्रः[20] वसुकर्णो वासुक्रश्च[21]।

महर्षिवसिष्ठेन सप्तममण्डलेऽग्निवरुणाऽश्विनीन्द्रद्यावापृथिव्यादित्यमित्रावरुणविश्वेदेवभगोषःसवितृवा- स्तोष्पत्यादिदेवानां स्तुतयः कृताः। तेन सदा समष्टिहितं चिन्तयता विश्वकल्याणकामना कृता। यथा-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

नू मे ब्रह्माण्यग्न उच्छशाधि त्वं देव मघवद्भ्यः सुषूदः।
रातौ स्यामोभयास आ ते यूयं पात स्वस्तिभिः सदा नः॥[22]

'अग्निदेव! त्वं धनाढ्यैर्धनानि शिक्षय, दुःखानि च नाशय। वयं दाने स्याम, तव रक्षां कुर्याम। यूयमपि स्वस्तिभिरस्मान् रक्षत।' अस्यैव मन्त्रस्याऽऽवृत्तिरस्य प्रथमसूक्तस्य पञ्चविंशतितमे मन्त्रेऽपि दृश्यते। 'यूयं पात **स्वस्तिभिः सदा नः**' अयं मन्त्रस्य चतुर्थपादो मण्डलेऽधिकवारमन्यसूक्तानामन्तिमे मन्त्रे चतुर्थपादरूपेण प्राप्यते।[23] अनेन वसिष्ठस्य सर्वभूतहितचिन्तनं स्पष्टीभवति।

ऋग्वेदस्य सप्तममण्डलं वासिष्ठमण्डलं कथ्यते। अस्मिन्मण्डले 35 पञ्चत्रिंशत्तमसूक्तं कल्याणसूक्त मुच्यते। अस्मिन् सूक्तेऽग्नीन्द्रवरुणभगाऽर्यमधात्रश्विनीद्यावापृथिवीवसुरुद्रसोमाऽदितिसूर्यर्भुगोमरुद्विष्णुपर्जन्यविश्वेदेवपितृसरस्वत्यजैकपादहिर्बुध्न्यादिदेवान् प्रति शान्तिप्रार्थना कृता। यथा-

शं नं इन्द्राग्नी भवतामवोभिः शं न इन्द्रावरुणा रातहव्या।
शमिन्द्रासोमा सुविताय शं योः शं न इन्द्रापूषणा वाजसातौ॥[24]

'हे जगदीश्वर! संग्रामेऽस्माकमैश्वयार्थमिन्द्राग्नी, गृहीतहव्याविन्द्रवरुणौ, इन्द्रसोमौ, इन्द्रपूषणौ रक्षाभिः सह कल्याणकारिणौ भवताम्।' इत्थं वसिष्ठेन सर्वदेवताभ्यः कल्याणकामना कृता।

अस्य कल्याणसूक्तस्य पाठेन शान्त्या कल्याणेन मङ्गलेन सह सर्वदेवतानामनुग्रहोऽपि लभ्यते।

अस्य मण्डलस्य 41 एकचत्वारिंशत्तमं सूक्तं भगमसूक्तं कथ्यते। यत्र महर्षिवसिष्ठो भगदेवतां सर्वरोगमुक्तये प्रार्थयामास। यथा-

प्रातरग्निं प्रातरिन्द्रं हवामहे प्रातर्मित्रावरुणा प्रातरश्विना।
प्रातर्भगं पूषणं ब्रह्मणस्पतिं प्रातः सोममुत रुद्रं हुवेम॥[25]

प्रातरस्य सूक्तस्य प्रतिदिनं मनसा वाचा कर्मणा पाठेनाऽसाध्यरोगमुक्तिर्भवति।[26]

गृहनिर्माणाय पारिवारिकजनसुरक्षायै त्रिपञ्चाशत्तमसूक्तस्य[27] चतुः[28]पञ्चाशत्तमसूक्ते च प्रथममन्त्रस्य पाठः क्रियते, येन जनानां गृहेषु सुखसमृद्धिर्भवति। यथाऽयं मन्त्रः-

वास्तोष्पते प्रति जानीह्यस्मान् स्वावेशो अनमीवो भवा नः।
यत्त्वेमहे प्रति तन्नो जुषस्व शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे॥[29]

हे देव वास्तोष्पते! अस्मान्! प्रतिजानीहि। अस्माकं स्वगृहप्रवेशः शुभो भवेत्। त्वं नीरोगो भव। वयं त्वां प्राप्नुमः। त्वमस्मान् सुखय। अस्माकं मनुष्यादिप्राणिनो गवादिपशूंश्च सुखय। समस्तगृहस्य सुखदाता भव। सर्वेषां जीवानां कल्याणकारी भव। अस्य मन्त्रस्य पाठेन गृहसुखं प्राप्यते।

मृत्युनिवारकत्र्यम्बकमन्त्रस्य रचनाऽपि महर्षिवसिष्ठेन कृता। अयं मृत्युञ्जयमन्त्रः कथ्यते। मन्त्रोऽयं यथा-

त्र्यम्बकं यजामहे सुगन्धिं पुष्टिवर्धनम्।
उर्वारुकमिव बन्धनान्मृत्योर्मुक्षीय मामृतात्॥[30]

आचार्यशौनकेन ऋग्विधाने लिखितं यदस्य मन्त्रस्य पाठेन सह व्रतेन पायसहवनेन च दीर्घमायुः प्राप्यते। भगवत्त्र्यम्बकप्रसादान्मृत्युर्दूरमपसरति। ततः सर्वसुखं लभ्यते।

सप्तममण्डलेऽस्यैकाधिकशततमसूक्तं पर्जन्यसूक्तमस्ति, यस्य पाठेन गगनाज्जलं निपतति। जलनिपातेन मेघो नवप्रसूतागौरिव स्वपयोभिर्जगत्परिपूर्णं करोति। येन द्युपितुः पृथिवीमाता पयो गृह्णाति। ततः पिता पुत्रसमृद्धिं प्राप्य वर्धते। तेन पुत्रोऽपि वर्धते। वर्षया वृक्षलतादयः पुष्पन्ति, फलन्तीतिभावः। यथाऽस्मिन्मन्त्रे दृश्यते-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

स्तरीरु त्वद्भवति सूत उ त्वत् यथाऽवशं तन्वं चक्र एषः।
पितुः पयः प्रति गृभ्णाति माता तेन पिता वर्धते तेन पुत्रः॥[31]

आचार्यशौनकः पर्जन्यसूक्तविषये कथयति यत्सूर्याभिमुखेन भक्तेन सूक्तस्य षण्णामृचां पाठः क्रियते, तेनात्राऽनावृष्टिर्दूरे भूत्वा यथेच्छं वर्षा भवति। यथा-

अनश्नतैतज्जप्तव्यं वृष्टिकामेन यत्नतः।
पञ्चरात्रेऽप्यतिक्रान्ते महतीं वृष्टिमाप्नुयात्॥[32]

निरन्तरं पर्जन्यसूक्तस्य पाठेन पञ्चरात्रानन्तरमाकाशाज्जलानि वर्षन्ति, येन सर्वत्र वनस्पतय ओषधयश्च प्रादुर्भवन्ति, दुर्भिक्षं च दूरं गच्छति। अनेन जनता लभते।

मण्डलस्यान्तिमसूक्तं रक्षोघ्नसूक्तमस्ति। यस्मिन् वसिष्ठ इन्द्रसोमौ रक्षोरक्षामयाचत। यथाऽयं मन्त्रः-

प्रति स्मरेथां तुजयद्भिरेवैर्हतं द्रुहो रक्षसो भङ्गुरावतः।
इन्द्रासोमा दुष्कृते मा सुगं भूद् यो नः कदा चिदभिदासति द्रुहा॥[33]

इन्द्रसोमौ! भवन्तौ तस्य दुष्कर्मिणः पुरुषस्य सुखकारिणौ मा भूताम्। यो दुष्टोऽस्माकं सदाचारकर्माणि कदाचिद्दुष्टतया बाधते। तान् क्रूरान्द्रोहिणो राक्षसानतिपीडयद्भिः शस्त्रैर्हतम्। इत्थमस्माकं प्रार्थनां स्मरेताम्।

अस्य रक्षोघ्नसूक्तस्य निरन्तरपाठेन दुष्टेभ्यः कामक्रोधलोभादिभ्यश्च त्राणं भवति। अग्निस्तुतिं कुर्वता वसिष्ठेन प्रणीतम्-

नृत्वामग्न ईमहे वसिष्ठा ईशानं सूनो सहसो वसूनाम्।
इषं स्तोतृभ्यो मघवद्भ्य आनड् यूयं पात स्वस्तिभिः सदा नः॥[34]

हे बलवत्पुत्र अग्निदेव! वसुशक्तिमन्तं त्वां वयं वसिष्ठा याचामः। त्वं स्तोतृभ्यो धनवद्भ्योऽन्नादिकं प्राप्नुहि। स्वस्तिभिरस्मान् सदा रक्ष।

महर्षिवसिष्ठेन सत्याऽहिंसामैत्रीसदाचारलोक-कल्याणविवेकज्ञानपवित्रतोदारताशौचसन्तोषतपसां मातृपितृदेवगोभक्तेरूपदेशो मन्त्रेषूल्लिखितः। वसिष्ठ ऐच्छद् यद् वयमृतसत्यपथमनुसरन्तः शतं वर्षाणि जीवेम। यथा-**पश्येम शरदः शतं जीवेम शरदः शतम्॥**[35]

सन्दर्भ सूचिः

1. ऋग्वेदः, 7/1-104
2. तत्रैव, 9/67/19-21, 9/90/1-6, 9/97/1-3
3. तत्रैव, 7/33/101
4. तत्रैव, 7/33/11
5. तत्रैव, 7/33/13
6. तत्रैव, 9/97/4-6
7. तत्रैव, 9/97/7-9
8. तत्रैव, 9/97/10-12
9. तत्रैव, 9/97/13-15
10. तत्रैव, 9/97/16-18
11. ऋग्वेदः, 9/97/19-21

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

12. तत्रैव, 9/97/22-24
13. तत्रैव, 9/97/25-27
14. तत्रैव, 9/97/28-30
15. तत्रैव, 8/87
16. तत्रैव, 10/122
17. तत्रैव, 10/181/1
18. तत्रैव, 1/65-73, 9/97/31-44, 108/3, 14-16
19. तत्रैव, 5/29, 10/73-74, 9/97/1-2
20. तत्रैव, 10/21-26
21. तत्रैव, 10/65-66
22. तत्रैव, 7/1/20
23. तत्रैव, 7/1/25, 3/10, 4/10, 7/7, 8/7, 9/6, 11/5, 12/3, 13/3, 14/3, 19/11, 20/20, 21/20, 22/9, 23/6, 24/6, 25/6, 26/5, 27/5, 28/5, 29/5, 30/5, 34/25 इत्थमग्रेऽपि.....
24. तत्रैव, 7/35/1
25. तत्रैव, 7/41/1
26. ऋग्विधानम्, 2/25
27. ऋग्वेदः, 7/53
28. तत्रैव, 7/54/1
29. तत्रैव, 7/54/1
30. तत्रैव, 7/59/12
31. तत्रैव, 7/101/3
32. तत्रैव, 2/327
33. ऋग्विधानम्, 2/104/7
34. ऋग्वेदः, 7/7/7
35. तत्रैव, 7/66/16

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Management Principles in the Organization of Sacrifices

C. Rajendran

Sacrifice was a complex institution of ancient India going back to remote antiquity which assumed enormous intricacy in the later times, especially in the Brahmanical period. The importance of sacrifice enjoyed by the Indian tradition can be guaged from the fact that it is often regarded as synonymous with religion.[1] But not as well understood is the importance it structurally enjoyed in the Indian psyche, as the model for any group activity involving a lot of individuals, or for that matter, as a complex formula involving the inter–relation of various constituent elements. The sacrifice model is reinforced in the famous statement of Kālidāsa equating the Nāṭya with it. The image is carried further to the field of warfare by Bhaṭṭanārāyaṇa who likens the great Mahābhārata war to a sacrifice. The present paper is an attempt to look at the sacrifice as a group activity aimed at securing some end, involving the committed function of all the concerned individuals. Such an approach, it is earnestly believed, will be of immense help not only in the exploration of the dynamics of the ritual, but also in the identification of the cultural dimensions of the institution of management in ancient India which could be pressed into service in evolving an Indian way of approaching the problems of modern management.

It has been well recognised that management is a complex process involving planning, organising, co-ordinating, motivating and controlling the work of a team by a competent person. Planning is 'the determination of a course of action to achieve a desired result.'[2] Described as 'thinking that precedes the actual performance of work', it involves thinking of 'the steps required to accomplish the goals, once they have been established.' It consists of 'forecasts, objectives, policies, programmes, procedures, schedules and budgets'.[3] Forecasting is a systematic attempt to probe the future by inference from known facts.' Objectives are the goals established, and may be economic, social and other minor ones. Policies are continuing decisions applicable to repetitive situations and may be spelt out like, maintaining of working capital at a fixed percent of sales or a conservative dividend policy. Programme consists of a sequence of activities designed to implement policies and accomplish objectives, some sort of step–by–step approach to guide the action necessary to reach a predetermined goal. Finally, 'the budget' is an appraisal of expected expense projected against anticipated income for a future period,' though it can be stated in time, money or materials.

It is interesting to note that most of these components of planning are identifiable in the sacrificial tradition in a latent form, of course there are obvious basic differences between both types of activities that cannot be lightly brushed aside. Thus there cannot be much

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

scope for forecasting in the sacrificial programme which is more or less of a fixed structure and which does not envisage unexpected contingencies. Nevertheless, the prescription of proper time like the lunar day, the season and the particular month of the sacrifice, precautions to be taken for possible lapses, steps ensuring medical care of the participants, etc. can be subsumed under the item.

The objectives of the sacrificial act are spelt out in the relevant Vedic injunctions like *yajeta svargakāmaḥ* where the objectives like the attainment of heaven, progeny, emperorship and the like are actually mentioned as the results accruing from the relevant sacrifice. Such objectives can be distinguished into material or religious ones. The Brāhmaṇas record that various types of sacrifices were practised by the gods themselves and hence exhort man to practise them in just the same way to achieve similar results, which, as pointed out by Devasthali, 'cover up all possible things that can possibly form the object of human desire.'[5]

The programmes and schedules of the sacrifice are described in detail in Brāhmaṇas and Śrautasūtras where we get detailed step–by–step account of each and every aspect of the sacrifice. We find an organic concept of sacrifice in the innumerable personifications and mataphors recurring in Brāhmaṇas. In the Mīmāṁsā tradition, the procedural details of the sacrifice, are understood through *Ārthībhāvanā,* wherein we get answers to the questions (i) What is to be accomplished? (2) By means of which is it to be accomplished, and (3) How is it to be accomplished. In the case of an injunction like 'One should sacrifice if one is desirous of heaven', the aim to be accomplished is heaven, the means, the sacrifice and the procedure, the performance of its various ancillaries like *Prayāja.*

The detailed procedure of a typical Soma sacrifice can be distinguished into five steps. The first step consists of all the preliminaries, done by the sacrificer, who prepares himself for the performance and enters the sacrificial hall. The second step called *Dīkṣā* consists of rites like *Hotṛhoma.* The third section is called *Upāsaddina* wherein rituals called *Pūrvāhṇika* and *Aparāhṇika,* also called *Pravargya* and *Upāsat,* are to be performed. On the last day the rite of *Aupavasathya* is also to be performed, which mainly consists of *Udvasana,* the ceremonial arrangements of the materials used in *Pravargya, Agnipraṇayana,* the transfer of a burning firewood from the eastern fire to the eastern part of the altar. The next item is *Sūtya,* the main part of which consists of two oblations made with the help of two containers called *Upāṁśu* and *Antarama.* The last part, called the *Yajñapuccha* (the tail of the sacrifice), consists of items like *Anuyāja, Hariyojana, Patnīsaṁyāja, Avabhṛtha, Udayanīyeṣṭi, Maitra-varuṇi, Saktuhoma, Agnyāropaṇa, Pratyāgamana* and *Udavāsanīya.*

The programme element in management is linked with the objective and combined with budgets, and are prepared in a narrative or tabular form. In the sacrifice tradition, it is pre-set, inviolable and involves the preparation of the expertise and material, as well as the determination of the specific time for the performance of each activity. Even though the ritualistic character of the sacrifice precludes its identification with innovative techniques necessary in management, structurally it resembles the programme in the latter in a very striking manner.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Schedule is 'the process of establishing a time sequence for the work to be done.'[6] In a sacrifice, the time schedule is very important and each and every item is assigned to a specific time. The nomenclature of sacrifices as *Ekāha* (to be performed in one day), Ahīna (sacrifices lasting for two to twelve days) and *Satras* (sacrifice lasting from twelve days to indefinite time) itself suggests the duration of the sacrifice. The time element is implicit in the nomenclature such as *Prātassavana* and *Mādhyandinasavana*. No sacrificial rite is performed in a random, or adhoc basis.

The next item of planning is procedure, which prescribes the manner or method by which the work is to be performed. The procedure is prepared explaining how a specific work is to be done, eliminating the possibilities of overlap and duplication. Constituting a useful outline for human resource management, procedure helps to 'reduce the time and expense of job training and minimises errors resulting from lack of information or the wrong information.'[7] Reducing the burden of decision making, it helps to improve efficiency and co-ordination, even though pre-planned procedure discourages initiative and innovation to a certain extent.

The detailed procedure of the sacrificial act is laid down in various Brāhmaṇas and Śrautasūtras, which assign definite roles to each individual and explain the sequence of the events to be performed every day. In Mīmāṁsā tradition, the procedure is known as *itikartavyatā,* which consists of the aggregate of the components of the sacrifice, beginning with the rite of initiation *(dīkṣā)* and ending with the ceremonial bath.

Budget, the appraisal of expected expense projected against anticipatory income of a future period is supposed to cover all the aspects of business. In the sacrificial tradition great importance is assigned to the financial aspect. In fact *Dakṣinā* (fee) and *Yajña* (sacrifice) are regarded as a couple, as is vouchsafed by statements like the following. "No oblation, they say, should be without *Dakṣiṇā.*"[8] It is said to be fourfold, comprising gold, cow, cloth and horse.[9] It is the officiating priests who are the recipients of *Dakṣiṇā* and the extent of *Dakṣ inā* differs from sacrifice to sacrifice and also from priest to priest. The number and the extent of the *Dakṣiṇā* is mentioned on some occasions though the general rule is 'give as much as you can'.[10] Kauṭilya (VIII. 206–210) lays down rules about the distribution of fees among the priests at a sacrifice and remarks that the same principles are to be applied in all co–operative ventures where different people work together. Kauṭilya (III.14) has prescribed rules for the receipt of fees by priests when they leave at different stages in sacrifices like *Agniṣṭoma.*[11] Thus even though the preparation of a formal Budget was not envisaged, the sacrificial tradition had a mechanism to ensure suitable payment to each person engaged in the ritual.

Organisation is regarded as the 'foundation upon which the whole structure of the management is built.'[12] It is based on the principles of the division of labour, source of authority, and relationships. Division of labour ensures that the work of one member of the group does not duplicate or overlap the work being done by others. Authority is necessary to secure compliance of individual members of the group in contributing their efforts to the common goal. Relationship is a vital aspect of organisation which addresses itself to questions like the inter-relatedness of various individuals and groups, i.e., a team work.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Principles of organisation are implicit in the manyfold descriptions contained in Brahmanical literature about the nature of sacrifice. Sacrifice is often compared to or identified with the human body. In the *Śatapaṭha Brāhmaṇa*[12a] the Soma cart is regarded as the head, the *Āhavanīya* the mouth, the *Puroḍāśa* the crest–lock, the *Āgnīdhrīya* and the *Mārjālīya* the arms, the *Sadas* the belly and the two fires at the back as the feet of the sacrifice. An integrated approach is seen in other mataphors also, which liken a sacrifice to an arrow, shop, cart and the like.[13]

Sacrificial literature is replete with the hierarchical and functional details of various individuals involved in the act, who are given specific designations. The centre of the structure was the *Yajamāna,* who, along with his wife, was to undergo *Dīkṣā* ceremony which was a psychological and purificatory initiation to the ceremony ensuring unflinching commitment to the work being done. During the Brahminical age, there were 'not less than sixteen priests at a sacrifice, each one with his duties well defined.'[14] The four chief priests were *Hotṛ, Adhvaryu, Udgātṛ* and *Brahman.* According to Yāska, the Ṛgvedic *mantra* 'ṛcaṁ tvaḥ', etc., explains the application of the duties of the priests.[15] Accordingly, *hotṛ,* the priest of *Ṛgveda* puts together the various hymns which occur in various parts of the *Ṛgveda.* The *Udgātṛ,* the priest of *Sāmaveda* is to sing the Gāyatra hymn in the *ṛk* verses called *Śakvarī.* The priest *Adhvaryu,* belonging to *Yajurveda* is to construct the very form of the sacrifice. The priest Brahman knows everything connected with all the Vedas and is supposed to set things right if anything is amiss. The fee due to each priest also varies in accordance with their duty.

The other aspects of management consist of co-ordination, control and motivation. Co-ordination of the work is to be accomplished by balancing, timing and integrating it properly. Motivation is the strategy aimed at ensuring the optimum productivity and efficiency of the work team. Control involves the determination of the course undertaken, the progress achieved and the corrective measures necessary.

In the sacrificial tradition, co-ordination is an inbuilt mechanism implicit in the structure of the ritual which need not be addressed to as a separate problem. So also is the case with control, since corrective measures are envisaged in *Prāyaścitta* ceremony. On the other hand, the motivation element has been dealt with exhaustively in Mimāṁsā tradition, where the Prābhākaras and Bhāṭṭas differ as to the nature of motivation. For the former, sacrifices and other prescribed activities are to be performed for themselves, as a duty and no motive element is necessary in the case of a virtuous person. According to them injunctions like 'He who is desirous of heaven should perform a sacrifice" do not exhort one to do a sacrifice with a promise of heaven; on the other hand, desire of heaven simply denotes the eligibility of a person to perform a sacrifice. The Bhāṭṭas, by contrast, believe that the result is the motivating factor. The reward given to individuals associated with the performance of a sacrifice can also be regarded as the motivating factor.

The foregoing survey reveals that the structure of a sacrifice is remarkably similar to the management organisation in several aspects, despite obvious surface differences. The most salient feature about the sacrifice is the availability of the trained human resources and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the necessary materials. All the events are predetermined, and their proper time selected on the basis of factors like the year, season and the lunar day. The functions of priests and their subordinates are codified, and schedule also pre-set. Management organisation becomes effective if it involves similar structuration, delegation and hierarchisation. Needless to say, it is at the conceptual level that the abstract structure of the sacrifice provides an excellent format and model for the institution of management.,

References & Notes

1. Devasthali, G.V., *Religion and Mythology of the Brāhmaṇas*, p. 109.
2. Allen, Louis A., *Management and Organisation*, p. 725.
3. ibid., p. 26.
4. ibid., p. 38.
5. op. cit., p. 132
6. op. cit., p. 37.
7. ibid., p. 38
8. *Śatapaṭha Brāhmaṇa*, i.1.3.7
9. Devasthali, op. cit., p. 127
10. ibid., p. 128.
11. *See also* Kane, *History of Dharmaśāstras*, Vol. III, p. 469.
12. Louis Allen, op. cit., p. 51.

12a. *Śatapatha Brāhmaṇa*, III.5.3.

13. See Devasthali, op. cit., pp. 114-6.
14. Devasthali, op. cit. p. 124.
15. Sāyaṇa's Preface to *Ṛgvedabhāṣya*, p. 3.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वैदिक नामपदों का अर्थ विवेचन

रघुवीर वेदालंकार

किसी भी वाक्य का अर्थ, चाहे वह वाक्य गद्य रूप में हो या पद्य रूप में, उस वाक्य के घटक शब्दों के अर्थ पर निर्भर करता है। वाक्य में आये शब्दों का जो भी अर्थ होगा, जो भी दिशा होगी, वही अर्थ उस वाक्य का होगा। मन्त्रार्थ के विषय में भी ऐसा ही जानना चाहिए। मन्त्रों में पठित शब्दों का जो भी अर्थ होगा, वेदमन्त्र उसी अर्थ को कहेगा, उससे विपरीत अर्थ को नहीं। इसलिए आवश्यक है कि वेदमन्त्रों का वास्तविक अर्थ जानने के लिए मन्त्रस्थ शब्दों के अर्थों को सुनिश्चित कर दिया जाए।

वेदमन्त्रों के अर्थों की अनेक दिशाएं है तथा भाष्यकारों ने अपनी-अपनी रुचि के अनुसार विभिन्न दृष्टियों से मन्त्रों का अर्थ करने का प्रयास किया है। ऐसा करने में कोई अनौचित्य भी नहीं है, क्योंकि वेदमन्त्र किसी एक ही दिशा के द्योतक नहीं है। इस विषय में दुर्गाचार्य ठीक ही लिखते है कि जिस प्रकार अश्वारोही के कारण कोई भी अश्व उचित या अनुचित मार्ग को प्राप्त कर लेता है, उसी प्रकार मन्त्रार्थ करने वाले व्यक्ति के कारण ही वेदमन्त्र भी अच्छे या बुरे अर्थों को धारण कर लेते हैं।[1]

विभिन्न दृष्टियों से वेदार्थ करना अनुचित तो नहीं, किन्तु उस दिशा में मन्त्र के सभी पदों की संगति लग जाए, यह अनिवार्यता होनी चाहिए। यदि ऐसा नहीं है तो उस अर्थ में सन्देह उपस्थित हो सकता है, जिसके आधार पर वह अर्थ अपरिपुष्ट भी माना जा सकता है। इसके अतिरिक्त मन्त्र के अर्थ की संगति उसके देवता से भी लगनी चाहिए। ऐसा करने के लिए मन्त्र के देवता के यौगिक पद्धति के आधार पर विभिन्न अर्थ करने होंगे। अनेक वेदमन्त्रों के देवता जमदग्नि, गौतम वसिष्ठ, तिरिन्दरस्य दानस्तुति, मित्रावरुणौ, अश्विनौ, इन्द्र, अग्नि आदि देवता हैं। यदि उनका अर्थ रूढि आधार पर व्यक्तिपरक किया जाए तो मन्त्रार्थ भी केवल उसी पक्ष में निबद्ध हो जायेगा। उसके अतिरिक्त अन्य अर्थ सम्भव नहीं होंगे, जबकि यास्क, पतंजलि आदि प्रामाणिक आचार्यों ने मन्त्रार्थ अथवा वेदार्थ की अनेक दिशाओं का स्पष्टतः प्रतिपादन किया है। यथा-'*चत्वारि शृङ्गाः त्रयोऽस्य पादाः*'[1] के मीमांसा,[2] निरुक्त[3] तथा गोपथ[4] में यज्ञपरक अर्थ किये गये है, जबकि पतंजलि ने शब्दपरक अर्थ किया है। मन्त्र का देवता वरुण है। यास्क तथा पतंजलि दोनों ने तो वरुण की कोई व्याख्या नहीं की है, किन्तु वरुण से मन्त्रार्थ की संगति लगाने के लिए वरुण की व्याख्या भी यज्ञ तथा शब्द परक करनी पड़ेगी। यह तभी सम्भव है, जबकि यौगिक पद्धति का आश्रय लिया जाए। ऐसा ही सभी नामपदों के सम्बन्ध में जानना चाहिए। यदि देवता से असम्बन्धित या असङ्गत मन्त्रार्थ किया जाता है तो वह अर्थ प्रामाणिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसी अवस्था में देवता का प्रयोजन ही क्या रह जाता है। या तेनोच्यते सा देवता। इस विषय में एक उदाहरण अथर्ववेद[5] का है। यहां पर मन्त्र में 'त्रिषप्ता' पद पठित है। यहां पर पठित तीन तथा सात की व्याख्या तीन गुण तथा सात धातु आदि के रूप में कई प्रकार से की गयी है। मन्त्र का देवता वाचस्पति है। इसके आधार पर यदि इसे शब्दशास्त्र पर अधिकार रखने वाले आचार्य का वाचक मान कर यह व्याख्या की जाय कि तीन वचन तथा सात विभक्तियों के रूप में समस्त शब्द रूपों का जो विस्तार (तन्वः) है उस विस्तार से मुझे परिचित कराइए, तो यह व्याख्या भी उचित ही मानी जानी चाहिए। क्योंकि इसकी संगति 'वाचस्पति' के साथ है।

वेदमन्त्रों में अनेक नामपद ऐसे भी है जो कि लोक में प्राप्त व्यक्तियों तथा पदार्थों के नामों से सामञ्जस्य रखते हैं। इन नाम पदों के अर्थों पर ही पूरे मन्त्र का अर्थ निर्भर करता है। जो दिशा तथा अर्थ इन नामपदों का होगा, वही अर्थ पूरे मन्त्र का होगा। इस विषय में मुख्यतः दो ही पक्ष हैं कि इन नामपदों को व्यक्तिवाचक माना जाए या यौगिक

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रक्रिया के आधार पर इनका कोई अन्य ही अर्थ किया जाए। सायणाचार्य ने दोनों ही पक्ष अपनाये हैं। उन्होनें नाम पदों का व्यक्तिपरक अर्थ भी किया है तथा यौगिक भी, जबकि महर्षि दयानन्द ऐसे स्थलों में यौगिक प्रक्रिया के ही पक्षधर हैं।

हमारे लिए दोनों ही आचार्य प्रामाणिक हैं, किन्तु यहां पर एक छोटा सा प्रश्न उठता है कि जिन नामपदों के निरुक्त ब्राह्मण आदि ग्रन्थों में यौगिक अर्थ अति सुस्पष्ट हैं, उनका व्यक्ति परक अर्थ करने की क्या आवश्यकता है? दूसरे क्या पूरे मन्त्र की तथा मन्त्र के सभी शब्दों की संगति उस दिशा में लग जाती है? तीसरे, ऐसे नामपदों के आधार पर जिन कथाओं, इतिहास, वंशपरम्परा आदि की परिकल्पना वेदमन्त्रों में की जाती है, वह कल्पना लोक द्वारा परिपुष्ट होती है या नहीं? ऐसा यत्न नहीं किया गया, क्योंकि यह श्रमसाध्य कर्म है। इसके अभाव में वैदिक नामपदों का व्यक्तिपरक किया गया कोई भी अर्थ प्रामाणिक नहीं समझा जाना चाहिए। वह भी तब, जबकि उनमें से अनेक नामपदों के अन्य यौगिक अर्थ निरुक्त-ब्राह्मण आदि ग्रन्थों में सुस्पष्ट है तथा उसी दिशा में अन्य नाम पदों के अर्थ किये भी जा सकते हैं। यथा-

(1) अनेक सूक्तों तथा मन्त्रों में **वसिष्ठ** पद पठित है जिसका अर्थ व्यक्तिपरक भी कर लिया जाता है। वसु शब्द से आतिशायिक अर्थ में 'इष्ठन्' प्रत्यय करने पर भी वसिष्ठ शब्द सिद्ध होता है जिसका अर्थ है-अतिशयेन वसुमान् अर्थात् अत्यधिक धनी। यह अर्थ करने पर कहीं भी बाधा उत्पन्न नहीं होगी, जबकि व्यक्तिपरक अर्थ में विसङ्गति उत्पन्न हो सकती है। √वस से इष्ठन् करने पर भी वसिष्ठ सिद्ध होता है। इस पक्ष में इसका अर्थ होगा *'योऽतिशयेन वसति स वसिष्ठः।'* स्वामी दयानन्द ने इस शब्द के उक्त दोनों ही अर्थ किये हैं।[6] एतदतिरिक्त ब्राह्मण ग्रन्थों में प्राण[7] तथा अग्नि[8] आदि को भी वसिष्ठ कहा गया है। इस सभी प्रमाणों के रहते वसिष्ठ का व्यक्तिपक अर्थ करना औचित्यपूर्ण नहीं है।

(2) अनेक मन्त्रों में **कण्वाः**[9], **कण्वासः**[10] पद पठित हैं जिनका अर्थ प्रायः कण्व के पुत्र या कण्व गोत्रोत्पन्न व्यक्ति किया जाता है। कण्व पद निघण्टु में मेधावी के वाचक पदों में पठित है। इस आधार पर 'कण्वाः' तथा 'कण्वासः' का अर्थ मेधावी व्यक्ति के पुत्र या वंशज भी हो सकता है। ऐसे व्यक्ति कभी भी, कहीं भी उत्पन्न हो सकते हैं। अतः इन्हें व्यक्ति विशेष नहीं माना जा सकता जैसा कि सायणाचार्य ने माना है।[11]

(3) इसी प्रकार **नहुष** पद भी निघण्टु[12] में मनुष्य नामों में पठित है। सायणाचार्य ने अपने वेदभाष्य में इसे उद्धृत किया है[13], उन्होंने इसे अनेक स्थानों पर व्यक्तिपरक भी माना है। व्यक्ति अथवा राजा परक अर्थ करके वंशपरम्परा आदि के द्वारा इस अर्थ की पुष्टि में सन्देह हो सकता है, किन्तु सामान्य रूप से मनुष्यपरक अर्थ करने में किसी भी प्रकार की बाधा नहीं है।

(4) **नमुचि**-अनेक मन्त्रों में नमुचि पद पठित है। वहीं पर इसके साथ असुर या आसुर पद भी विभिन्न विभक्तियों में पठित रहते हैं। सम्भवतः असुर पद के साहचर्य के कारण ही नमुचि नाम के राक्षस की कल्पना की गयी, किन्तु इसके बिना भी मन्त्रार्थ में कोई बाधा नहीं है। यथा-न मुञ्चति जलमिति नमुचिः। जल न बरसाने वाला बादल हीं नमुचि है तथा यही असुर है। शतपथ में पाप्मा को भी नमुचि कहा गया है।[14]

(5) **अत्रिः**-विभिन्न विभक्तियों में यह पद कण्व के विशेषण रूप में बहुधा पठित है। कण्व की भांति इसे भी व्यक्तिवाचक मानकर अर्थ किये गये हैं, जबकि व्युत्पत्तिलभ्य अन्य अर्थ भी सम्भव हैं। यथा 'अद भक्षणे' धातु से औणादिक त्रिप् प्रत्यय करने पर भक्षणकर्त्ता को अत्रि कहेंगे। स्वामी दयानन्द ने इसी आधार पर अत्रि का अर्थ *'सुखानामत्ता भोक्ता'*[15] किया है। शतपथ में इसी आधार पर वाणी को अत्रि कहा गया है क्योंकि इससे अन्न खाया जाता है।[16] निरुक्तकार 'न त्रयः' के रूप में भी इसे व्याख्यात करते हैं।[17] इसी आधार पर स्वामी दयानन्द अत्रये कण्वाय का अर्थ अविद्यमान *'त्रिविधदुःखाय मेधाविने जनाय'*[18] करते हैं। यह अर्थ युक्ति युक्त

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भी है। तथा प्रमाण के द्वारा पुष्ट भी। इसकी विद्यमानता में अत्रि का व्यक्तिवाचक अर्थ करने में कोई भी वैशिष्ट्य नहीं है।

(6) ऋग्वेद में **अध्रिगू** पद अश्विनौ के विशेषण के रूप में पठित है।[19] सायणाचार्य इसका 'अधृतगमनौ, अर्थ करके भी इसी सूक्त के मन्त्र 10 में इसे राजा का विशेषण भी मान लेते है। जबकि ऐसा करना आवश्यक न था, क्योंकि अश्विनौ पदवाच्य कोई भी अध्रिगू हो सकते हैं। अश्विनौ वेद में व्यक्ति विशेष के लिए न आकर अनेक अर्थों का द्योतक हैं।

(7) यदि हम वैदिक नाम पदों को स्थान, पदार्थ या व्यक्ति विशेष से ही सम्बद्ध करेंगे तो वेदार्थ करने में बाधा उपस्थित हो जायेगी। यथा-अथर्ववेद में 8 चक्र तथा 9 द्वारों वाली अयोध्या का वर्णन है, जिसमें हिरण्मय कोष सुरक्षित है। यहां पर पठित अयोध्या को नगरविशेष का द्योतक नहीं माना जा सकता, क्योंकि इस प्रकार की अयोध्या नगरी इतिहास तथा पुरातत्त्व किसी के द्वारा भी अनुमोदित नहीं है। इसे ही शरीरवाची मानकर अर्थ सुस्पष्ट हो जाता है कि शरीर में मूलाधार आदि 8 चक्र हैं तथा 2 आंखें, 2 कान, 2 नाक, 1 मुख, 1 मलद्वार, 1 मूत्रद्वार में 9 द्वार हैं। इसमें ही 'ज्योतिषावृतः' ज्योति से घिरा हुआ आनन्दमय कोश है। यह सब योग का वर्णन है। यही स्वर्ग–*'स्वः सुखम् आनन्दं गच्छतीति'* आनन्द की ओर जाने वाला या आनन्द को प्राप्त कराने वाला है। इस प्रकार की संगति लग जाती है।

(8) ऋग्वेद में **त्रसदस्युः** पद पठित है।[20] सायणाचार्य ने इसका अर्थ व्यक्तिपरक किया है जबकि स्वामी दयानन्द इसका अर्थ *'त्रसन्ति दस्यवो यस्मात् सः सेनापतिः'*[21] करते हैं।

(9) **शुनःशेप** नाम वेद में सुपठित है। ब्राह्मणादि ग्रन्थों में शुनःशेप सम्बन्धी इतिहास की ही कल्पना कर ली गयी है। यद्यपि ब्राह्मणादि ग्रन्थों में प्राप्त शुनःशेप की कथा का वैदिक शुनःशेप के साथ कोई सामञ्जस्य नहीं है तथापि वेद में पठित शुनःशेप को व्यक्ति वाचक ही माना जाता है, जो युक्तियुक्त नहीं है। निघण्टु में **शुनम्** पद सुख वाचक पदों में पठित है।[22] निरुक्त में शुनः पद वायु का वाचक भी है।[23] यहीं पर शेप को स्पर्शार्थक शपः धातु से निष्पन्न माना गया है।[24] इस आधार पर शुनः शेप का अर्थ होगा कि जिसे सुख का या वायु का स्पर्श है।

इस प्रकार वैदिक नाम पदों के अर्थ यदि निरुक्त ब्राह्मणादि ग्रन्थों के आधार पर यौगिक प्रक्रिया के अनुसार किये जाएं तो अधिक प्रामाणिक एवं स्पष्टार्थक होंगे। इस विषय में अरविन्द के विचार भी ध्यान देने योग्य हैं। वे लिखते है कि ये वृत्र, पणि, अत्रि, राक्षस, शम्बर, बल, नमुचि, कोई द्रविड राजा और देवता नहीं है, जैसा कि आधुनिक मन अपनी अति को पहुंची हुई ऐतिहासिक दृष्टि से चाहता है। वे उच्चतर भद्र की तथा निम्नतर इच्छा शक्तियों के बीच में होने वाले संघर्ष के द्योतक हैं।[25]

सन्दर्भ सूची

1. *ऋग्वेद*, 4.58.3
2. *मीमांसा*, 1.2.46
3. *निरुक्त*, 13.7
4. *गोपथ*, 2.19
5. *अथर्ववेद*, 1.1.1
6. यथाऽश्वारोहवैशिष्ट्यादश्वः साधुरसाधुश्च वहति एवमेते वक्तृवैशिष्ट्यात् साधून् साधुतराँश्चार्थान् वहन्ति। नि. 2.2, दुर्ग भाष्य

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

7. ऋ. 8.6.21 सापण भाष्य, कण्वाः स्तोतारः कण्वगोत्रा वा ऋषयः।
8. ऋ. 8.83 (सायण भाष्य) नहुष इति मनुष्यनाम सामर्थ्यादत्र तत्सम्बद्धो लोको लक्ष्यते।
9. पाप्मा वै नमुचिः। शत. 12.7.2.1-4
10. वागेवात्रिः वाचा ह्यन्नमद्यतेऽत्तिर्ह वै नामैतद् यदत्रिः। शत. 14.5.2.16
11. तस्मादत्रिर्न त्रयइति। नि. 3.17
12. *निघण्टु*, 2.3
13. अष्टाचक्रा नवद्वारा देवानां पूरयोध्या।
    तस्यां हिरण्ययः कोषः स्वर्गो ज्योतिषावृतः। अथर्व 10.2.31
14. शुनः वायुः शु एत्यन्तरिक्षे। नि. 9.39
15. ऋग्वेद, 9.39.3
16. शेपः शपतेः स्पृशतिकर्मणः। नि. 3.21
17. वेदरहस्य, भाग 1, पृ. 60
18. ऋग्वेद, 1.118.7
19. ऋग्वेद, 8.22.12
20. ऋग्वेद, 8.8.21
21. ऋग्वेद, 4.38.1
22. *निघण्टु*, 3.6

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vedic Verses Employed in Navagraha Worship

C.L. Prabhakar

Sūryaḥ pitāmaho vyāso vasiṣtho triparāśaraḥ
Kaśyapo nārado gargo marīcirma–nurañgirāḥ
Lomaśaḥ paulaśaścaiva cyavano yavano bhṛguḥ
Śaunakoṣtādaśaite tu jyotiśāstra pravartakāḥ
Namo namoṣtādaśa–jyotiśāstra pravartakebhyaḥ.

Vedic Status

It is not exactly known when from the Navagrahas, nine planets, have come into vogue representing the original Vedic deities like Agni, Indra, Tvaṣta, Soma, Bṛhaspathi, Vishṇu, Vāyu, Sūrya etc. and they becoming all controlling. The names of the planets viz., Sūrya, Candra, Bṛhaspathi are originally Vedic, in a sense they are directly mentioned and described to possess a good stature and personality in the Vedas. The other planets *viz.*, Kuja, Budha, Śukra, Sani, Rāhu and Ketu are the names derived from Vedas although the terms 'Budha', 'Shukra', 'Ketu' are found in Vedic texts. These deities are introduced in post Vedic times. These planets have again identify with the Vedic deities and as a result all these nine *grahas* are representatives of certain Vedic deities containing their characteristics respectively. It is believed and established that all these *grahas* control the activity—good, bad, different—of the beings in the world. These planets become the purview of studies in sciences— Astrology and Astronomy. Astrology talks about the influence of the planet while Astronomy subjects itself to the movements of the planets. So, these two branches of knowledge go hand in hand enabling the seekers to understand the powers and the movement of the respective planets. The word 'Astro' refers to 'star' (Nakśatra) or Jyoti (Light) and therefore, the study refers to the study of stars and thus light by itself. In Sanskrit, they are known as 'Jyotishāstra' and 'Khagolashāstra'. During *Yajurveda* times it appears, the science was termed as *Nakṣatra Vidyā*. However, these refer to knowledge about the heavens and the globe. The Vedic mantras through which these planets are introduced into the Indian tradition reveal the characteristics and powers etc. of the planets.

Purely from Vedic point of view, a 'graha' is a 'catch' and it is a 'cup' to hold the libations of *Somarasa* to be offered to various Gods in the context of a sacrificial performance. At sometime later, the meaning got extended and a popular connotation took place that a 'graha' meant just a planet like the Sun, Moon etc.

Our ancient seers have derived thirty mantras from all the four Vedas and other Vedic texts to represent these nine planets. Apart from the regular sacrificial employment of those mantras, these thirty mantras are exclusively used for the religious purposes like *Pūjā*, *Pārāyaṇa*, *Japa*, *Homa* etc. in Indian tradition. An appeasement to all these planets would

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

amount to many beneficial rewards and upliftment in one's personal life. It is also established that these 'grahas' have got respective periods and they are active during their periods. Moreover, it is believed that the destiny of people is determined based on one's horoscope and the respective positions of the planets. Now, we turn to describe the details of the planets as is found in *Paddhati* and *Prayoga.*

II

In the traditional worship of the planets, Sun is the Over Lord of all the planets (Grahādipati). Certain practical ritual texts described the respective planets and their personality which is briefly mentioned hereunder.

Sun is the divine lord. He wears a crown over his head and he belongs to Kalinga *disha* and to 'Kashyapa gotra'. He is symbolised by 'wheat grains' and established upon a circle posited together with Rudra. Sun is worshipped with red flowers.

Moon, is the lord of the stars (Nakṣatrādhipati). He is born on the banks of the river 'Yamunā'. He belongs to *Athreyasa gotra* and so he is called 'Athreyasa'. He is symbolised by "Tanḍula dhānya". He is established over a square diagram and made to settle together with Gowrī. He is worshipped with white flowers. He is pleasant to look at.

Kuja is a fierce planet and has appearance like that of Agni. He is born in Avanthi and belongs to *Bharadwāja gotra.* He is represented by 'Āḍyaka dhānya'. He is established upon a triangle together with *Kṣetrapathi.*

Budha graha is the preceptor of knowledge *(Jñānacarya)* and quite pleasant in appearance like Moon (Saumyākṛtiḥi). He is born in Maghadha land. He belongs to 'Athreya gotra'. He is represented by 'Mudga dhānya'. He is established on a figure in the shape of an 'arrow' while worshipped together with Vishṇu (Bānākāra maṇḍale Vishṇu sahitaṁ Budha grahaṃ āvāhayāmi).

Guru is the preceptor of all Gods and others (Sarvadevatācaryaḥ). He belongs to 'Sindhu desha' and 'Angirasa gotra'. He is represented by 'Chaṇaka dhānya' and established upon a diagram drawn in the form of a 'Rectangle'. He is worshipped there together with Indra and Brahmā. Guru is worshipped with red flowers (Pīṭhapuṣpaḥ).

Śukra graha is the Guru of all the Rākṣasas (Sarvadaityācāryah). He was born in the Boja dishā and belongs to *Bhārgava gotra.* He is represented by "Tāṇḍula dhānya". He is worshipped together with 'Indrām' and 'Indra' with white flowers.

Śani is ghastly and cruelistic in appearance (Krūrākṛtiḥ). He is born in Saurāshṭra and belongs to *Kashyapa gotra.* He is represented by 'Tila dhānya' and established over a diagram for worship drawn in the shape of a Bow (Dhanurākāra maṇḍale) along with the deities Prajāpati and Yama.

Rāhu is again fierceful in appearance (Krūrākṛti). He was born in *Simha diśā.* He belonged to "Pyuthivasa gotra". He is represented together with 'Niṛṛuti' deity viz., the deity of the night.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The *'Ketu graha'* is described to be quite ghostly in appearance. He belonged to 'Jaimini gotra' represented by 'Kuluta dhānya' is established at a place upon a figure in the form of a 'Dhwaja' (sacrificial post). He is worshipped there on, together with 'Brahmā' and 'Citragupta'.

The above description is an introductory note referring to the personal details and the ways of worship to be offered to the respective planets. More and more details are given in the procedural texts of the Indian tradition regarding the religious rites appeasing *Navagrahas*. The Ṛishis are the authors to provide a sketch on other details in respect of the *Navagrahas*. Belief is stronger and religion is a sentiment. Therefore, a faithful combination of these two in a practical situation produces desired results now or after sometime. Experience alone is a cementing force regarding the activity of the planet.

III

In this section let us turn to the actual Veda mantras ascribed to the nine planets and the honour that these mantras represent regarding the *Navagrahas*. These mantras provide a knowledge of the characteristics, power, the functions etc. of the *grahas* besides the enormous stature that these planets enjoy. However, all the details go in the names of Vedic deities who are the 'devatā' of the respective mantras.

1. Sun (सूर्य ग्रह)

He is known by the terms *'Ravi'*, *'Savitā'*, *'Āditya'* etc. and more popularly *Ravi* is the term employed in Astrology. There are three Veda–mantras drawn from Veda. The first verse is: *ā satyena rajasā vartamāno..... bhuvanā vipasyan*. The second: *"agniṁ dūtam vṛṇīmahe..... sukṛtam"* and the third: *"Kadrudrāya pracetase.... santamagum hṛde."*

'Ā satyena.....' occurs in *Tai. S.* 3.4.11.6 and in *Tai Ā*. It is a sāvitṛ mantra found not in ṚV. Originally this mantra is employed in 'Rājasūya as a yajña Puronuvākya'. Here, sun is Savitṛ, the impeller who moves in the universe with his golden car supervising the activity of the world. He sustains people with sapand sustenance with his rays (Rajasā). The second verse: *'Agniṁ dūtam....'* is found in *ṚV* 1.12.1; *AV* 20.101.1, *SV* 3.790, *T Br* 3.5.2.3. and in *TS* 2.5.8.5. Ravi is regarded as Agni and hence a prayer that he is selected as a 'dūta' and invoker at sacrifices. He is all knowing. He is the reward of any meritorious activity (yajñasya sukṛtam). The epithets attributed to Agni are true to characterise 'Ravi'. The third verse: *'Kadrudrāya....'* is *R* 1.43.1 and *Tai Br* 10.17.1. Here sun is regarded as 'Rudra', the manifestation of 'ENERGY', 'Supreme' who is bounteous (Pracetaḥ). He is beneficial to plants. Here the excessive effulgence of sun is highlighted. Thus *Ravi* is impeller, active an manifestation of 'energy' par excellence.

In the Indian tradition, the sages have tagged on some *tantra* portion to each of these nine planets providing *Gāyatri mantra* to each of these. This *tantra* portion is not touched and would be discussed separately. For example, the famous *Surya Gāyatrī* is added for *japa* purposes which is found in upaniṣads.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

2. Candra (Moon)

Ṛgveda mentions that Candra was born out of Mind of Purusha Nārāyaṇa. (*Candramā manaso jātāḥ ṚV* 10.92.1). This reveals that 'moon' is known for stability. But the planet (ग्रह) is known for improvement. In Indian tradition there are three mantras ascribed to worship of 'Candra'. The first verse: 'apyayasva sametu te... vājasya sangathe'. This verse is found at many places *viz., ṚV* 1.91.16; 9.31.4; *VS* 12.112; *TS* 3.2.5.3; 4.2.7.4 and *Tai Br.* 1.5.8. Here this Soma mantra is attributed symbolising Candra to be 'soma' and he is vigorous (vṛṣṇiyam) and requesting him to be present at sacrificial sessions. (out of 23 slokas of 91st sūkta of *ṚV*, this verse is ascribed to Candra. This mantra, acquired a larger Viniyoga in the Indian tradition. It is implied that 'Candra' is a source to generate enough strength and growth.

The second verses: *'Apsu me somo abravīt...viśva bheṣaje'*. This is found to be ṚV 1.23.20; 10.9.6, *AV* 1.6.2 and *Tai Br* 2.5.8.6. Herein Soma and Agni are referred to be known for healing factors *(visa bheṣaji)*. This mantra further describes the 'lakṣaṇa' of Soma. It means: "within the waters—Soma, thus has told me—all balms (medicines) that heals." Agni also is ascribed to be the same like Soma. These are all the utterences by Soma. In a nutshell, 'Candra' and 'healing' aspect are interlinked.

The third verse is: 'gaurimimāya... parame vyoman. This is found at six and more places like *ṚV* 1.64.41, *AV* 9.10.21, 13.1.42; *Tai B* 2.4.6.1, *Tai A* 1.9.4 and *Nirukta* 11.40. Here it is suggested that Moon is the manifestation of 'Amṛta' as such. He is known in later mythology as 'Amṛtakiraṇah'. The term 'Gaurī refers to a 'wild bull' or a 'cow' or a 'buffalo' and also a 'cloud'. This mantra further points out the relation of Moon with Soma, Āpah, Agni and Gourī. He is the Lord of herbs and plants.

3. Kuja Graha

In Sanskrit 'Kuja', just means 'born out of Earth' (Kujātaḥ) and thus he is terrestrial like Agni or Rudra. The other names of Kuja are: angāraka, 'bhauma' which refer to his temperament similar to that of Agni and Bhūmi, 'Kuja' as a 'word' does not occur in Veda.

There are three Veda–mantras in praise of Kuja also. The first verse is: *'Agnir murdha... retagumsi jinvati'*. This is a popular mantra which occurs at more than eight places in Veda. It is *ṚV* 8.44.6; *SV* 27.1532; *TS* 1.5.5.1; *VS* 3.12; 13–14 and 15.1; *Tai Br.* 3.5.7.1; *TS* 4.4.1.1. This verse is not found in *AV.* This is addressed to Agni who is "at the foremost heights of heavens. He is the master of the earth. He quickens the waters seed *(āpaṁ retaḥ)* meaning he is the cause of lightening. He impregnates the waters of the Air. Thus, Kuja bears Agni's characteristics which is recognised in later times also.

The second mantra is (1) "Syonā prithivi..... Sarma saprathāḥ." This mantra is a prayer to Pṛthvi occurs at six places *viz., ṚV* 1.22.15; *AV* 18.2.19; *VS* 35–21; 36.13; *Tai A* 10.1.10 and *Nirukta* 9.32. 'Pṛthvi' is requested to be comfortable (syona) and provide houses and shelters to the devotees. She is never narrow and gives scope to provide dwelling places. (Niveṣāṇi) to any number of people. Actually in *ṚV* the 22nd hymn of the first sūkta contains 21 stanzas, and this stanza is picked up to relate to 'Kuja' significantly. This stanza

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

also contains a good desire viz., that earth must provide wide constant happiness. (Yacchā, nah, Śarma saprathāḥ). The third mantra is: "Kṣetrasyapatinā..... sanomṛdatidruse". This is a mantra addressed to Kṣatrapati, the lord of the earth. This is found in many places: *ṚV* 4.57.1; *Tai.S* 1.1.14.2 and *Nirukta* 10.15. This stanza means: "we, through the master of the field, even as through a friend obtain what nourishes our kings and steeds."

'Kuja' is indirectly requested to be friendly and bless wealth in the form of cattle, sustenance, horses etc. for movement and transportation. Kuja controls lands and landed properties. Kuja is remembered with a Kuja Gāyatri mantra where he is described as 'dharmarāja' and 'lohitānga'. Kuja governs blood and stomach.

4. Budha Graha

'Budha' is referred to with a verb 'udbudhyasva' meaning 'awaken'. As usual, there are three Veda–mantras in prayer to Budha. The first verse is: "udbudhyasva agne.... tva idaṁ tu metam'. This verse is found in *T.S.* 4.7.13.12; *VS* 15.54. The last two lines of the mantra are found in *VS* 18.61, and 15.54. This mantra is not found in *ṚV.*

Budha is referred with the identity of Agni. This mantra is addressed to Agni, requesting him to fulfil desire (iṣṭāpūrti) of the worshipper. Viśvedevas are requested to make the father of 'upāsaka', healthy (pitaraṁ yuvānam kṛṇuhi). This stanza refers Budha's link rather identity with Agni and Viśvedevas. The second mantra, is 'idam viṣṇuḥ... samūḍhamasya–pāguṁsure'. This is found in several Vedic texts viz., *ṚV* 1.22.17, *SV* 222.1669, *YV* 7.26.4 *VS* 5.15, *TS* 1.2.13.1 and *Nirukta* 2.19, *AV* 7.26.4. This mantra describes Vishṇu and his exploits. Budha is, thus related with Vishnu. The third mantra is: Viṣṇorarātam asi... vishnavetvā'. This verse is found in *TS* 1.2.13.20, 1.2.13.11, *KS* II.10, *Kaps* II.4., *MS* 1.2.9. Metaphorical representation of the anthropomorphic features of Vishṇu are referred indicating connection with Budha. Certain characteristics of Budha are revealed here which are used as base, probably in Astrology.

Bṛhaspati Graha

He is known with the terms 'guru', 'jiva'. Etymologically he is the 'Great Lord' in a sense controlling the aspects of 'Knowledge'. There are three Veda–mantras in prayer to him. The first verse is *'Bṛhaspate atiyadaryo.... dhehicitram'*. This verse is found in *ṚV* 2.23.15; *VS* 26.3; *TS* 1.8.22,2. 23.15. The mantra is addressed to Bṛhaspati himself and hence a direct verse. He is described as 'atiyadaryaḥ' (noble). He is controller of truth (Ṛta prajāta). The second verse is: *'Indra marutva iha pāhi.... Kavayah su yajñāh'*. It is found in ṚV 13.51.7; *VS* 7.35, *TS* 1.4.18.1 being addressed to Indra. Indra is requested to drink Soma along with his Maruts saryāta, a Marut in particular. Indra's features mentioned are applicable to Bṛhaspati.

The third mantra is: *'Brahma-jñānam... masatascavivaḥ'*. It is found in *AV* 4.1.1, 5.6.1 and *VS* 13.3; *SV* 1.321. This mantra is highly popular since it is found repeated thirteen times. Bṛhapati is 'Kavi' and known as a Repository of Knowledge. This is vindicated in this stanza. Bṛhaspati is the preceptor of Gods (surācārya). He is capable of bestowing wondrous gifts and wealth which the devotee spends for performing sacrifices.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

6. Śukra Graha

The term 'Śukra' occurs in Veda. It means 'bright', 'pure', 'elegant', etc. Reason is not known why there is only one mantra in praise of him. The mantra is: *'Śukram te.... pūshan niharātirastu'*. It is found in *RV* 6.58.1, *SV* 7; *TS* 4.1.11.12, *Tai Ā* 1.2.4, 1.10.1, 4.5.6 and *Nirukta* 12.17. The verse is in 'Tṛstup' metre 'Pūshan' is devatā and Bharadwāja is the 'seer'. Śukra is self–dependent (svadhāvaḥ) and always bounteous. Sukra is as famous as the 'Heaven' *(dyauriva asi)*. All magic features are associated with Śurkra (viśvā hi māyā). The qualities of Pūṣanare applicable to Śukra as is derived in Astrology. In a different tradition, there are two more verses added *viz.*, 'indrāṇi māsu nārīṣu.... tepatih. This verse is found in *ṚV* 10.86.11; *AV* 20.126.11, *TS* 1.7.13.1 and *Nirukta* 11.38. The deity in the verse is: Indrāṇi. The third mantra is: 'indram vo viśvataspari.... asmākam astu kevalaḥ'. This verse is found in *TS* 1.6.12.1, 2.1.11.1, 3.14.3 etc. This mantra is a 'Kāmya yājya puronuvākya'. Here 'Śukra' is associated with Agni Indra. The expression: 'asmākam astu kevalaḥ'. Śukra is known for providing scope for embellishments. The tantra part of 'Śukra mantras' say: 'sum vastram dhehi. *Śukrāya svāhā*, meaning *Śukra* provides 'garments' and embellishments.

7. Śani Graha

He is known by names 'manda', 'sanaiścara' etc. The word could be derived to signify good and 'otherwise' as a characteristic of this planet i.e., 'saṁ ni dadhāti iti' or 'śaṁ nivārayati vā'.

There are three mantras ascribed to him in worship. The first verse is: *'saṃ agni... tvarapā apaśritaḥ'*. This mantra occurs at many places viz., *ṚV* 8.18.9, *Tai Br* 3.7.10.5. 'Agni' 'Surya' and 'Vāta' the 'Vedic Trinity' are mentioned to refer to 'Śani's identification. In view of this 'tri mūrtitva' 'Śani' seems to be important. It is requested: all these deities to bestow happiness to the devotee. The second mantra is: *'prajāpate... patayo rayīṇām'*. This mantra occurs in many Vedic texts viz., *ṚV* 10.121.10, *AV* 7.7.9.4; 7.803 *VS* 10.20, 23.65, *TS* 1.8.14.2, 3.2.5.6, *Tai Br* 2.8.12, 3.5.7.1 and *Nirukta* 10.46. 'Śani' is identified with Prajāpati who is known to protect people and bestow on them 'wealth' (Rayi) fulfilling devotee's desires. Śani it is implied, also known for such quality and functioning.

The third mantra is: *'imam yama prastara... rājan haviṣā mādayasva'*. This mantra is found in *ṚV* 10.14.4, *AV* 18.1.60 and *TS* 2.6.12.6. The mantra contains the term 'Rājan' which in later times became 'Authority' acquired by 'Śani'. 'Yama' and 'Piṭṛ's are mentioned such that 'Śani's link with 'Yama' and 'Piṭṛ' are suggested. The expression 'haviṣā mādayasva' (rejoice with oblations) would, imply request and relation that 'śani' is Karmādhipati, a Kāraka to perform sacrificial rites. This Veda–mantra is suggestive enough to signify the nature of 'Śani'. It appears with his 'anugraha', even 'poets' are made.

8. Rāhu Graha

There are three mantras drawn from Veda in worship of Rāhu. Again 'Agni' is connected in a sense. 'Agni mantra' is ascribed to Rāhu. The first, verse is *'Kayānaścitta ābhuva dūti....*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

saciṣṭayavṛata'. This verse is found in *ṚV* 4.31.1; *AV* 20.1.24; *SV* 169, 682; *VS* 27.39, 36.4; *TS* 4.11.2:12 *Tai A* 4.12. The verse is addressed to Indra, a question is posed 'what could be the offering with which you get pleased.' The verse means that Rahu is a planet needs to be satiated since he is 'all prosperous' (sadāvṛdhaḥ). The second mantra is: 'Āyam goḥ.... sva vicakram'. This mantra is found in *ṚV* 10.189.1; *AV* 6.31.1; *SV* 2.72.6; *VS* 3.6. Here Rāhu is linked up with Agni. HE is '*Pṛśniḥ gauḥ* पृश्निः गौः' and he shines forth like the sun in the sky. He protects mother and father of those who worship him. All these functions apply to Rāhu and his nature. The third mantra is: 'yatte devi.... pitum addhi pramuktam. The first two lines of this mantra is found in *AV* 6.31.1; *SV* 2.726; *VS* 3.6–8; *TS* 1.5.3. The verse is addressed to Devi Niṛṛti. Niṛṛti is the Goddess of Evil and Night. The second half of the mantra is found in *AV* 663.1. Whitney translates:

"The tie that Divine Niṛṛti bound up the Neck, and that was unreleasable, that do I untie for you in order for longlife, splendour....". Rāhu, thus is known for bestowing strength (balam) in a devotee (Rāhur me dehi balam) is a prayer in later times.

9. Ketu Graha

The term 'Ketu' means 'symbol'/'indicator' etc. It is seen Ketu is again a representative of all that of Agni. There are three Veda mantras in worship of Ketu. The first mantra is: "*Ketum kṛṇvan aketāve.... samushadbhirajayata*". This verse is found at many places viz., *ṚV* 1.6.3, *AV* 20.26.6; 20.47.12; *SV* 1470, 6911; *VS* 29.39; *TS* 3.4.11.1, *Tai Ā* 10.10.1 and *Nirukta* 2.29. Prajāpati and Soma are referred to in the stanza. Brahma, Ṛṣi, Kavi, etc. these terms signify the nature and function of 'Ketu' and hence choice of this looks appropriate. Ketu is a benefic planet and the mantras sustain such a view. He is responsible to make the devotee best among the things, he might pursue.

The third mantra is: *sacitra citram*.... gṛnutyeyuvasva. This mantra is found in *ṚV* 6.6.7. Agni is the deity. Bharadwāja is seer. The verse is a prayer to Agni to bestow wealth and royalty among devotees. The verse further indicates: 'with the grace of Ketu, a 'Kshatriya becomes a mahākṣatriya, and so on.

VI

Conclusion

A discussion in the lines above gives rise for the following observations:

1. The nine planets about whom the Astrology and Astronomy care have Vedic origin suggested in the 'Indian tradition.'
2. These nine grahas are revealed to be replay of the function, stature and characteristics of Vedic deities viz., Agni, Indra, Soma, Vāyu, Sūrya etc.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

3. At a time when Veda–yajñas have become complicated and their performance is neglected due to a number of reasons, an attention to these 'grahas' for the purpose of *pūjā*, *homa* etc. would amount to caring of Vedic deities who enjoy a great antiquity and historicity again.

4. The selection of three stanzas each from Vedic texts is really an enjoyable calculation. The mantras are significant.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

On Nirukta : Semantical Studies of Pāṇinian Roots with Special Reference to *Atharvaveda*

BPT Vagish Shastri

Veda is the oldest treasure as written treatise in the world. Maharṣi Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa had divided that one Veda into four, such as, Ṛg, Yajus, Sāman and Atharvan. He taught those to Paila, Vaiśampāyana, Jaimini and Sumantu respectively. Each Veda, has five divisions such as *Saṁhitā*, *Upaveda*, *Brāhmaṇa*, *Upaniṣad* and *Vedāṅga*. The *Upaveda* of the *Atharvaveda* is Āyurveda. There is available a lot of material pertaining to Āyurveda and Tantra in the *Atharvaveda*.

But there is a burning problem in the *Atharvaveda*

(a) The meaning of a lot of words is still undecided.

(b) To decide the appropriate semantical meaning of the equivocal words by the etymological studies on chronological base in context of previous and later literature.

In the Mahābhārata period Yāska had composed a commentary on the *Nighaṇṭu* words named *Nirukta* to decide the meaning of Vedic words. This was the last attempt in the direction of Vedic word etymology. There existed many commentators of *Nighaṇṭu* before Yāska such as that of Śākapūṇi, etc.

After a long gap although Sāyaṇa attempted to write a complete commentary on each Saṁhitā of the Veda, yet the meanings are still undecided of several Vedic words, such as *akṣata* or *akṣita*, a medicinal plant or disease (*Atharvaveda*, 7, 76, 4); *anūka* (*Atharvaveda*, 4, 14, 8, 9, 13, 21); *aja–śṛṅgi* or *arātaki* is a medicinal plant in the *Atharvaveda* (4, 37, 6), but the commentators interpreted it to be an animal having horns. *apacit* (ibid., 6, 25, 1; 6,83,1; 7.75.1; 7.77.1) is a disease or an insect. There is a big list of such words in the *Atharvaveda*, where etymological study is still required.

Although Brāhmaṇa books and Purāṇas intended to derive some Vedic words, yet the meanings of some of them are still uncertain.

The meanings of many words were uncertain in the period of Patañjali. The language of the *Atharvaveda* is flexible. Derived and underived–both kinds of words have been used there such as *aligi, viligi, urugūlā, tāvubam*, etc. (5.13.7).

A collection of Vedic and classical Sanskrit roots in *Pāṇinian Dhātupāṭha* is priceless gain after Yāska. But there was no concrete work in the direction of semantical attestation of the equivocal words. The method indicated by Roth is not applied in this field. A lot of Vedic words merged in later Pāli, Prakṛta, *Apabhraṁśa* and Provincial languages.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

There exists √*palyūl* only in *Dhātupāṭha* (10 Conj) of Pāṇinian tradition but *Haima–Dhātupāṭha* has √*palpul* only. The use of first root is available in *Taittirīya Brāhmaṇa* (1.3.5.2). Kṣīraswāmin and Vopadeva adopted √*palyul*. The use of the second exists in the *Atharvaveda Saṁhitā* (Śaunaka 12.4.9 and Paippalāda Saṁhitā 17.16.9). *Kāṭhaka Saṁhitā* (16.6), *Taittirīya Saṁhitā* (2.5.5.6) and *Taittirīya Brāhmaṇa* (1,3,5,2). These different readings show scribbal error. *pa* letter of Devanāgarī script can be read easily as *ya* in that script. According to *Dhātupāṭhas* the root has three meanings : 1. To cut, 2. To purify and 3. To fall. Only Durgādāsa, the commentator of Kātantra grammar reads *patana* to fall in place of *lavana* to cut. But he reads also √*valyul* in the place of √*palyūl*. In *Atharvaveda Saṁhitā palpulana* word has the second meaning according to commentators such as water impregnated with alkaline salt or to wash with alkaline water, to tan. Knowing the context of the passage.

The etymology of this root has been imagined by the scholars from √*mṛj* to clean and √*pṛ* to fill. Other scholars take *pampal* > √*palpūl* like √*car* > √*coñcūr*.

The Semantical decision of the root depends on the 1. etymology, 2. derivation, 3. context, 4. different readings and 5. source of different languages, if the word is loan from other language.

In brief, *lavaṇa* salt cuts the cough and cleanses the body. Hence there are these two meanings dependent upon each other; which come from √*lu* and √*pu*. Interchanges of these roots create the new root **palpūl*. No explanation is available now of Sāyaṇa on that *Atharvaveda mantra* (12,4,9) where *palpūlana* is used. But he explains on *Taittirīya Saṁhitā* (2,5,5,6)–:

palpūlanaṁ vastra–śuddhi–sādhanam uṣādi, tenāsya vāso na śodhayeyuḥ. But Bhaṭṭa Bhāskara says: *palpulayiḥ snānakarmā*. Sāyaṇa accepts *jale plāvayati* the meaning of *palpulayati* in *Taittirīya Brāhmaṇa* (1,3,5,2). But he also accepts the other meaning: *prakṣālayati* = washes.

Although the commentators wander to decide the meaning of √*palpūl*, yet it is very clear that only the *Taittirīya* books adopt the Atharvaveda tradition of it. Some other commentators say, on the *tisro yātriḥ palpūlane vāsayati (Kauśika sūtra)*, the meaning of *palpūlana* cow dung. But on the *Atharvaveda yadasyaḥ palpūlanam śakriddāsī samasyati* (12.4.9) they interpret it sometime as 'cow–dung' and sometimes as urine.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Nirukta and the Adhyātma-School of Vedic Interpretation

Maan Singh

Yāska's main text of the *Nirukta* (Chaps. I–XII) gives interpretation of Vedic Mantras according to the Adhyātma-school at four places[1]. At all the places, he starts the exposition with the preface: *athā'dhyātmam* and concludes it with the remark: *ity ātmagatim ācaṣṭe.* He gives the spiritual interpretation of the Mantras according to the Adhyātma-school as an alternative to the interpretation offered by the Ādhidaivata–school.

(1) Yāska cites the following Mantra:

यत्रा सुपर्णा अमृतस्य भागमनिमेषं विदथाऽभिस्वरन्ति।
इनो विश्वस्य भुवनस्य गोपाः स मा धीरः पाकमत्राविवेश।।[2]

He offers an alternate interpretation of this Mantra according to the Adhyātma–school, explaining the word *suparṇāḥ* as 'the senses, moving swiftly (to their objects)'; *amṛtasya* as 'of knowledge'; *vidatha* as 'with consciousness'; *ino viśvasya bhuvanasya gopāh* as 'the soul, the lord and protector of all the senses'; and *pākaḥ* as 'the soul with mature (perfect) wisdom'[3]. According to him, the Mantra which speaks of the characteristics of the soul means thus: "Let the soul, equipped with perfect wisdom, to which the easily going senses moving vigilantly (towards their objects) approach with their share of immortality, i.e., knowledge with consciousness (to report) here enter me of immature (imperfect) wisdom."

(2) Yāska quotes the following Mantra in his *Nirukta:*

विश्वकर्मा विमना आद्विहाया धाता विधाता परमोत सन्दृक्।
तेषामिष्टानि समिषा मदन्ति यत्रा सप्तऋषीन्पर एकमाहुः।।[4]

Explaining the word *saptarṣīn* as 'the seven senses' and taking the Mantra to refer to the soul, he interprets it as: "Viśvaskarman (the Creator of all) is of a great mind (i.e., knowledge), pervading, sustainer, creator and the supreme manifester of the senses. The seven senses enjoy together the objects desired, or sought after, or approached, or gone to, thought about, or aimed at, with their food. Beyond them is the soul. In it (the soul) they become one.[5]"

(3) Yāska cites the following Mantra in his *Nirukta*:

सप्त ऋषयः प्रतिहिताः शरीरे सप्त रक्षन्ति सदमप्रमादम्।
सप्तापः स्वपतो लोकमीयुस्तत्र जागृतो अस्वप्नजौ सत्रसदौ च देवौ।।[6]

Taking the words *sapta ṛṣayaḥ* to signify the seven senses (five organs of perception, viz., the skin, tongue, eyes, ears and nose; and mind and intellect); *śarīre*, to point to the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

soul enshrined in the body; *sadam* to mean the body; *lokam* to refer to the soul; and *devau* to indicate the Prājña and the Taijasa, he interprets the Mantra as: "The seven senses are placed in the soul. These seven protect the body *(sadam)*. These seven, moving towards their objects, go to the soul of Jīvas, experiencing pleasure and pain *(svapataḥ)*. There the two gods-the Prājña and the Taijasa, who never sleep and bestow life on the Jīvas, remain awakened.[7]

(4) Yāska quotes the following Mantra:

तिर्यग्बिलश्चमस ऊर्ध्वबुध्नो यस्मिन्यशो निहितं विश्वरूपम्।
अत्रासत ऋषयः सप्त साकं ये अस्य गोपा महतो बभूवुः॥[8]

Understanding the word *budhna* as a knot *(bandhana)* or cognition *(bodhana)* and *sapta ṛṣayaḥ* as the seven senses, he interprets the Mantra with reference to the soul. Accordingly it may be explained thus: "The ladle has holes (i.e., the senses eyes, etc.) on the sides and bottom (i.e., a knot; or awakening) upwards (referring to the head) wherein is placed the omniform water (i.e., cognition obtained by the senses). Here sit together the seven senses (viz., the five organs of perception, mind and intellect), which become the guardians of this mightly one (i.e, body)."[9]

At one place (*Nirukta*, II.8), Yāska alludes to the Parivrājaka–school, which represented the views of the Saṁnyāsins who sought a mystic and philosophical interpretation of Vedic Mantras, in connection with the exposition of the following Mantra:

य ईं चकार न सो अस्य वेद य ईं ददर्श हिरुगिन्नु तस्मात्।
स मातुर्योना परिवीतो अन्तर्बहुप्रजा निर्ऋतिमाविवेश[10]

The adherents of the Parivrājaka–school interpret the clause *bahu–prajā nirṛtim āviveśa* as 'the people taking many births fall into calamity![11] They should like to explain the Mantra: "He (the father) who made it (the embryo) does not know of it; He alone, who sees it as hidden (in the womb) knows it. Encompassed within the womb of the mother and taking many births, he (the Jīva) falls into calamity." Yāska advances the interpretation of this Mantra according to the above school before the one according to the Nairukta-school.[12] As suggested by Skandasvāmin, the Parivrājaka–school of Vedic interpretation was not essentially different from the Adhyātma-school and both of them probably entertained similar views.[13]

The Supplement to the *Nirukta* alludes to the Adhyātma-school at twenty places[14], which present a spiritual exposition of the *Ṛgveda*, I.164.39 (*Atharvaveda*, IX.10.18); IX.96.5; IX.96.6 (*Vājasaneyi–Saṁhitā*, XXXVII.7); IX.97.34,35,40;41; X.55.5 (*Atharvaveda*, IX.27.9); 1.164.15 (Atharvaveda, IX.25.16), 36 *(Atharvaveda*, IX.28.7), 37, 38 *(Atharvaveda*, IX.28.6); X.120.1; I.84.16 and 18;IV.40.5; I.164.20; VIII.11.6; I.84.20; and point to the contents of the *Ṛgveda*, X.72.1 and X.129.1. Of these places, one has the preface; *athā 'dhyātmam* and the concluding remark: *ity ātmapravādāḥ;*[15] twelve start with the preface; *athā 'dhyātmam* and conclude with the remark: *ity ātmagatim ācaṣṭe*[16]; one contains the concluding words: *ity ātmagatim ācaṣṭe* but does not use the prefatory remark[17]; and six do not possess any such

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

prefatory or concluding remarks[18]. At seventeen places, the Adhyātma–interpretation constitutes an alternative for the Adhidaivata; and at three places, only the Adhyātma–interpretation has been provided without any reference to the Adhidaivata.[19]

(1) The following Mantra

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन्यस्मिन्देवा अधि विश्वै निषेदुः।
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत्तद्विदुस्त इमे समासते॥[20]

has been explained according to the Adhyātma–school after the Adhidaivata–interpretation, taking the word *ṛcaḥ* to mean 'of the body' with which people offer prayer'; *akṣare*, 'in the imperishable soul'; and *devāḥ* 'the senses which become one in the soul'. The Mantra will mean thus: "All the senses rest in the imperishable soul, the highest bliss of the body, the means of worship. What will he who knows not that do with the body."[21]

(2) In the Mantra

सोमः पवते जनिता मतीनां जनिता दिवो जनिता पृथिव्याः।
जनिताग्नेर्जनिता सूर्यस्य जनितेन्द्रस्य जनितोत विष्णोः॥[22]

the word *somaḥ* has been explained as 'the soul' and *matīnām* as 'of the senses' by the adherents of the Adhyātma–school. Accordingly the Mantra may be interpreted thus: "The soul, the creator of the brilliant senses (*matīnām*)[23], which illuminate the objects (*divaḥ*), which spread themselves to the objects (*pṛthivyāḥ*), which are capable of moving (*agneḥ*), which impel a person, for enjoying the objects (*sūryasya*), which dominate the Jīvas (*indrasya*) and which pervade their objects (*viṣṇoḥ*)."[24]

(3) The Adhyātmavādins give a spiritual exposition of the following Mantra:

ब्रह्मा देवानां पदवी कवीनामृषिर्विप्राणां महिषो मृगाणाम्।
श्येनो गृध्राणां स्वधितिर्वनानां सोमः पवित्रमत्येति रेभन्॥[25]

The purpose of this Mantra runs, according to them thus: "The soul (*somaḥ*) is the Brahmā of the senses which illuminate the objects (*devānām*); it knows the place of the senses which acquire the knowledge of their objects (*kavīnām*); it is the propellant (*ṛṣiḥ*) of the pervading senses (*viprāṇām*); it is great (*mahiṣaḥ*)[26] for the senses which search for their objects (*mṛgāṇām*); it is the knower (*śyenaḥ*) of the senses which perceive their objects (*gṛdhrāṇām*); it holds within itself (*svadhitiḥ*) the functions of the senses filled with various desires (*vanānām*)."[27]

(4) We come across a spiritual explanation of the following Mantra:

तिस्रो वाचं ईरयति प्र वह्निर्ऋतस्य धीतिं ब्रह्मणो मनीषाम्।
गावो यन्ति गोपतिं पृच्छमानाः सोमं यन्ति मतयो वावशानाः॥[28]

By treating the words *vahniḥ* and *ṛtasya* as referring to the soul, the Mantra means thus: "The soul impels the three speeches, viz., hearing or study (*vidyā*, i.e., *śravaṇa*), cognition (*mati*, i.e., *manana*) and profound and repeated meditation (buddhi, i.e., *nididhyāsana*) as

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

well as the functions *(dhītim)* of the soul and reflection *(manīṣām)* of the Brahman. The senses *(gāvaḥ)* approach their lord (the soul) with worship. The wise go to the soul *(somam)* with prayer."[29]

(5) A spiritual explanation of the following Mantra has been given by the author of the Supplement

सोमं गावो धेनवो वावशानाः सोमं विप्रा मतिभिः पृच्छमानाः।
सोमः सुतः पूयते अज्यमानः सोमे अर्कास्त्रिष्टुभः सन्नवन्ते॥[30]

by taking *gāvo dhenavah* and *viprāḥ* to mean 'the senses'; *somam*, 'to the soul' and *some*, 'in the soul'; *prcchamānāḥ*, 'desiring for'; *arkāḥ*, 'the seven Ṛṣis, i.e., *the* vital breaths *(prāṇas); sannavante*, 'become one'. The Mantra may be rendered thus: "To the soul the moving senses go, desiring and longing therefore with their thoughts (actions). The soul being brought to light (by the senses) purifies them. In the soul become one with it the senses offering it their prayers."[31]

(6) The author of the Supplement expounds the following Mantra in accordance with the Adhyātma–school:

अक्रान्त्समुद्रः प्रथमे विधर्मं जनयन् प्रजा भुवनस्य राजा।
वृषा पवित्रे अधि सानो अव्ये बृहत्सोमो वावृधे सुवान इन्दुः॥[32]

He takes the word *samudraḥ* to mean 'the soul' and the Mantra to convey the following purport: "The soul, transcending (intellect, etc.), itself in the heart, the place of the highest protection. King of the universe (the group of the senses) and king of all, it creates all the creatures by the act of consciousness and grows in the sacred peak (the head, or mind) by knowledge."[33]

(7) The following Mantra is also interpreted according to the Adhyātama–school:

महत्तत् सोमो महिषश्चकारापां यदर्भोऽवृणीत देवान्।
अदधादिन्द्रे पवमान ओजोऽजनयत् सूर्ये ज्योतिरिन्दुः॥[34]

The word *induḥ* is taken to refer to the soul. The Mantra means thus: The soul, great and embryc of the waters, executed that great action (of creating the universe) and chose the gods, i.e., the senses (to perform different actions). It, purifying, luminous and pervading, placed prowess in Indra and created light in the sun."[35]

(8) One comes across a spiritual explanation of the following Mantra:

विधुं दद्राणं समने बहूनां युवानं सन्तं पलितो जगार।
देवस्य पश्य काव्यं महित्वाद्या ममार स ह्यः समानः॥[36]

Here the words *yuvānam* and *palitaḥ* are taken to signify 'the great (mind)' and 'the soul' respectively; and the Mantra will mean thus: "The soul, equipped with consciousness, devours the mind, which is fickle and decaying, great and strong (among the senses). Let you see the wondrous work of god (the soul) by whose greatness that who was living yesterday is

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

now dead (i.e., the mind that was functioning in the day is now dead in the night during sleep."[37]

(9) The Mantra

साकञ्जानां सप्तथमाहुरेकजं षळिद्यमा ऋषयो देवजा इति।
तेषामिष्टानि विहितानि धामशः स्थात्रे रेजन्ते विकृतानि रूपशः।।[38]

is explained according to the Adhyātma–school as follows; "In relation to the six seers (the senses) of simultaneous birth, born of illumination and controlling (the objects), the one born alone (the soul) is the seventh. The objects, desired, or approached, or thought of, or pervaded by them and determined (by the soul), are different according to different places and forms. They (the senses) rejoice together. The soul is beyond them and they merge into it."[39]

(10) The followers of the Adhyātma–school interpret the following Mantra according to their view:

सप्तार्द्धगर्भा भुवनस्य रेतो विष्णोस्तिष्ठन्ति प्रदिशा विधर्मणि।
ते धीतिभिर्मनसा ते विपश्चितः परि भुवः परि भवन्ति विश्वतः।।[40]

It purports thus: "The seven senses (viz., the five organs of perception, mind and intellect) are devoured by the soul with its abode in the middle of the body (i.e., heart) and are the seed of wordly existence. By the order of the soul (*viṣṇoḥ*), they, the intelligent ones, exist all around and defeat other senses by intellect and mind."[41]

(11) The following Mantra refers to the soul according to the adherents of the Adhyātma–school of Vedic interpretation:

न विजानामि यदिवेदमस्मि निण्यः सन्नद्धो मनसा चरामि।
यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्यादिद्वाचो अश्नुवे भागमस्याः।।[42]

The Mantra will be interpreted thus: "I do not really know that I am this all. Ignorant I wander, attached to the mind. When the first experience of reality dawns upon me, then only I will partake of this speech (that I am this all)."[43]

(12) The Supplement gives a spiritual exposition of the following Mantra:

अपाङ् प्राङेति स्वधया गृभीतोऽमर्त्यो मर्त्येना सयोनिः।
ता शश्वन्ता विषूचीना वियन्ता न्यन्यंचिक्युर्न नि चिक्युरन्यम्।।[44]

It will be explained thus: "The immortal soul, enshrined in the mortal mind and having the same place (the body), goes low (attains hell) and goes high (attains heaven) in accordance with the fruition of one's actions. Both of them (i.e., the soul and the mind) always exist together, go everywhere and in various manners. People see themselves but not the mind."[45]

(13) The following Mantra is also explained according to the views of the Adhyātma–school:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तदिदास॒ भुव॑नेषु॒ ज्येष्ठं॒ यतो॑ ज॒ज्ञ उ॒ग्रस्त्वेष॑नृम्णः।
स॒द्यो ज॒ज्ञानो॒ नि रि॑णाति॒ शत्रू॒ननु॒ यं वि॒श्वे म॑दन्त्यू॒माः॥[46]

The explanation of this Mantra will run thus:" Of the living beings or the existent objects, the unmanifest (Brahman) is the eldest, from which is born the formidable Indra, equipped with the strength of knowledge, who, just after his birth, destroys his foes; and consequently all the people rejoice."[47]

(14) A spiritual interpretation has been given for the following Mantra:

को अ॒द्य यु॒ङ्क्ते धु॒रि गा ऋ॒तस्य॒ शिमी॑वतो॒ भा॒मिनो॑ दु॒र्हृणा॑यून्।
आ॒सन्नि॑षून् हृ॒त्स्वसो॑ मयो॒भून् य एषां॒ भृत्या॒मृण॒धत् स जी॑वात्॥[48]

Taking *kaḥ* as signifying 'the soul' and *gāḥ,* 'the senses', the Mantra is explained thus: "The soul yokes the senses (to the chariot of the physical body), active, illuminating (their objects), impetuous, moving fast as an arrow, influencing the heart, and sources of pleasure. He who nourishes them lives (a worldly life)."[49]

(15) The following Mantra is also subjected to a spiritual exposition:

को अ॒ग्निमी॒ट्टे ह॒विषा॒ घृते॑न स्रु॒चा य॑जाता ऋ॒तुभि॑र्ध्रु॒वेभिः।
कस्मै॑ दे॒वा आ व॑हाना॒शु होम॒ को मंस॑ते वी॒तिहो॑त्रः सुदे॒वः॥[50]

Alluding to the soul as Agni, this Mantra means thus: "Who worships the soul with offerings, ghee and ladle and performs Yajña for it in imperishable season? To whom do the gods (i.e., the senses) bring the objects of offering? Who, the receiver of Yajña and endowed with an excellent intellect, knows Indra?"[51]

(16) In the following Mantra, the word *haṁsaḥ* signifies Paramātman, too; and therefore, the Mantra should also be interpreted in case of Paramātman in addition to the sunbeams:

हंसः॑ शु॒चिष॑द॒सुर॒न्तरि॑क्षसद्धो॒ता वे॑दि॒षद॒तिथि॑र्दुरो॒ण॒सत्।
नृ॒षद्व॑र॒सदृ॒तसे॑द् व्यो॒मस॑द॒ब्जा गो॒जा ऋ॑त॒जा अ॑द्रि॒जा ऋ॒तम्॥[52]

It may be explained as follows: "Paramātman abides in the region of light; covers (pervades) everything; exists in the Antarikṣa (mid–region, i.e., the heart); is a Hotṛ; sits at the altar; permeates everything (*atithiḥ);* dwells in the house (i.e., the human body); resides in human beings; exists in everything desirable *(varasat)*; lives in *Ṛta;* remains in His own blissful nature (*vyomasat)*; is born of the waters (as Hiraṇyagarbha, the seed of creation, light and *Ṛta;* impregnable like a mountain; and is *Ṛta* itself.[53]

(17) The author of the Supplement offers a spiritual interpretation of the following Mantra:

द्वा सु॑प॒र्णा स॒युजा॒ सखा॑या समा॒नं वृ॒क्षं परि॑षस्वजाते।
तयो॒रन्यः॑ पिप्प॒लं स्वा॒द्वत्त्यन॑श्नन्न॒न्यो अ॒भि चा॑कशीति॥[54]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Mantra means thus: "Ātman (Jīvātman) and Paramātman, the noble doers, existing together and of the similar manifestation embrace the same tree (the body). Of them, one (the Jīvātman) tastes the fruits of his actions (*pippalam);* and the other (Paramātman) looks on without eating them."[55]

(18) A spiritual explanation is also suggested for the following Mantra:

विप्रं विप्रासोऽवसे देवं मर्तास ऊतये।

अग्निं गीर्भिर्हवामहे।।[56]

The exposition provided runs thus briefly: "The wise should attain the wise Agni (Paramātman) for bliss and the mortals, the luminous by filling up the lotus of heart with pure air (i.e., practising the Prāṇāyāma) and muttering the Praṇava (i.e., Om). One should address Agni (Paramātman); for Agni is all gods."[57]

(19) A spiritual interpretation of the following Mantra is suggested by taking Vasu as the soul:

मा ते राधांसि मा त ऊतयो वसोऽस्मान् कदा चना दभन्।

विश्वा च न उपमिमीहि मानुष वसूनि चर्षणिभ्य आ।।[58]

Accordingly, it may be explained as thus: "Vasu (Ātman)! let your wealth and your knowledge not harm us any time. O benefactor of men! give all excellent wealth to us, the human beings."[60]

(20) According to the author of the Supplement, the following Ṛks speak of the soul:

1. **देवानां नु वयं जाना प्र वोचाम विपन्यया।**

   उक्थेषु शस्यमानेषु यः पश्यादुत्तरे युगे।।[61]

"Let us narrate, in specific terms, the births of the gods (the Ādityas); the group of gods, though born in the earlier age sees (one who offers prayers) after Ukthas are uttered in the later age (i.e., at present)."

Here the word *devānām* refers to the soul.

2. **नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्।**

   किमावरीयः कुह कस्य शर्मन्नम्भः किमासीद्गहनं गभीरम्।।[62]

"At that time there was neither *Asat* nor *Sat,* neither the worlds nor the sky that lies beyond. What was the cover? What was the base of what? Was there the profound and deep water?" Here *Asat* points to the unmanifest *Ātman* or *Brahman.*[63]

The foregoing lines show, beyond the shadow of doubt, that the Adhyātma–school had a strong tradition of the spiritual interpretation of Vedic Mantras at the time of the *Nirukta*; and that it was one of the main schools beside the Adhidaivata.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

References & Notes

1. *Nirukta* (ed. Svāmi Brahmamuni Parvarājaka, Ajmer: Ārya Sāhitya Maṇḍala Ltd., March 1996), III. 12; X.26; XII.37; XII.38.
2. *Ṛgveda*, I. 164,21; *Atharvaveda*, IX.9.22.
3. *Nirukta*, III.12: अथाध्यात्मम्-यत्र सुपर्णाः सुपतनानीन्द्रियाण्यमृतस्य भागं ज्ञानस्यानिमिषतो वेदनेनाभिस्वरन्तीति वाऽभिप्रयन्तीति वेश्वरः सर्वेषामिन्द्रियाणां गोपायितात्मा स मा धीरः पाकमत्राविवेशेति। धीरो धीमान्। पाकः पक्तव्यो भवति विपक्वप्रज्ञ आत्मेत्यात्मगतिमाचष्टते।
4. Vide also Sāyaṇa's commentary. Cf. the commentaries of Durga, and Skanda-Maheśvara on the Nirukta. *Ṛgveda*, X.82.2; *Vājasaneyi Saṁhitā*, XVII.26.
5. *Nirukta*, X.26: अथाध्यात्मम्-विश्वकर्मा विभूतमना व्याप्ता धाता च विधाता च परमश्च संदर्शयितेन्द्रियाणामेषा- मिष्टानि वा, कान्तानि वा, क्रान्तानि वा, गतानि वा मतानि वा, नतानि वाऽन्नेन सह संमोदन्ते, यत्रेमानि सप्त ऋषीणानीन्द्रियाणि, तेभ्यः पर आत्मा, तान्येतस्मिन्नेकं भवन्तीत्यात्मगतिमाचष्टे।
6. Vide Sāyaṇa's commentary on the *Ṛgveda*, X. 82.2 and also the commentaries of Durga and Skanda-Maheśvara on the *Nirukta*. *Vājasaneyi Saṁhitā*, XXXIV.55.
7. *Nirukta*, XII. 37: अथाध्यात्मम्-सप्त ऋषयः प्रतिहिताः शरीरे। षडिन्द्रियाणि विद्या सप्तम्यात्मनि सप्त रक्षन्ति सदमप्रमादं शरीरमप्रमाद्यन्ति सप्तापनानीमान्येव स्वपतो लोकमस्तमितमात्मानं यन्त्यत्र जागृतो अस्वप्नजौ सत्रसदौ च देवौ प्राज्ञश्चात्मा तैजसश्चेत्यात्मगतिमाचष्टे।
8. Vide also the commentaries of Uvaṭa and Mahidhara, who understand 'satrasad devau' as Prāṇa and Apāna, giving life to the Jīvas. Cf. also the commentaries of Durga and Skanda-Maheśvara on the *Nirukta*. *Atharvaveda*, X.8.9.
9. *Nirukta*, XII.38: अथाध्यात्मम्-तिर्यग्बिलश्चमस ऊर्ध्वबन्धन ऊर्ध्वबोधनो वा यस्मिन् यशो निहितं सर्वरूपमत्रासत ऋषयः सप्त सहेन्द्रियाणि यान्यस्य गोप्तृणि महतो बभूवुरित्यात्मगतिमाचष्टे।
10. Vide also the commentaries of Durga and Skanda-Maheśvara on the *Nirukta*. *Ṛgveda*, I.164.32.
11. *Nirukta*, II.8: बहुप्रजाः कृच्छ्रमापद्यत इति परिव्राजकाः।
12. ibid., II.8: बहुप्रजाः कृच्छ्रमापद्यत इति परिव्राजकाः। वर्षकर्मेति नैरुक्ताः।
13. Commentary, ibid., II.8: एष परिव्राजकानामात्मविदां दर्शने चास्या ऋचोऽर्थः।
14. *Nirukta*, XIII.11; XIV.12-19,21-25, 27, 29-30, 32, 37 (two times).
15. ibid., XIII.11.
16. ibid., XIV.12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 27.
17. ibid., XIV.30.
18. ibid., XIV.17, 22, 29, 32, 37 (two times).
19. ibid., XIV.30, 32, 37.
20. *Ṛgveda*, 1.164.39.
21. *Nirukta*, XIII.11: अथाध्यात्मम्-शरीमत्र ऋगुच्यते यदनेनार्चन्ति प्रत्यृचः सर्वाणीन्द्रियाणि यस्य यदविनाशिधर्म तदक्षरं भवतीन्द्रियाण्यत्र देवा उच्यन्ते यान्यस्मिन्नधि निषण्णानीत्यात्मप्रवादाः।

    Vide also the commentaries of Durga and Sanda-Maheśvara on the *Nirukta*. On the word *vyoman* see Sāyaṇa's commentary on the *Ṛgveda*, X.129.7. *Ṛgveda*, IX.96.5
22. IX.96.5.
23. Cf. *Nighaṇṭu*, II.6: मन्यते कान्तिकर्मा।
24. *Nirukta*, XIV. 12: आध्यात्मम्रोम आत्माप्येतस्मादेवेन्द्रियाणां जनितेत्यर्थः। अपि वा सर्वाभिर्विभूतिभिर्विभूततम् आत्मेत्यात्मगतिमाचष्टे।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

25. *Rgveda*, IX.96.6; *Vājasaneyi Saṁhitā*, XXXVII.7; *Taittirīyāraṇyaka*, X.10.4.
26. *Nighaṇṭu*, III.3: महिषो महन्नाम।
27. *Nirukta*, XIV.13: अथाध्यात्मम्-ब्रह्मा देवानामित्ययमपि ब्रह्मा भवति देवानां देवनकर्मणामिन्द्रियाणाम्, पदवीः कवीनामित्ययमपि पदं वेत्ति कवीनां कवीयमानानामिन्द्रियाणाम्, ऋषिर्विप्राणामित्ययमप्यृषिणो भवति विप्राणां व्यापनकर्मणामिन्द्रियाणां महिषो मृगाणामित्ययमपि महान् भवति मृगाणां मार्गणकर्मणामिन्द्रियाणां श्येनो गृध्राणामिति श्येन आत्मा भवति श्यायतेर्ज्ञानकर्मणो गृध्राणीन्द्रियाणि गृध्यतेर्ज्ञानकर्मणो यत एतस्मिंस्तिष्ठति, स्वधितिर्वनानामित्ययमपि स्वयं कर्माण्यात्मनि धत्ते वनानां वननकर्मणामिन्द्रियाणां सोमः पवित्रमत्येति रेभनित्ययमपि पवित्रमिन्द्रियाण्यत्येति स्तूयमानोऽयमेवैतत् सर्वमनुभवत्यात्मगतिमाचष्टे।
28. *Rgveda*, IX.97.34
29. *Nirukta*, XIV.14: अथाध्यात्मम्-वह्निरात्मा भवति स तिस्रो वाच ईरयति प्रेरयति विद्याभतिबुद्धिमतामृतस्यात्मनः कर्माणि मतान्ययमेवैतत् सर्वमनुभवत्यात्मगतिमाचष्टे।
30. *Rgveda*, IX.97.35
31. *Nirukta*, XIV.15: अथाध्यात्मम्-एत एव सोमं गावो धेनव इन्द्रियाणि वावश्यमानानि कामयमानान्यात्मानं यन्त्येवमेव सोमं विप्रा इन्द्रियाणि मतिभिः पृच्छमानानि कामयमानान्यात्मानं यन्त्येवमेव सोमः सुतः पूयते अज्यमान इममेवात्मा च सप्त ऋषयश्च सन्नवन्ते तानीमान्येतस्मिन्नात्मन्येकं भवन्तीत्यात्मगतिमाचष्टे।
32. *Rgveda*, IX.97.40
33. *Nirukta*, XIV.16: अथाध्यात्मम्-अत्यक्रमीत् समुद्र आत्मा परमे व्यवने ज्ञानकर्मणा जनयन् प्रजा भुवनस्य राजा सर्वस्य राजा वृषा पवित्रे अधि सानो अव्ये बृहत् सोमो वावृधे सुवान इन्दुरित्यात्मगतिमाचष्टे।
34. *Rgveda*, IX.97.41
35. *Nirukta*, XIV.17: महत् तत् सोमो महिषश्चकारापां यद् गर्भोऽवृणीत देवानामाधिपत्यमदधादिन्द्रे पवमान ओजोऽजनयत् सूर्ये ज्योतिरिन्दुरादित्य इन्दुरात्मा।
36. *Rgveda*, X.55.5; *Atharvaveda*, IX.27.9
37. *Nirukta*, XIV.18: अथाध्यात्मम्-विधुं विधमनशीलं दद्राणं दमनशीलं युवानं महान्तं पलित आत्मा गिरति रात्रौ म्रियते रात्रिः समुदितेत्यात्मगतिमाचष्टे।
38. *Rgveda*, 1.164.15; *Atharvaveda*, IX.25.15.
39. *Nirukta*, XIV.19: अथाध्यात्मम्-सहजातानां षण्णामिन्द्रियाणामात्मा सप्तमस्तेषामिष्टानि वा कान्तानि वा क्रान्तानि वा गतानि वा मतानि वा नतानि वा। अन्नेन सह संमोदन्ते यत्रेमानि सप्त ऋषीणानीन्द्रियाण्येभ्यः पर आत्मा तान्येतस्मिन्नेकं भवन्तीत्यात्मगतिनाचष्टे। *Rgveda*, 1.164.15; *Atharvaveda*, IX.25.15
40. *Rgveda*, 1.164.30; *Atharvaveda*, IX.28.7.
41. *Nirukta*, XIV.21: अथाध्यात्मम्-सप्तेमानीन्द्रियाण्ययमात्मा गिरति मध्यस्थानोर्ध्वशब्द यत एतस्मिंस्तिष्ठन्ति तानि धीतिभिश्च मनसा च विपर्ययन्ति परिभुवः परिभवन्ति सर्वाणीन्द्रियाणि ज्ञानकर्मणेत्यात्मगतिमाचष्टे।
42. *Rgveda*, 1.164.37; *Atharvaveda*, IX.28.5.
43. *Nirukta*, XIV.22: नहि जानन् बुद्धिमतः परिवेदयन्तेऽयमादित्योऽयमात्मा। Vide Sāyaṇa's commentary on the *Rgveda*, 1.164.37.
44. *Rgveda*, 1.164.38; *Atharvaveda*, IX.28.6.
45. *Nirukta*, XIV.23: अथाध्यात्मम्-अपाञ्चयति प्राञ्चयति स्वधया गृभीतोऽमर्त्य आत्मा मर्त्येन मनसा सह तौ शश्वद्गामिनौ विश्वगामिनौ बहुगामिनौ वा पश्यत्यात्मानं न मन इत्यात्मगतिमाचष्टे।
46. *Rgveda*, 1.84.16.
47. *Nirukta*, XIV.24: अथाध्यात्मम्-तद् भवति भूतेषु ज्येष्ठमव्यक्तं यतो जायत उग्रस्त्वेषनृम्णो ज्ञाननृम्णः सद्यो जज्ञानो निरिणाति शत्रूनिति। रिणातिः प्रीतिकर्मा दीप्तिकर्मा वानुमदन्ति यं सर्व ऊमा इत्यात्मगतिमान्चष्टे। *Rgveda*, X.120.1. Vide Sāyaṇa's commentary on the *Rgveda*, X.120.1.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

48. *Rgveda*, I.84.18.

49. *Nirukta*, XIV.25: अथाध्यात्मम्-क आत्मा धुरि गा युङ्क्त इन्द्रियाणि कर्मवन्ति भानुमन्ति दुराधर्षानसून्यसुनवन्ती-षूनिषुणवन्ति मयोभूतानि सुखभूनि य इमानि सम्भृतानि वेद चिरं स जीवतीत्यात्मगतिमाचष्टे।

50. *Rgveda*, I.84.18.

51. *Nirukta*, XIV.27: अथाध्यात्मम्-क आत्मानं पूजयति हविषा च घृतेन च स्रुचा यजाता ऋतुभिर्ध्रुवेभिरिति कस्मै देवा आवहानाशु होमार्थान् को मंसते मीतिहोत्रः सुप्रज्ञः कल्याणप्रज्ञ इत्यात्मगतिमाचष्टे।

52. *Rgveda*, IV.40.5; *Vājasaneyi Saṁhitā*. X.24, XII.14.

53. *Nirukta*, XIV.29; हंस इति हंसा सूर्यश्मयः परमात्मा...हंसा परमहंसाः परमात्मा।

54. *Rgveda*, I.164.20; *Atharvaveda*, IX.26.10.

55. *Nirukta*, XIV.30: द्वौ द्वौ प्रतिष्ठितौ सुकृतौ धर्मकर्तारौ दुष्कृतं पापं परिसारकमित्याचक्षते। सुपर्णा सयुजा सखायेत्यात्मानं दुरात्मानं परमात्मानं प्रत्युत्तिष्ठति शरीर एव तज्जायते वृक्षः रक्षः शरीरं वृक्षं पक्षौ प्रतिष्ठापयति तयोरन्यद्भुक्त्वान्नमनश्नन्नान्यो सरूपतां सलोकतामश्नुते य एवं विद्वाननश्नन्नन्यो अभिचाकशीतीत्यात्मगतिमाचष्टे।

56. *Rgveda*, VIII.11.6.

57. *Nirukta*, XIV.32: विप्रं विप्रासोऽवसे विदुर्वेद विन्दतेर्वेदितव्यं विमलशरीरेण वायुना विप्रस्तु हृत्पद्मनिलयमकारसंस्थितमुकारं पूरयेन्मकारनिलयं गतं विप्रं प्राणेषु विन्दुसिक्तं विकसितं वह्नितेजःप्रभं कनकपद्मेष्वमृतशरीरममृतजातस्थितममृतवाचामृतमुखे वदन्ति। अग्निं गीर्भिहवामहे। अग्निं सम्बोधयेदग्निः सर्वा देवता इति।

58. *Rgveda*, I.84.20.

59. *Nirukta*, XIV.37: मा च ते धनानि मा च ते कदाचन सरिषुः सर्वाणि प्रज्ञानान्युपमानाय। मनुष्यहितो ऽयमादित्योऽयमात्मा।

60. *Rgveda*, X.72.1.

61. *Rgveda*, X.129.1.

62. *Nirukta*, XIV.37: अथैतं महान्तमात्मानमेषर्ग्गणः प्रवदति वैश्वकर्मणे "देवानां नु वयं जाना" (*Rgveda*, X.72.1); नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम् (*Rgveda*, X.129.1) इति च सैषात्मजिज्ञासा सैषा सर्वभूतजिज्ञासा, ब्रह्मणः सारिष्टं सरूपतां सलोकतां गमयति य एवं वेद।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vedic Tradition : Symbol of Indianness

Dipak Ghosh

The global humanity feels proud of the Veda as a unique old literary record of the Indo–European language. But the pride is more for India that the whole contemplation of the Vedic literature did sprout for the first time–nowhere in the world–but on the soil of India in a hoary past of pre–Christian era–whether the time be 2000 B.C. or 3000 B.C. Since then, i.e., ever since the dawn of Vedic Literary Civilisation India has been identified with this immortal glorious ancient literature, such as : The Veda is India and India is the Veda.

The immortal tradition of the Veda goes on everflowing till today through the ages of the Epics, Purāṇas, Smṛti-literature, different branches of religions, and now even through the age of modernity.

The whole Vedic contemplation is distinctively marked by the two heterogeneous characteristics, Ritual (*kriyā*) and Speculation (*jñāna*), respectively comprising Saṁhitā–Brāḥmaṇa and Āraṇyaka–Upaniṣad. Like the streams into ocean the whole process of the ritualistic thinking is gradually and ultimately dissolved into wisdom enshrined in the Upaniṣads. To quote from the *Śrīmad Bhagavad Gītā :*

sarvaṁ karmākhilaṁ pārtha jñāne parisamāpyate // (4/33)

To quote from Max Muller's *History of Ancient Sanskrit Literature:* "These Upanishads did not spring into existence all of a sudden : like a stream which has received many a mountain torrent, and is fed by many a rivulet, the literature of the Upanishads proves better than anything else, that the elements of their philosophical poetry came from a more distant fountain." (p. 566). That distant fountain is the Saṁhitā and the Brāhmaṇa texts of the Veda dealing with its ritualistic aspect. Undeniable, therefore, is the ultimate supremacy of wisdom over ritual, the allover supremacy of the Upaniṣad, the concluding portion of the Veda known also as Vedānta. *Sarvaṁ khalvidaṁ Brahma, ayam ātmā Brahma, yenāhaṁ nāmṛtā syāṁ kim ahaṁ tena kuryām, satyam eva jayate nānṛtam, tat tvam asi, nāyam ātmā balahīnena labhyaḥ, satyaṁ vada dharmaṁ cara, sarvaṁ omkāra eva*, etc.—the myriad number of these Vedāntic messages or rather Vedic messages—never–to–die ones–have come down today breaking the barriers of all time and space. Those Vedic gospels are traditionally living still today not only in India, the sprouting soil of those Vedic gospels but abroad as well.

Now, what among those Vedic messages referred to above has retained its non-dying potency and competency to be the traditional symbol that bespeaks Indianness is to be pondered over. The message of *oṁkāra* is that, even though the others are not less to reckon with. The concept of Om, which is also synonymised as Praṇava, has been expressed in a number of Upaniṣadic text passages :

(i) *Kaṭha–etadhyevākṣaraṁ Brahma* (1/2/16)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(ii) *Praśna–satyakāma paraṁ cāparaṁ ca Brahma yadoṁkāraḥ* (5/2)

(iii) *Muṇḍaka–om ityevaṁ dhyāyatha ātmānam* (2/2/6)

(iv) *Taittirīya–Om iti Brahma, Om itīdaṁ sarvam* (1/8)

(v) *Taittirīya–yaś chandasām ṛṣabho viśvarūpaḥ* (1/4/1)

(vi) Last but not least is from the *Māṇḍukya Upaniṣad–Om ity etad akṣaraṃ idaṁ sarvam* ...(Ist Passage) etc. Of these (v) the last but one, and (vi) the last one will be focussed as to ascertain how Om or its *synonymous* word *Praṇava* have become the symbolic epitome of the Vedic tradition of India and Indianness as well.

Śaṁkara, the great protagonist of Indian monism, comments upon: *yaś chandasām* etc. as such : *yaḥ chandasām vedānāṁ ṛṣabha iva ṛṣabhaḥ prādhānyāt, viśvarūpaḥ sarvarūpaḥ, ata eva ṛṣabhatvaṁ oṁkārasya, oṁkāro hi atra upāsya iti ṛṣabhādiśabdaiḥ stutirnyāyyaiva oṁkārasya.*

The *Māṇḍukya Upaniṣad* along with the *Māṇḍukya Kārikā* thereupon by Gauḍapāda both commented upon by Śaṁkara, makes a close up high light on the nature of *Om* to help the posterity realise how *Om* does possess the vital potentiality for becoming the Vedic tradition symbol of Indianness.

Through both analytical and synthetical in-depth-study of *Oṁkāra* or *Praṇava* as littered in the different Vedānta or Upaniṣad passages we come to the proposition that the purport of *Om* or Praṇava is to establish :

(1) the identicality between the Individual self and the Universal Self–*ayam ātmā brahma.*

(2) The self–as One and Ultimate Reality–having no difference from outside–no difference within (*sajātīya–vijātīya–svagata–bhedaśūnya*)–(cf *ekam evādvitīyaṃ* : *Chāndogya*).

These two taken together purporting to be the same and one is the fundamental doctrine of the Vedānta or Upaniṣad in narrow sense, but the fundamental doctrine of the whole of the Veda in a wider sense. The Vedic fundamental doctrine is summed up thus: The Universe is Brahman and Brahman is Ātman. This means the basic identicality between the Individual Consciousness and the Universal Consciousness–originally being the one and the only One Consciousness. This is the immortal message of the Veda–message of India, since the Veda is India and India is the Veda.

Actually there is no basic difference between the Individual Consciousness or Self (*vyaṣṭi caitanya*) and the Universal Consciousness or Self (*samaṣṭi caitanya*), as there is no basic difference between their two respective limiting adjuncts (*avacchedaka–upādhi*)–One, the Individual Ignorance (*vyaṣṭi–ajñāna*) and the other, the Universal Ignorance (*samaṣṭi–ajñāna*). The example is the individual trees and the collective trees called forest (*vyaṣṭyabhiprāyeṇa vṛkṣāḥ samaṣṭyaviprāyeṇa vanam*). Individual Consciousness and collective, i.e. Universal Consciousness–the basic conscious is the same and one.

Both these two principles Individual Consciousness and Universal Consciousness pass through three steps (*pāda* or *mātrā*)–gross (*sthūla*), subtle (*sūkṣma*) and Cause–Ignorance

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(*kāraṇa–ajñāna*) taking two different sets of names–the names which are false having no ultimate reality (*nāma–mithyātvam*). As for example, *Viśva, Taijasa,* Prājña are the three different names for the Individual Consciousness under three different steps (as already mentioned) adjuncted by Individual Ignorance. Likewise, Vaiśvānara, Sūtrātmā or Hiraṇyagarbha, and īśvara are the three different names for the Collective or Universal or Cosmic Consciousness–the three meaning the same—adjuncted by the Collective Ignorance.

These three steps of both the Individual Consciousness and the Universal Consciousness are tied up symbolically by one set of three letters a-u-m. But these three individual letters with euphonic combination becoming *Om* symbolise the One Consciousness who is intrinsically Pure (unalloyed) and Transcendental, although only appear as Impure (alloyed with phenomenon) and Immanent. To quote from the *Māṇḍukya Kārikā* (number one) of Gauḍapāda : *eka eva tridhā sthitaḥ.*

It means : What exists really is One—manifesting through the three steps or stages which are unreal. This one, the ultimate reality is the Fourth Consciousness (*turīya caitanya*)–as described in detail by the *Māṇḍukya Upaniṣad* and Gauḍapāda's *Māṇḍukya Kārikā* with Śaṁkara's commentary–He the *turīya caitanya* is *amātra,* i.e., with no letters–the letters symbolising the steps (three in number)., *avyavahārya,* i.e., with no empirical usability i.e., transempirical, *prapañcopaśama,* i.e., ultimate dissolution of all empirical phenomenon, *śiva,* i.e., unalloyed auspicious bliss, and *advaita,* i.e., Nondual Reality. He is Ātmā the Self of Individual and the Self of Cosmos. He is *catuṣpāt* having four steps taking his own ultimate one. This is only from the empirical standpoint that He is *catuṣpāt,* although He is really *apāda,* i.e., having no steps as such, from transcendental standpoint. He is empirically symbolised by *Oṁkāra* as both the *Oṁkara* (*vācaka*) and He the Great Self Paramātmā (*vācya*) are identical with each other. Therefore *Māṇḍukya* states : *Oṁkāra ātmaiva.*

This *Oṁkara,* the symbol of the Veda, the symbol of India and Indianness is the immortal message brought to the posterity of India and World and this is in a nutshell : The Great One Self comprises both cosmic and each one of us, whose body is all our bodies taken together and whose body is the physical world.

Or, *Om* stands for the great Absolute (Paramātmā) with three internal and integral parts (the parts which are unreal transcendentally). These three parts are (1) Aja, i.e., Brahmā the Creator of the Universe symbolised by the letter A, (2) Upendra, i.e., Viṣṇu the sustainer of the Universe symbolised by the letter U and (3) Maheśvara, i.e., Śiva the destroyer of the Universe–the Universe which is unreal having no separate reality beyond the Absolute–Para Brahma. He is symbolised by the letter M.

But how *Om* the Vedic symbol of One with the trinity within has become the traditional symbol of the whole of India passing through different times and reaching even the modern time? This is through ceaseless posterior contemplation on this symbol through the ages as recorded in the subsequent literary and exegetic texts. Some specimens of textual citations are given below:

(1) *Brahmasūtra (Tarkaprasthāna) with Śaṁkara's Commentary : akṣaram ambarāntadhṛteḥ,* 1.3.10.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(2) *Śrīmad Gita (*Smṛtiprasthāna of Vedānta) : *Om ityekākṣaraṁ* Brahma. 8/13.

(3) Grammarian Pāṇiṇi's *Aṣṭādhyāyī sūtra: Omāṅoś ca,* 6/1/95.

(4) *Yogasūtra (*Samādhipāda) with Vyāsa's commentary : *tasya vācakaḥ praṇavaḥ (and commentary thereupon) 1/27.*

(5) Manu Saṁhitā: with Medhātithi's commentary : *brahmaṇaḥ praṇavaṁ kuryāt (2/74),/ prāṇāyāmais tribhiḥ pūtas tata oṁkāram arhati (2/75)/akāraṁ cāpyukāraṁ ca makāraṁ ca prajāpatiḥ, vedatrayān niraduhad bhūrbhuvaḥ svaritīti ca (2/76)*

(6) *Mārkaṇḍeya Pūrāṇa : sudhā tvam akṣare nitye tridhā mātrātmikā sthittā,* 1/74.

Om has also been traditionally inherited in the non-Vedic religions of India like Buddhism and Jainism with the similar–type of mystic shading of connotation. Regarding Buddhism on Om, reference is made to the passage : "It is no exaggeration to say that there is no *mantra,* hymn or prayer more often repeated in the world than the mantra *Om maṇi padme hum"!* (The Book: *An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet, by* R.P. Anuruddha, b. 109). Further Quotation "The Buddhists place Om at the beginning of their mystical formulary .... It also means a prosperous and auspicious beginning. (The Book : *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts, by* Narendra Bhattacharya, Manohar Publisher, Delhi, p. 113).

In Jainism *Om* represents Five Great Souls such as *Siddha, Arhat, Ācārya, Upādhyāya and Sādhu.* The dissection of the word *Om* is thus : a + a + u + u +m–representing the five *Parameṣṭhins* as mentioned above. Here in Jainism the meaning of this mystic symbol is not exactly the same what we use in the Hindu Scriptures. (Book : C.L. Jaini : *An Outline of Jainism,* London 1940).

Whether the monosyllabic Vedic symbol *Om* has any mystic bearing on Muslim–Religion or not remains unstudied. In classical vocal music Muslim singers often utter nome tome nome tome with long pronunciation in the beginning of Ālāpa of their vocal musical performance.

The monosyllabic mystic symbol *Om* has been traditionally handed down towards the Renaissance Period of Bengal also. The great national leaders of Bengal like Raja Rammohan Roy, Maharṣi Debendra Nath Thakur have taken *Om* in their Brāhma Religion as the symbol of Absolute. Swami Vivekananda has preached *Praṇava Oṁkāra* as the First Voice of *Para–Brahma (*vide Swamiji's Work, 6th Vol.). Sri Aurobinda's view on the symbol *Om* is quoted from Sri Arabinda Centenary Ed., 1972, Pondichery Pub. Vol. 13 "*Om* is the symbol of the triple Brahma–The outward looking, *the inward or subtle looking and the Super Consient Causal Puruṣa. Each letter* A U M indicates one of these three in ascending order and the syllable as a whole brings out the Fourth state *Turīya,* which rises to the Absolute. The view of Sri Aurobindo regarding the ontological connotation of *Om* is near to that of the Vedic seers of ancient India.

The conception of *Om* which was basically the symbol of Oneness/Absoluteness/ Integrity/in the Vedic period has been all crystalised in the total and vast outlook of Kaviguru

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rabindra Nath Thakur, the Universal Poet of Bengal of 19th and 20th century as *vented* through his Great Poetry 'Bhārata Tīrtha' : cf the stanza of the Poetry : Hetā akdin virāmbihīn mahāomkārdhvani/hrdaytantre aker mantre uṭhechila raṇaraṇi/tapasyābale aker anale bahure āhuti diyā/bibhed bhulila jāgāye tulila ekti virāt hiyā ...etc.

Why and how the Vedic symbol *Om* has been traditionally immortalised in the bosom of India–in the deepest of bosom of countless Indians still today? Besides between (1) Individual Self and Universal Self, (2) Paramātmā the Absolute and Brahmā, Viṣṇu, Maheśwara the Creator, Sustainer and Destroyer of the Universe the symbol *Om* is a unifying factor–the tying bond between (3) Ritualism and Spiritualism even today irrespective of caste and creed in the whole of India; still today among the Indian mass people the symbol *Om* is uttered with all profound reverence as the *Gāyatrī Mantra* in the daily ritual of muttering, worship and meditation being conceived as the symbol of *Bhūḥ, Bhuvaḥ, Svaḥ–Earth, Air, Heaven (mahāvyāhṛti)*; still uttered as a monosyllabic mystic symbol of an auspicious benedictory beginning of all and sundry household religio–ritual–duties like often–heard expressions, as such :

(a) *Oṁ tat sat*

(b) *Om : akhaṇḍamaṇḍalākāraṁ yena vyāptaṁ carācaraṁ/tatpadaṁ darsitaṁ yena tasmai Śrīgurave namaḥ.*

Bibliography

Textual and non–textual books

1. *Ten Principal Upanisads* with Śaṁkarabhāṣya: Motilal Banarasi Das, Delhi.
2. *History of Ancient Sanskrit Literature:* Maxmuller.
3. *Vedānta Sāra of Sadananda Yogī :* Ed Swami Nikhilananda, Advaita Ashrama, Calcutta.
4. *Brahmasūtra* with Śaṁkara Bhāṣya: Nirnay Sagar, Bombay.
5. *Śrimadbhagavad Gītā.*
6. Sūtra and Bhāṣya on Yoga Philosophy.
7. *Mārkaṇḍeya Purāṇa,*
8. *Manu Samhitā.*
9. Works of Raja Rammohan Roy, Swami Vivekananda, Rabindanath Thakur, Bengali Edition.
10. *Introduction to Indian Philosophy:* Dutta & Chatterjee, Calcutta University.
11. *An Introduction into Lamaism: R.P. Anuruddha, Hosiarpur.*
12. An Introduction to Tāntric Buddhism: S.B. Dasgupta, Calcutta University.
13. *An Introduction to Buddhist Esoterism:* Benoytosh Bhattacharya, Motilal Banarasi Das, Delhi.
14. *Śri Aurobindo Centenary Edition, 1972,* Vol. 13: Pondichery Sri Aurobindo Āśrama.
15. *An outline of Jainism:* C.L. Jaini, London, 1940.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Tradition of Child-Marriage : A Vedic Retrospect

Banamali Biswal

Vivāha or 'marriage' is the most important *saṁskāra* of the sixteen Vedic sacraments, a man has to undergo during his life time. The term *vivāha* is derived from the root *vah* 'to carry' preceded by the prefix *vi* and followed by the suffix *ghañ*. Etymologically the term denotes 'carrying on efficiently.'[1] The term is used in the *Taittirīyasaṁhitā* (7.2.87) for the first time.

It is an accepted fact that the human life is incomplete without the marriage. In Vedic literature in general and *Taittirīyabrāhmaṇa* in particular, a bachelor or rather an unmarried man is described as impure, and therefore, is prohibited from performing sacrificial rites[2]. Although we have entered the new millennium, the 21st century, the age-old notion has not yet changed that the marriage-partner is decided at heaven.

A lot has been stated in all the Vedas about the marriage which is the grassroot of *gṛhasthāśrama*. In fact, we find separate *sūktas* attributed to marriage, namely, '*vivāhasūkta*' in the *Atharvaveda (AV)* as well as in the *Ṛgveda (RV)*. The marriage-description of *Soma* and *Sūrya*, appearing in Ṛgvedic *vivāhasūkta*[3], is very much appealing. In one of the hymns of *RV* it is stated that first of all, *Soma* has obtained the bride, followed by *Gandharva*, *Agni* and finally, the man[4]. The consequent hymn says, while accepting the hands of the bride the groom has to declare the following statement: *Soma* has offered the bride to *Gandharva* and again *Gandharva* also has offered her to *Agni*. Finally, *Agni* has offered me her along with wealth and son[5]. The above Vedic statement well-proves the fact that the marriage is a prevedic–*saṁskāra*, or if not so, at least a Vedic one. However, the controversy starts when a query is raised that 'whether an adult–marriage was acceptable to the Vedic people or a child–marriage?' In fact, we do not come across with any concrete term like *vālyavivāha* or *prauḍhavivāha* which can represent the child–marriage and adult–marriage respectively. But the evidences available there, are sufficient to answer the fore-said query i.e., what type of marriage was acceptable in Vedic age.

In post-vedic period, the teachers of some schools, have claimed that the tradition of child–marriage was approved by the Vedas. However, such claim of theirs, is only based on the misinterpretation of some of the Vedic hymns. They say: A girl becomes *gaurī* at the age of eight, *rohiṇī* at the age of nine and *kanyā* at the age of ten. After ten she becomes *rajasvalā*-'mature'. The father who does not tie her daughter in wedlock at the age of ten, drinks the blood every month in the form of her daughter's menses[6]. On the other hand, Yājñavalkya says, if the daughter does not get married before she menstruates, the father has to share the sins of foeticide[7].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Gṛhyasūtras hold that the girl should get married to a virtuous, *brahmacārin*[8]. The term *nagnikā* is used in this context to denote the unmarried girl. However, some of the commentators of the Gṛhyasūtras, try to establish the tradition of child–marriage as acceptable to Vedas by interpreting the term *nagnikā*. The term has been explained in several ways as noted bellow:

Nagnikā refers to a girl till she does not become ashamed of being naked before a male[9]. In other words, a girl can be called a *nagnikā* till she attains the age of seven and half years. According to some others, a girl can be called *nagnikā* before she menstruates, i.e., before the breasts appear on her chest[10]. On the bases of such evidences, they try to establish that the tradition of child–marriage has its origin in the *Vedas*.

But this sort of interpretation is not unanimously accepted. In the *Mahābhārata*, a girl of sixteen is called a *nagnikā*[1]. On the other hand, in the *Hārita–gṛhyasūtra*, a *brahmacāriṇī* is named as *nagnikā*[12]. Here the term *brahmacarya* refers to the girl's refrainment of the sense-organs after she menstruates. The statement of Mātṛdaita is worth-mentioning in this context. According to him, *nagnikā* refers to a girl who is fit for copulation, because, after marriage she has to undress her clothes for getting involved in mating with her husband. Precisely speaking, a girl who is fit for copulation immediately after marriage, can be called *nagnikā*[13].

In spite of this fact, some scholars still try to justify the tradition of child-marriage as acceptable to Vedas by misinterpreting the term *arbhā* appearing in one of the hymns of the *ṚV*[14]. They say, the term *arbhā* can only refer to a girl before her teenage. But in fact, such interpretation of theirs, is certainly an erroneous one. The term *arbhā* used in that context, does not refer to an immature girl but to a girl who is very much delicate by nature both physically as well as mentally.

On the other hand, a handful of preceptors feel that the right age, for the groom must be preferably three times more than that of the bride. Thus, if the standard age of the groom for marriage, is accepted as thirty, then accordingly the girl's age must not exceed ten. This may be the reason for which the *ācāryas* like Manu fix the marriage-age of the male at thirty and that of a girl at twelve[15]. However, an exception is also prescribed by our *ācāryas* in this context. They say, if some one is interested to enter the *gṛhasthāśrama* a bit earlier, then he can proceed for the same not before the age of twenty four at least. However, in that case, he has to marry a girl of eight years' old[16]. Another evidence is also available in this connection, where it is categorically said that no religious merit is decreased only if a girl gets married at the age of eight[17].

But such claims of theirs, appear to be baseless, because they can be neither proved nor justified with either solid evidences or strong arguments. A lot of references are available in the Vedas on the bases of which it can be proved that at that time a girl used to get married only when she was mature enough. In some of the old manuscripts of the Vedas some pictures are graphed to exhibit the position of the then marriage system, where one can clearly observe an adult girl getting married. However, no clue is available about the exact age of the marriage, neither in the text proper, nor in the pictures scribed by the scribers.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

According to the *Ṛgveda*, a girl is expected to get a young husband by keeping herself in tact with a difficult vow called *brahmacarya*[18]. This statement alone is more than sufficient to prove the fact that only an adult girl was eligible to get married in the Vedic period. It is because the question of *brahmacarya* does not arise when a girl is immature. Many similar hymns are also available in the *vivāhasūkta* of *ṚV*, where we find a lot of references to the tradition of adult–marriage, even in case of a girl. But only a few examples are being illustrated here in the paragraph to follow, on the virtue of the popular maxim *sthālipulāka.*

In some of the *Ṛgvedic mantras* it is said that the marriage takes place only when the girl starts desiring madly to get a husband in her adulthood[19]. In another hymn, it is described that a girl accomplishes all the household responsibilities efficiently in her in-law's home. There, she is directed to become the empress of all the family members[20]. What does this statement indicate? Can an immature girl perform all the household activities efficiently? Certainly not. For that she has to be atleast between fifteen to twenty years of age. In addition to that, *ṚV*, (10.27.12,10.85.26–27 and 10.85.46) also adequately prove that the girls used to get married when they were young and looked beautiful by wearing several types of jewelleries.

Through another hymn we are informed about an incident where a newly married young lady openly declares that 'all the signs of youthfulness have started appearing throughout her beautiful body'[21]. In fact, through such excited statements she tries to instigate the sexual desire in her husband by tempting him in an indirect way.

In the *vivāhasūkta* of *AV* (14.1–2), references are also made to some *abhicāras* (incantations) 'magical rites' which are meant for convincing, or rather for making up the mind of the husbands who are not interested for their conjugal lives. We also come across another hymn in the same *sūkta of AV*, where the newly married woman eagerly awaits for her husband for copulation.

Besides, the *AV* fixes the exact period of *garbhādhāna* at immediately after the marriage i.e., after the arrival of bride at in-law's home.[22] Such references do also clearly imply that late marriage was preferably accepted by the Atharvanic people.

Moreover, in Sūtra texts a good number of evidences are available with regard to adult-marriage. In many Gṛhyasūtras, we have a reference to a specific marriage-ritual called caturthīkarma[23], performed on the fourth day of the marriage. The couple are permitted to meet each other for the first time only after this ritual. Unless the girl is mature enough at the time of marriage, she cannot be practically allowed to meet her husband for sexual purpose. In some of the Gṛhyasūtras, it is said that the couple are expected to observe *brahmacarya* for twelve days or at least for three days after the marriage. Besides, they are supposed to sleep on the bare floor during that period[24]. On the other hand, in some parts of the country, as the *Āśvalāyana-Gṛhyasūtra* says, the couple are permitted to meet each other for copulation even in the same day, i.e., immediately after the arrival of the bride.[25] From these statements it appears that only a young girl was allowed to tie the wedlock in post-vedic period also. According to a number of the Dharmasūtras as well as the *Mahābhārata,* a girl can select a husband of her own by herself if her parents fail to do so. However, for

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

that she has to wait for three calendar years from the date of her first menstruation.[26] This particular view also goes in favour of adult-marriage.

Some of the Gṛhyasūtras hold that if a girl menstruates during the marriage-rites then some *prāyaścittas*, 'expiatory rites', are essentially accomplished.[27] This sort of references, does also imply that the girls used to be young and fully matured at the time of marriage.

Above all, Manu is also of the opinion that a girl should get married to an eligible groom only after three years of her getting the first menses.[28] In fact, the blossomed youth occurs in a girl only after three years of her first menstruation.

When we talk of any subject related to the Vedas, the views of the Purāṇas cannot be kept aside since our tradition believes in an ancient popular maxim in this connection: *itihāsapurāṇābhyāṁ vedaṁ samupabṛṁhayet*, "the Vedic statements are to be explained on the bases of history and mythology". Keeping this view in mind, if we start observing the Purāṇas in general and the *Rāmāyaṇa* as well as the *Mahābhārata* in particular, then we can find that the adult-marriage was preferred in that age. Sītā, the great heroine of the great epic *Rāmāyaṇa* was young and fully matured when she got married. While talking to Anusūyā, Sītā recalls some pleasant occurrances of their marriage-time. She tells, her father Janaka was very much worried when she had entered the age of marriage and was eligible to be united with her husband.[29]

A contradiction to this effect is also experienced in the *Rāmāyaṇa* itself. For example, in Āraṇyakāṇḍa (47.10–11), it is stated that Rāma was only thirteen and Sītā was of eight years old at the time of marriage. However, on the basis of this reference, we cannot say that the tradition of child-marriage continued in the *Rāmāyaṇa* age. Because, there also in the maximum cases we observe that Sītā was young enough at the time of marriage. In Bālakāṇḍa (77.16–17) it is described that Sītā as well as her sisters, had met their husbands immediately after the marriage. In addition to that, the heroines of all the *kāvyas* and *nāṭakas* of Sanskrit literature, are depicted as fully young before their marriage.

In Buddhist religious texts, written even before 400 B.C., it is said that a girl usually gets married at young age but not in childhood. In a commentary of the *Dhammapada*, references are made to two nuns, namely, Viśākhā and *Kuṇḍalakeśā*, who entered to *Bauddhasaṅgha* at the age of sixteen, when they were still unmarried.[30] Such statements clearly indicate that the proper age of marriage in case of girls, was certainly beyond sixteen. Moreover, from the above discussion it becomes clear that the adult-marriage was very much in continuation in India starting from Vedic period till 400 B.C.

In the *Arthaśāstra* and the *Gautamadharmasūtra* also, evidences are available with reference to a girl's adult-marriage.[31] On the bases of the information available in the Vedas, the *Saṁvartasmṛti* says, the characteristics of womanhood can be found in a girl only after the first menstruation, and obviously, the marriage is possible only after that.

After 200 A.D., however, the marriage-age of the girls, started lowering and it continued with ups and downs for quite sometime till 14th century A.D. The people of the then society gave more respect to Dharmaśāstra texts which came much later than the Vedic literature.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The people were taken into confidence by the *ācāryas* of the Dharmaśāstra school, and they were wrongly convinced that the fathers were supposed to drink the blood of their daughter's menses, or they had to share the sins like foeticide, if they failed to get their daughters married before first menstruation. The statements of Manu such as: *triṁśad-varṣo vahet kanyām hṛdyām dvādaśa–vārṣikīm* (Manu.9.94), etc., were also considered as final authority in this regard. As a result, the tradition of child-marriage continued in India in full swing. This tradition was in its peak between 5th to 6th century A.D. However, it has begun quite earlier, i.e., in 200 A.D. when the *Yājñavalkyasmṛti* was composed.

Let us now discuss about the possible reasons for which the tradition of child-marriage came into existence, although it was not adopted even in much earlier period, i.e., approximately from 600 B.C. to 200 A.D. The major reasons are as follows:

(i) The *Saṁvartasmṛti* and some other *smṛtis* describe that *Soma* enjoys the girl when she gets new hair in her cubic parts of body. After that *Gandharva* enjoys her when she menstruates, and finally, *Agni* enjoys her when the breasts sprout up on her chest. Therefore, it is sincerely suggested in the consequent verse that the girl must get married at least before she gets her menses. In other words, the marriage of the girl should be preferred when she is eight years old.[32]

(ii) In the later *Dharmaśāstra* texts, *Upanayana Saṁskāra* is prescribed for a girl or rather for a woman just as it is done in case of a man. Since marriage is treated as the *Upanayana Saṁskāra* in case of women, it is performed at the age of eight.[33]

(iii) The superstitions that have been imposed by some post–vedic texts that if the daughter stays unmarried till her menses, then the father has to become loser, because, he has to drink the blood in the form of her daughter's menses and has to share the serious sins like foeticide. This is also another factor for the implementation of child-marriage.[34]

(iv) There are two exceptional *mantras* in the *ṚV* (1.126.6–7 and 1.51.13) which also indicate and prove that the tradition of child–marriage was in very much use at that period.

(v) The misinterpretation of the meaning of the term *nagnikā,* does also go in favour of the tradition of child–marriage. The term has been explained as Ayuvā "not young"[35] by many scholars.

(vi) *Gautamadharmasūtra*[36] (18.20.23), states that a bride should get married before she becomes young.

(vii) Moreover, in the consequent period, the percentage of the woman-education was remarkably reduced, which also facilitated the early marriage. In fact, if a girl does not study, and stays at home then the parents feel that she should get married as early as possible. Such tendency is alive to a certain extent in the present day also.

In 1929 "the child marrage-restraint act" was passed due to the tiresome efforts of Haravilas Śaradā. After that the tradition of child-marriage was considered as a taboo in the society, and the minimum age of marriage was fixed as eighteen for the boys and fifteen for

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the girls. In course of time, this act has undergone many emendations. As a result, the minimum age of marriage has been increased and fixed at twenty one for boys and eighteen for girls. One major thing is clearly remarkable in this modification that the age of the groom should be necessarily two to three years more than that of the bride[37], instead of the impracticable stand of the Dharmaśāstra texts, where it is said that the age of the groom must be three times higher than that of the bride. In fact, the tradition of the child-marriage has nothing to do with the age of the groom. Because, he can marry at any age after completing the study of the Vedas, i.e., when he is 12, 24, 36, 48 or any age suitable.

From the above study it appears that the marrige–system of the current age does not vary much from that of pre-Vedic, Vedic as well as post-Vedic ages. No doubt, some minor differences and controversies have crept in time and again, but they apparently appear to be the outcome of the misinterpretations of some of the Vedic *mantras* as well as of the non-vedic verses of post-Vedic texts. Although some minor variations are noticed here and there with regard to the proper age of the marriage of the couple, one can clearly visualise an identical point everywhere that all the texts have gone for establishing adult-marriage which helps immensely in restraining the growing population, the major problem of the world in this century.

References & Notes

1. *viśeṣeṇa vahanam (vi+vah+ghañ).* The term is used for the first time in *Taittirīyasaṁhitā (7.2.87)* followed by the *Aitareya–Brāhmaṇa (27.5).*
2. (a) *ayajñīyo vā eṣah yo'patnīkaḥ, Tai. Br.* 2.2.2.6
   (b) *ardho vā eṣa ātmano yāj jāyā tasmād yāvaj jāyāṁ na vindate naiva tāvat prajāyate asarvo hi tāvad bhavati, atha yadaiva jāyāṁ vindate atha tarhi hi sarvo bhavati, Śat. Br.* 5.2.1.10.
3. *ṚV.* 10.85
4. *Somaḥ prathamo vivide Gandharvo vivida uttaraḥ*
   Tṛtīyo Agniṣ ṭe patis turiyās te manuṣyajāḥ, ibid., 10.85.46.
5. Somo 'dād gandharvāya Ganharvo jamadagnaye
   Rayiñ ca putrāṁś cādadād Agnir mahyam atha imām, ibid., 10.85.41
6. Aṣṭavarṣā bhaved gauri navavarsā tu rohiṇī/
   daśavarṣā bhavet kanyā tata ūrdhvaṁ rajasvalā//
   prāpte tu daśame varṣe yas tu kanyaṁ na yacchati/
   māsi māsi rajas tasyāḥ pitā pibati soṇitam//
   Bṛhat–yamasmṛti 3.21–22 of. also *Parāśarasmṛti* 7.8.9.
7. *aprayacchan samāpnoti bhrūṇahatyaṁ ṛtau, YV Smṛ* 1.1.3.
8. *dadyād guṇavate kanyāṁ* brahmacāriṇe, *Bau dh* 4.1.20.
9. *yāvan na lajjayāṅgāni kanyā puruṣasannidhau*
   yonyādīny avaguhyeta tāvad bhavati nagnikā, Smṛ ca p. 313.
10. *nagnikā tu vadet kanyāṁ...kucahīnā tu nagnikā, Gau gṛ. 31–415* According to *Vaikhānasa–dharmasūtra* (6.12), *nagnikā* refers to a girl who is in the age of 8–10 years.
11. *triṁśadvarṣe daśavarṣām bhāryāṁ vindeta nagnikām, Mahābhārata,* Anuśāsana–parva, 44.14.
12. *nagnikā saṁjātā brahmacāriṇī, Hā gṛ.* 1.19.2.
13. *tasmād vastravikṣepaṇārhā nagnikā maithunārhā,* Mātṛdatta *on Hiraṇyakeśi–*1.19.2
14. *adadād arbhāṁ mahate vacasyeva kakṣīvate vṛcayamīndraṁ sunvate, ṚV* 1.51.13.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15. (a) *varṣair ekaguṇāṁ bhāryām udvahet triguṇaiḥ svayam, Viṣṇupurāṇa* 3.10.16
    (b) *triṁśadvarṣo vahet kanyāṁ hṛdyāṁ dvādaśavārṣikīm, Manu.* 9.94
16. *tryaṣṭivarṣo'ṣṭavarṣāṁ vā dharme sīdati satvaraḥ, ṚV* 10.85.46
17. *vivāhayed aṣṭavarṣām evaṁ dharmo na hīyate, Dakṣa–smṛti*
18. *brahmacaryeṇa kanyā yuvānaṁ vindate patim,* AV 11.5.8
19. *anyām iccha prapharvyaṁ saṁ jāyāṁ patyā sṛja, ṚV* 10.85.22.
20. *sāmrājñī śvaśure bhava, sāmrājñī svaśrvāṁ bhava, nanāndari sāmrājñī bhava, sāmrājñī adhidevṛṣu, ṚV* 10.85.46.cf also so AV 14.1.44
21. *upopa me parāḍṛśamāne bhadrāṇi manyathā/ sarvāham asti romaśā gāndhārinā mivākikā, ṚV,* 1.16.7
22. AV 14.2.14–17, 38.
23. *Gobhila gṛ. sū.* 2.5, *Śānk gṛ-*1.18.19, pā gṛ-T.11, *Khadira gṛ* 1.4. 12–16, *Āpastamba gṛ* 8.10. 11, *Hiraṇyakeśi–*1.23.24
24. *trirātraṃ akṣāralavaṇāśinau syātām adhaḥ sayiyā–tāram saṁvatsaraṁ na mithunam upeyatā dvādaśarātram trirātram antataḥ, Pā Gṛ–*1.8.cf. also *Āś gṛ–*1.8.10, *Āp gṛ.–*8.8–9 *Śānk gṛ–*1.1.7.5, *Mā gṛ* 1.14.14. etc.
25. *keṣucid deśeṣu sadyaḥ samāveśanaṁ dṛṣṭam, Āś gṛ–*1.7.2
26. *Baudhāyanadharmasūtra–*4.1.14, *Vaśiṣṭha dh–*17.67.68, *Mahābhārata, Anuśāsana,* 44.16
27. *Bau. gṛ.* 4.1.10, Kauśika 79.16. Vaikhānasa 6.13
28. *trīṇi varṣāny udīkṣeta kumārī ṛtumatī satī/ūrdhvam kālād etasmād vindeta sadṛśaṁ patim, Manu,* 9.90
29. *patisaṁyogasulabhaṁ vayo dṛṣṭvā tu me pitā/*
    cintām abhyagamād dīno vittanāśād ivādhanaḥ//Rāmāyaṇa, 2.118.34
30. *rājagehe tu ekā...honti purisaloam, Dhammapadaṭikā,* p. 102
31. *arthaśāstra* 4.12, *Gau.dh.* 8.20
32. (a) *romakāle tu samprāpte somo bhuṅkte'tha kanyakām/*
    rajaḥ dṛṣṭvā tu pāvakaḥ, Saṁvartasmṛti, verse 64.
    (b) *tasmād vivāhayet kanyā yāvan nartumatī bhavet*
    vivāho hy aṣṭavarṣāyā kanyāyās tu praśasyate, ibid., 67.
33. (a) *vivāham upanayanaṁ strīṇām āha pitāmahaḥ*
    tasmād garbhāṣṭamaḥ śreṣṭho janmato vāṣṭavatsaram, Yama (Quoted in *Smṛ ca. varṇāśramadharma*), p. 136.
    (b) *strīṇām upanayanasthānāpanno vivāha iti tad ucitāvasthāyāṁ vivāhasyocitatvāt, Saṁskārakaustubha,* p. 699
34. *Vaśiṣṭha* dh. 17.70–71, *Bau. dh.* 4.1.12
35. *Hiraṇyakeśi dh.* 1.19.2, *Vaśiṣṭha dh.* explains the term as denoting *'ayuvā'*
36. *Gau. dh.* 18.20.23.
37. *vayo'dhikāṁ nopayacched dīrghāṁ kanyāṁ svadehataḥ*
    svavarṣād dvitripañcādi nyūnāṁ kanyāṁ samudvahet, Aṅgira (quoted in *Smṛ ca. varṇāśyamadharma,* p. 125.

Works of References

(A) Primary Sources

1. *Ṛgveda* (Vivāhasūkta)
2. *Atharvaveda* (")
3. *Smṛti*–texts: *Manu, Yājñavalkya, Dakṣa, Yama, Smṛticandrikā* etc.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

4. *Gṛhyasūtra*–texts: *Āpastamba, Gautama, Pāraskara, Mānava, Āśvalāyana, Baudhāyana, Kauśika, Vaikhānasa, Gobhila, Khādira*, etc.
5. *Brāhmaṇa*–texts: *Śatapatha, Taittirīya*, etc.
6. *Dharmasūtra*–texts: *Gautama, Baudhāyana, Vaśiṣṭha, Vaikhānasa, Hiraṇyakeśi*, etc.
7. *Rāmāyaṇa*, Gitā Press Edn.
8. *Mahābhārata*–do.

(B) Secondary Soures

9. Kane, P.V., *Dharmaśāstra kā itihāsa (*Hindi trans. by A.C. Kaśyap) vol. I., Lucknow.
10. Kale, M., *Marriage-past and present.*
11. Apte, V.M., *The Sacraments of Marriage in Hindu Society.*
12. Kieth, A.B., *Hindu Marriage*, Vol. III.
13. Sengupta, Nilakshi, *Evolution of Hindu Marriage*, Popular Prakashan, Bombay.
14. Biswal, Banamali, *Marriage in the Atharvaveda, Lokaprajñā*, vol. III, *Lokabhāṣā Prachāra Samiti, Puri*, 1997, pp 28-36.
15. .....: Vālyavivāha vedapratipādya ki, Kusumi (Oriya Quarterly), Khaṇḍaparāgarh (Orissa), 1985, pp. 10–16.

Abbreviations

AV	Atharvaveda
ṚV	Ṛgveda
YV Smṛ.	Yājñavalkyasmṛti
Manu	Manusmṛti
Smṛ ca.	Smṛticandrikā
Gau gṛ.	Gautama–gṛhyasūtra
Pā gṛ.	Pāraskara "
Mā gṛ.	Mānava– "
Āś gṛ.	Āśvalāyana "
Āp gṛ.	Āpastamba "
Bau gṛ.	Baudhāyana "
Sāṅk gṛ.	Sāṅkhāyana "
Bau dh.	Baudhāyana–dharmasūtra
Gau dh.	Gautama "
Tai Br.	Taittirīya–Brāhmaṇa
Śat Br.	Śatapatha "

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Democratic Assemblies in the Vedic Era

Shashi Tiwari

The Vedic era encompasses the Āryāvarta civilization which has been lost almost 5000 years back, but the solidarity of its cultural traits have formed an undercurrent of unbroken chain right upto the present age. We find from the Vedas that the Aryan society during the early Vedic period was theoretically organised on the basis of political institutions and was governed almost by the king or the elected leader. The characteristic features of the Vedic polity have been concentrated on its three important institutions, viz., the kingship, the king's entourage and the popular assemblies. The popular assemblies and institutions of earlier Vedic period are known by the names, such as—*Sabhā, Samiti, Vidatha and Pariṣad:* The political life and activities of the state are expressed through them. This paper attempts to analyse the nature, origin, constitution and functions of the Vedic popular assemblies, especially the *Samiti* and the *Sabhā* to determine the democratic elements in governance of the Vedic times.

Regarding the political organisations of the Vedic age, we find from the Vedas that the family (*Gṛha* or *Kula*) was the ultimate basis of the Vedic state. A number of families, connected with ties of kinship, formed the *Grāma* (village). An aggregate of villages made up the *Viś* (district or clan) and a group of *Viś* composed the *Jana* (tribe). The tribe was under the rule of its chief or king (*Rājan*), who was often hereditary, as would appear from several lines of succession mentioned in the *Ṛgveda*. Occasionally the *Rājan* was elected by the *Viś*, but it is not clear whether the choice was limited to members of the ruling family or was extended to other noble families. The king ensured the protection of his people and in return they rendered him obedience or gave voluntary gifts. The king dispensed justice and performed sacrifices for all types of prosperity of the state. The *Purohita*, the *Senānī* and the *Grāmaṇī* were the most important members of the royal entourage. The king was by no means an autocrat, probably his powers were limited and functions were checked by certain institutions and assemblies.

The earliest work of the Aryans, the *Ṛgveda* mentions that the king or the emperor used to attend *Sabhā*,[1] *Vidatha*[2] and *Samiti*[3]. In the *Atharvaveda* the terms *Sabhā* and *Samiti* are used to explicate two different concepts. It is clear that the words are used to refer to two different types of organizations.[4] In another verse of the *Ṛgveda* Soma is said to confer a son who is *Sādanya, Vidathya* and *Sabheya*[5], from which it follows that *Sabhā* is in some respects different from *Vidatha*. Evidently, therefore, all the three names express three distinct forms of institutions during the Vedic era. Amongst them *Vidatha*, frequently mentioned in the Vedic texts and mainly confined to the *Ṛgveda*, is a word of obscure sense. *Sabhā* and *Samiti* are mentioned respectively only 8 and 9 times in the *Ṛgveda* and 17 and 13 times in the *Atharvaveda*, whereas *Vidatha* is mentioned 122 times in the *Ṛgveda* and 22 times in

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the *Atharvaveda*. From the relative references in the Vedic literature we may say that *Vidatha* was more important in the early Vedic period whereas *Sabhā* and *Samiti* became so in the later Vedic age.

The term *Vidatha* has been interpreted by many scholars differently[6]. Prof. Ghoshal, while referring to different explanations of the scholars, concludes that "in view of these differences it seems impossible to predicate any certain attribute of the Vedic *Vidatha.*" V.P. Verma thinks that "the *Vidatha* seems to be a spontaneous and occasional assemblage rather than a regular and formal one like the other two." This term seems to denote a council or folk–assembly mostly related to religious activities, sacrifices or knowledge-sessions. R.S. Sharma has justly pointed out that "it was attended by men and women, performing all kinds of functions, economic, military, religious and social. How far the *Vidatha* served as an instrument of government is difficult to determine".[7] So in the absence of any distinctive political characteristic of the Vedic institution called the *Vidatha*, here only the words *Sabhā* and *Samiti* are taken under consideration.

The *Sabhā* and *Samiti* are examined by R.K. Mookerji as "the original and earliest institutions of Indian polity."[8] They prove the existence of democratic elements in Vedic era, as A.C. Das opines that "a people with democratic instincts like the Vedic Aryans, quite alert to and mindful of their own tribal interests could not but frequently meet in the assemblies to discuss village and public affairs and express their opinions freely on matters that concerned them most intimately."[9] Of these two again *Sabhā* is of greater antiquity because often later *Samiti* is used sometimes in connection with *Sabhā*.[10] In the *Atharvaveda* both of these are noted as two daughters of Prajāpati and this shows their equal importance.[11] The verse says, "*Sabhā* and *Samiti* are daughters of Prajāpati. They have co-ordination. May they protect the nation. They guide the people. May I speak in the assemblies gently". Both the words occur several times in different Vedic texts. Hillebrandt holds the view that both are indistinguishable and meant the one and the same thing.[12] Keith thinks both are much the same.[13] But Vedic evidences show their difference.

Nature and Functions of Samiti

The word *Samiti (Sam + it)* literally means 'meeting together' or 'an assembly' which is attended by all persons.

On the basis of certain Vedic references the scholars have presented their opinions on the subject differently. According to Rahul Sankṛityayana *Samiti* was the name of the national assembly or parliament in the *Ṛgvedic* period.[14] K.P. Jayaswal thinks that the *Samiti* was the national assembly of the whole people or *Viśaḥ*, electing and reelecting the *Rājan* or the king. Its most important function was to elect the king. Thus it was a sovereign body from the constitutional point of view.[15] A.C. Das opines that the *Samitis* were held on special and important occasions in the capital towns and attended by all the people or their representatives living in the town as well as the interior villages.[16] The *Samiti*, according to N.C. Bandyopadhyaya was ' a gathering of the whole folk of the community', 'the assembly of the *Rāṣṭra*.'[17] 'Though the *Samiti*', says A.S. Altekar, 'sometimes meant a social gathering, it

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

usually stood for a political assembly of the central government'. He admits that we are completely in dark as to the constitution of this important body.[18] V.M. Apte states that the *Sabhā* and the *Samiti* in the *Ṛgveda* are different to distinguish, the *Samiti* may provisionally be said to have been 'an august assembly of a larger group of people for the discharge of tribal (i.e., political) business and was presided over by the king.'[19] P.V. Kane after discussing on the *Samiti* concludes 'it is impossible to say how the *Sabhā* or *Samiti* was constituted in the Vedic period. All that we can say is that it was an assembly of people to which the king, learned men and others went. It is extremely doubtful whether it was an elective body. Probably it was an ad hoc assembly of such people as cared to be present.'[20] U.N. Ghosal rejects the idea of Jayaswal, Altekar, etc., and concludes that 'the *Samiti* was the Folk–assembly *par excellence* of the Vedic Aryans and occupied such a position of sufficient importance to make it the king's most valuable asset'.[21] So a fresh review based on the study of Vedic texts is required on this subject.

The *Samiti* was assembly of the whole people *(Viśaḥ)*, attended by the *Rājan* or king. A verse clearly says "May all the people wish these for their king."[22] The *Atharvaveda* mentions that the *Samiti* was of great importance for which the prayer was pronounced to the effect that the stability of the king would depend on *Samiti*.[23] There are clear signs that concord between the king and the assembly were essential for his prosperity.[24] The *Atharvaveda* says that it was the *Viṣaḥ* who accepted one into kingship.[25] The passage refers not to the election of the king by the clan, but to his acceptance by the subjects. The *Ṛgveda* points out that a true king has to attend the *Samiti*.[26] It may be assumed that if he did not attend it, he would be considered 'untrue'. It was a practice that kings or nobles should assemble in the assembly.[27]

Later *Vedic* references prove that the *Samiti* acted as a national academic assembly also. The *Chāndogya* and the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads* relate the visit of Śvetaketu to the assembly called *Samiti* of the Pāñcāla country where the king Pravāhaṇa Jaivāli asked him five philosophic questions which the former could not answer and then he had to go away with the remark of Jaivāli "How could anybody who did not know these things say that he had been educated?"[28] While the king's presence in the *Samiti* is noteworthy here, it is also noticeable that for the *Samiti* another word *Pariṣad* is used simultaneously.

In the *Saṁjñāna–sūkta* of the *Ṛgveda* the word *Samiti* literally means 'union or meeting', where it is used with *Mantraḥ, Manaḥ* and *Cittaṃ*.[29] Here the prayer is for common meeting *(Samiti)*, common thought *(Mantra)*, common mind *(Manas)* and common realization *(Citta)*, etc. So it prays that the deliberation of the *Samiti* should be harmonious and the mind of its members well-disposed towards one another and its conclusions unanimous. In another verse of the *Ṛgveda* again the word *Samiti* is found with the words *Citta* (mind) and *Vrata* (action)[30] and perhaps denotes the sense of peace and smoothness of mind and action during association. Thus it is reasonable to predict that in the *Ṛgveda* the term *Samiti* is related to a 'meeting' or a 'meeting place' for discussions. Later in the *Atharvaveda* there are few verses, showing the deliberative functions of the *Samiti* and the *Sabhā*. The seer prays to both *Sabhā* and *Samiti* for their concurrent aid and wishes that he may speak what is

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

pleasant among those who have come together, that all the Sabhāsads may be 'of like speech' with him and give up their splendour and discernment *(Vijñāna)* to himself and that he may be the possessor of fortune of the whole gathering *(Saṁsad).*[31] Another passage also describes about the importance of sweet speech in the *Samitis.*[32] It shows that in the *Samiti* during deliberations, speakers were anxious to make speeches. A Vedic text quoted in the *Pāraskara Gṛhyasūtra* also states that the speaker wanted to prove himself 'brilliant, not to be contradicted' in the *Samiti.*[33] The persons were desirous of victory over the discussion, is hinted in another prayer of the *Atharvaveda.*[34] A reference in the *Atharvaveda* seems to indicate that only that person was considered successful who has won over the *Samiti* or who is approved by it.[35] However we have no adequate evidence as regards the subject of deliberations in the *Samiti*, it may be assumed simply that general deliberations on policy of all kinds used to take place there. Even the gods had a *Samiti*, hence called *Devatātā.*[36]

Thus three points are quite clear. Firstly, the *Samiti* was a meeting place for all the people. It was a popular assembly which could be attended by all *Viśaḥ*, irrespective of class, rank and wealth. It was an assembly to which the king, learned men and others went. Secondly, king's presence in the *Samiti* was almost compulsory. It was in his favour to get support and protection of this assembly. Sometimes it seems to be a constitutional check upon the king. Probably he was invited to attend it as its head to preside over its deliberations. The *Pāraskara Gṛhyasūtra* indicates that the *Pariṣad* had its *Īśāna,* i.e., president.[37] But the *Pariṣad* is identical with the *Samiti* and it was the king as *Īśāna* is not proved from any reliable reference found in the Vedas. Although his presence in the *Samiti* is recorded several times, but the question of his election by the people in the *Samiti* is extremely doubtful. Thirdly, all sorts of general deliberations were the main functions of the *Samiti.*

In the Vedic age the *Samiti* is considered as ancient and eternal as a daughter of Prajāpati, the creator. Its continuous existence is seen from the *Ṛgveda* to the later Upaniṣadic literature and thus proves its democratic character and functions in a sort of republican state of Vedic era. Jayaswal's finding that the *Samiti* disappeared before the time of the Jātakas (600 B.C.)[38] points out that with the rise of imperial epoch its existence was not required.

Nature and Functions of the Sabhā

There was another important constitutional organism in the Vedic times known as *Sabhā.* Its exact character is not certain from the Vedic references. It is described as a sister of the *Samiti* and a daughter of Prajāpati, the creator in the *Atharvaveda.* It is undoubtedly related to the *Samiti,* but its relationship with it is not known from the Vedas. It was considered almost as important as the *Samiti* and was attended by the king and nobles. Certainly *Sabhā* is the name of an 'assembly' as well as the 'hall' where people met in assembly in the Vedic era.

Let us now examine the views of the different scholars regarding the Vedic *Sabhā.* According to *Rahul Sankrityayana* the term *Sabhā* is used in the *Ṛgveda* in a wider sense as not only political assembly of village, nation and people, but also gambling halls and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

some other gatherings.[39] Jayaswal agrees that the expression *Sabhā* is used in several senses in the Vedic literature, but in constitutional sense, probably it was a standing and stationary body of selected men working under the authority of the *Samiti*. According to him the *Sabhā* a body of elders with its president called *Sabhāpati*, acted as a national judicature like the modern criminal courts.[40] A.C. Das states on the subject that every important village, had a permanent institution of its own, which was known by the name *Sabhā*. The *Sabhā* had a house or hall of its own, where the elders and all respectable persons, whether young or old, regularly met not only to talk on important village topics, like cows and probably cultivation, rain or crops, but also to while away their idle time in dice–playing. The *Sabhā* thus assumed the character of an assembly as well as a club.[41] According to N.C. Bandyopadhyaya *Sabhā* which may be designated as 'the political council' had little connection with the village, but it was a central aristocratic gathering associated with the king. He also thinks that the *Sabhā* acted as a judicial assembly, the members acted as assessors and it was presided over in a later age by the king himself.[42] Louis Renou also states that Sabhā seems to be an assembly of limited size, partly judicial in nature.[43] A.S. Altekar admits that the *Sabhā*, as a separate body, was 'primarily the village social club'. He speaks of the high status of the members of this body and says that "sometimes it was associated with the king and was more a political than a social gathering. He concludes that 'The *Sabhā* was usually the village assembly, meeting for social as well as political purposes."[44] V.M. Apte also states that 'the *Sabhā*, a more select body was less popular and political in character than the *Samiti*.'[45] Zimmer tries to identify *Sabhā* with the village on the evidence of the *Vājasaneyasaṁhitā* (3.45). He thinks that *Sabhā* was the meeting place of the village council, presided over by the *Grāmaṇī*.[46] According to Ludwig the *Sabhā* was an assembly not of all the people, but of the *Brahmins* and *Maghavans* or rich patrons.[47] In P.V. Kane's opinion *Sabhā* was in some respects different from *Vidatha* but the words *Sabhā* and *Samiti* are applied to the same assembly.[48] After examining several views U.N. Ghosal is convinced that the *Sabhā* was the parallel assembly which enjoyed equal prestige.[49]

After quoting the views of the authors related to the nature and functioning of the Vedic *Sabhā* it seems desirable to discuss the Vedic references for reaching any conclusion. An Atharvavedic hymn describes the importance of the *Sabhā*.[50] Here the king has wished protection or aid from the *Sabhā* also. Prayer for co-operation in the *Sabhā* shows that discord in the *Sabhā* assembly was as much disliked and dreaded as in the *Samiti*. The *Sabhā* is called by the name *Nariṣṭā*. With reference to this name, the speaker desires that 'all those who sit assembled in *Sabhā*, utter speech in harmony with me.' This peculiar word '*Nariṣṭā*' has been explained differently. It has been translated as 'mirth' by Bloomfield and as 'sport' by Whitney and Lanman.[51] But Sāyaṇa has described the term as a 'resolution' of many that cannot be broken or violated. Hence from the inviolability the name is derived.[52] It means to say that free discussion was held in the *Sabhā* and a resolution of the *Sabhā* was considered binding on all and was inviolable. Thus *Sabhā* seems to have acquired, a democratic function.

Etymologically *Sabhā* means 'a body of men shining together'.[53] *Sabhāsad* and *Sabhācara*[54] were those persons, entitled to a seat therein and were able to attend it. They,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

therefore, were considered lustrous and famous. The *Sabhā* had its president also known as *Sabhāpati*. Respect was not only due to him but also to the entire *Sabhā*.[55] Probably elders in the body were holding this post.[56] *'Sabheya'* adjective applied to a Brahmin *(Vipra)* supports the view that 'being worthy of assembly' was a distinction.[57] The birth of a *Sabheya* son was earnestly desired by fathers.[58] The *Atharvaveda* states that all the members of the assembly must comply with the rules and regulations, only then assembly would be safe.[59] Similarly wealth *(Rayiḥ)*, which is *Sabhāvān* i.e., 'fit for the assembly' is praised.[60] The high social status of the members of the *Sabhā* is proved by the verse in which the seer says to Indra that he would go to the *Sabhā* pleasing like the moon.[61] Thus from these evidences it may be assumed that the *Sabhā* was an assembly of the highest dignitaries or wealthy persons also. The *Ṛgveda* gives a word *'Sabhāsāha'*[62], describing a friend who has come back successful from the *Sabhā*. It shows how the Vedic people were eager to gain eminence in the assembly, obviously not for their skill in playing dice, but for their ability in debate or their rich patronage. Presumably it was an assembly not of all the people, but only of the respectable, cultural and rich section of it. It was a place to gain eminence and fame. There is no doubt that in the Vedic period it was also a simple village assembly, where all important transactions of the public life were carried out, such as general conversation, debates, social intercourse and gambling.

Thus on the basis of Vedic evidences, we are able to study the political life and activities of the earlier Vedic days to some extent. The existence of the *Samiti* and the *Sabhā* expresses democratic element in the Vedic political thought, because both these popular assemblies enjoyed the right of debate and discussion. Generally they were open to a large group, but the *Samiti* was chiefly attended by *Viśaḥ* and the *Sabhā* mainly by *Vipra* and *Maghavans*. Both were graced by the presence of the king, headman or nobles. Their protection and aid were desired by all. They were the symbol of dignity, discipline and freedom of expression for the Vedic Aryans. However their exact constitutional composition is not clearly described in the Vedas, we may conclude with the remark that they were the popular democratic assemblies of the Vedic era.

References & Notes

1. *candro yāti sabhām upa*, *Ṛv.*, 8.4.9.
2. *vidathyo na samrāṭ*, ibid., 4.21.2.
3. *Rājā na satyaḥ samitīriyānaḥ*, ibid., 9.92.6.
4. *Av.*, 7.12.1.
5. *Ṛv.*, 1.91.20.
6. Sharma, R.S., *Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1959, pp. 63–80; Jayaswal, K.P., *Hindu Polity*, Bangalore, 1943. p. 20. Ghoshal, U.N., *Studies in Indian History and Culture*, New Delhi, 1965, pp. 351–52; Chakraborti, H.P., *Vedic India, Political and Legal Institutions in Vedic Literature*, Calcutta, 1981, pp. 146–60; Verma, V.P., *Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations*, Delhi, 1974, II, p. 580.
7. Sharma, R.S., *Political Ideas and Institutions in Ancient India*, pp. 79-80.
8. Mookerji, R.K., *Hindu Civilization*, Ch. V.
9. Das, A.C., *Ṛgvedic Culture*, Delhi, 1970, p. 324.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

10. Av., 7.12.1, 8.10. 5–6, 12.1.56, 15.9.2–3.
11. ibid., 7.12.1.
12. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, pp. 123–25.
13. Keith, *Vedic Index*, Vol. II., p. 430.
14. Sankrityayana, R., *Ṛgvedic Ārya* (in Hindi), Delhi, 1957, p. 140.
15. Jayaswal, K.P., *Hindu Polity*, pp. 12–13.
16. Das, A.C., *Ṛgvedic Culture*, p. 328.
17. Bandyopadhyaya, N.C., *Development of Hindu Polity and Political Theories*, Calcutta, 1938, pp. 110–18.
18. Altekar, A.S., *State and Government in Ancient India*, Delhi 1958, pp. 96–8.
19. Apte, V.M., *The Vedic Age*, Mumbai, 1996, pp. 355–57.
20. Kane, P.V., *History of Dharmaśāstra*, Vol. III, p. 92.
21. Ghoshal, U.N., *Studies in Indian History and Culture*, Delhi, 1965, p. 250.
22. *viśas tvā sarvā vāñchantu*, *Ṛv.*, 10. 173.1, *Av.*, 6.87.1.
23. *dhruvāya te samitiḥ kalptām iha* 1. *Av.*, 6.88.3.
24. Keith, *Vedic Index*, Vol. II, 431.
25. *tvāṁ viśo vṛṇatāṁ rājyāya*, *Av.*, 3.4.2.
26. *Ṛv.*, 9.92.6.
27. *yatrouṣadhīḥ samagmata rājānaḥ samitāv iva*, 1. *Ṛv.*, 10.97.6.
28. *Chāndogya Up.* 5.3; *Bṛhadāraṇyaka Up.* 6.2.
(Pañcālānām Samitim eyāya, Pañcālānām pariṣadm ājagāma.)
29. *samāno mantraḥ samitiḥ samānī samānaṁ maṇaḥ*
saha cittam eṣām, *Ṛv.*, 10.191.3.
30. *āvaścittamā vo vratamā vo'haṁ samitiṁ dade*, *Ṛv.*, 10.166.4.
31. AV., 7.12.1–3, 15.9.2–3
32. *ye saṁgrāmāḥ samitayas teṣu cārū vademe te* 1 *Av.*, 12.1.56.
33. *Pāraskara Gṛhyasūtra*, 3.13.4., Jayaswal, *Hindu Polity*, p. 13.
34. *Av.*, 2.27.
35. *nāsmai samitiḥ kalpate*, *Av.*, 5.19.15.
36. *Ṛv.*, 1.95.8; *Ṛv.*, 7.43.3–*Devatātā*–'God's assembly' according to Griffith.
37. *Pāraskara Gṛhyasūtra*, 3.13.4.
38. Jayaswal, K.P., *Hindu Polity*, p. 16; Keith, *Vedic Index*, 11, p. 431.
39. Sankrityayana, R., *Ṛgvedic Ārya*, p. 139.
40. Jayaswal, K.P., *Hindu Polity*, pp. 18–9.
41. Das., A.C., *Ṛgvedic Culture*, pp. 32–3; *Ṛv.*, 6.28.6, 6.28.6, 8.4.9, 10.34.6.
42. Bandyopadhyaya, N.C., *Development of Hindu Polity and Political Theories*, Calcutta, 1938, pp. 112–14.
43. Renou, L., *The Civilization of Ancient India*, 1959, p. 97.
44. Altekar, A.S., *State and Government in Ancient India*, Delhi, 1958. pp. 97–8.
45. Apte, V.M., *The Vedic Age*, Mumbai, 1996, pp. 356–57.
46. Zimmer, *Altindisches Leben*, Berlin, 1879, p. 174.
47. Ludwig, *Translation of the Ṛgveda*, III, pp. 253–56.
48. Kane, P.V., *History of Dharmaśāstra*, vol. III, p. 92.
49. Ghosal, U.N., *Studies in Indian History and Culture*, Delhi 1965, p. 250.
50. *sabhā ca mā samitiś cāvatāṁ prajāpater duhitarao saṁvidāne*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

yenā saṁgacchā upa mā sa sikṣāc cāru vadāni pitaraḥ saṁgateṣu
vidma te sabhe nāma nariṣṭā nām vā asi
ye te ke ca sabhāsadas te me santu savācasaḥ, *Av.*, 7.12.1–2; 15,9,2–3.

51. Bloomfield, *Atharvaveda* (SBI, 42), p. 138; Whitney and Lanman, HOS, vol. 18, p. 391.
52. *Nariṣṭā ahiṁsitā parairanabhibhāvyā...bahavaḥ saṁbhūtya yadyekaṁ vākyaṁ vadeyus tad iha na parairatilaṅgyam. ataḥ anatilaṅghyavākyatvād nariṣṭeti nāma sabhāyā yujyate, Ṛv.*, Sāyaṇa 7.13.2.
53. *Sahā dharmeṇa sadbhirvā bhātiti sabhā, Pāraskara Gṛhyasūtra*, 3.13.1.
54. *Av.*, 17.13.2; Vāj. S., 30.6, *Av.*, 19.55.5.
55. *namaḥ sabhābhyaḥ sabhāpatibhyaś ca, Yv.*, 16.24.
56. Jayaswal, *Hindu Polity*, p. 18.
57. *sabheyo viprāḥ bharate matī dhanā, Ṛv.*, 2.24.13; 1.91.20.
58. *Ṛv.*, 7.5.18.
59. *sabhyaḥ sabhāṁ me pāhi ye ca sabhyāḥ sabhāsadaḥ, Av.*, 19.55.5.
60. *Ṛv.*, 4.2.5.
61. ibid., 8.4.9.
62. *sarve nandanti yaśasāgatena sabhāsāhena sakhyā sakhāyaḥ*, ibid., 10.71.10; 6.28.6.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

No evānyatraitasmāt : Revisting *Chāndogyopaniṣad* VIII.11.3

Radu Bercea

It is for me a great privilege to contribute to this volume in honour of Mahamahopadhyaya Satya Vrat Shastri. He was one of the first outstanding Sanskrit scholars I met in Delhi; moreover, I am writing this article with a warm recollection of his recent visit to Bucharest. Although very brief, the following notations are illustrative of my main Indological preoccupation, *viz.*, research in the ancient Upaniṣads.

Due to their "pre-classical" character–linguistically and doctrinally–these texts often require a delicate analysis of certain syntagms which make us stop and think. A new manner of constructing them might conduce, more than once, to translations and interpretations different from the existent ones, be they inspired by the traditional commentaries, or put forward by Western Indologists. Far from being mere philology for the sake of philology, such an approach will hopefully prove fruitful for hermeneutics.

As announced in the title, the passage to be dealt with belongs to the last *prapāṭhaka* of the *Chāndogyopaniṣad*. The sentence under discussion is part of a well-known *guru-śisya* dialogue, whereby Prajāpati gradually explains (*anupay-ā-Khyā*) the *ātman* to Indra – initially also to Virocana–in the framework of the theory of the states of consciousness. Let us remember that this theory occurs first in the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, its most comprehensive form being expounded by Yājñavalkya to the king Janaka of Videha (IV, 3, 9, ff.). Three levels only are here taken into consideration, namely waking state (*idam [sthānam], jāgarita-deśa, buddha-anta*), dream-sleep (*svapna, svapna-sthāna, svapna-anta*), and deep sleep (*saṁprasāda*) also called "otherwordly state" (*para-loka-sthāna*). By reaching the last, one becomes identified with the Universe, thus reaching beyond all duality (man/woman, substance/non-substance, action/non-action, subject/object). And since it is labelled by Yājñavalkya as "world of *brahman", "highest goal"* (paramā gati), "highest attainment" (*paramā saṁpad*), "highest world" (*parama loka*) and "highest bliss" (*parama ānanda*), this is doubtlessly the ultimate state of consciousness.

At the other end of the doctrine evolution, the *Māṇḍūkyopaniṣad* will posit a fourth (*caturtha*) state, the absolute one, definitely transcending the former three. It is worth noticing that this absolute state is spoken of in very abstract terms, mostly *via negations*, whereas the older Upaniṣads made use, to this effect, of abundant and highly suggestive symbolic images. The idea of a fourth element–adding further to and getting over a triad–is in fact rather widespread in Indian thinking. The starting point is presumably to be found in the *sāvitrī* prayer which, as a *gāyatrī* stanza, is composed of three "feet" only. Nevertheless, a fourth (*turīya*) foot of it, identified to the sun, is extolled in the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* V.14.3-7[1].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

This connection is legitimate: in both cases (*sāvitrī* and *oṁkāra*) it is a "mantric" speculation that results in asserting the existence of the transcendent fourth.

Coming back to the *Chāndogyopaniṣad*, we must remark that the first state of consciousness is not referred to as such. Prajāpati is speaking just about the *ātman*, wrongly understood as "body", i.e., outer reality *par excellance*, thereby involving the waking state. On the other hand, the following stages will be expressly defined as dream (*svapna*, VIII. 10.1) and dreamless deep sleep respectively (*saṁprasannaḥ svapnaṁ na vijānāti*, VIII. 11.1). However, unlike the other versions of the same doctrine, Indra does not regard deep sleep an an experience of the Absolute, but as total loss of consciousness, as unawareness of both subject (*ayam aham*) and objects (*imāni bhūtani*), leading to nothingness.

Each time not content with the explanations of the *ātman*, Indra returns to Prajāpati and gets identical answers: "So it is indeed ... but I shall explain it further to you." The disciple's objection is once again accepted, but for the "supplementary" teaching he is asked to stay five more years (*vasāparāṇi pañca varṣāni*). The repetitive formula of assent (*evam evaiṣa etaṃ tv eva te bhūyo nuvyākhyāsyāmi*) is now preceded by an ambiguous sintagm: *no evānyatraitasmāt*. Most translators adopt in this respect Śaṅkara's traditional solution, while some of them follow the version of O. Böhtlingk. Far from trying to be exhaustive, I shall only glean from from the classic versions, also viewing the most recent ones.

In Śaṅkara's words (trans. Śwāmī Gambhīrānanda), this locution would mean: "not of anything other than this, of something other than the Self–what then?–of this only." The commentator obviously takes *etasmāt* as standing for *ātmanaḥ*, and probably regards *anyatra* as a *saptamī* or locative case, denoting the topic for discussion. So his understanding of the sentence could be aproximately rendered by: "not referring to anything else than this Self."

Although quoting Śaṅkara, F. Max Müller seems to have reckoned the syntagm to be an object complement: "and nothing more than this"–as it were *na eva **anyad** etasmāt*. On the other hand, R.E. Hume translates it as a main clause : "and there is nothing else besides this"–as it were *na eva **anyad** etasmād **asti***. The last solution is adopted by F. Hayot too : "et il n'y a rien d'àtre u part cela."

The solution of Böhtlingk is taken over by E. Senart : "seulement sous cette condition que tu demeureras cinq tu demeureras cinq années encore", as well as by P. Olivelle: "but only under the folowing condition." In a foot-note to his own translation, Senart rejects Śaṅkara's interpretation because, in his opinion, the wording *anyatraitasmād* [*ātmanaḥ*] is really improbable and needlessly obscure, not matching the usual meaning of *anyatra*, viz., "with the exception of." On the contrary, translating it by "only on this condition" would stress the import of Indra's last *brahmacarya* years, "as a special condition put to the decisive communication of the doctrine."[2]

For my part, I disagree with Senart on both points. First, *anyatra* in its primary locative sense–"elsewhere", "in another place"–is not unusual in this *Upaniṣad : tasya kva mūlaṁ syād anyatrānnāt....anyatrādbhyaḥ* (Where else could its root be than in food than in water," VI. 8.4 & 6). Secondly, in such a scenario of initiation the obedience of the disciple is taken

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

for granted. So telling him "I shall teach you, **provided** you stay....", is setting out a superfluous condition, alien to the spirit of a genuine *guru-śiṣya* relationship. Breaking the symmetry, the term of 5 years, instead of 32 is sufficient to point out the special significance of Prajāpati's final teaching.

I consider the most appropriate solution remains that of P. Deussen: "doch ist es nicht anderswo als in diesem zu finden." The translator does not clarify the ambiguity, preferring to keep it, but "in diesem" is unlikely to mean "in the *ātman*" (designated in his German version by other pronouns). In commenting on the respective passage,[3] he asserts that the climax was already reached with Prajāpati's third answer (VIII. 11.1), and the next one (VIII. 12) does not overstep the preceding stage, being just a refutation of Indra's former objection. It is in the same sense that Deussen maintains: "Waking, dreamsleep and deep sleep are the only three states of the ātman which are found in the older Upaniṣads."[4]

Deussen's clear-cut opinion has been subsequently qualified. For example, the Romanian scholar A. Frenkian[5] says, without going into details, that "the fourth state" is prefigured in *BĀU* and *ChU*. Acknowledging its presence, beyond deep sleep, in the later Upaniṣads, L. Renou believes that it is "somehow already prefigured by ChU VIII. 10.4 ff. where we see the «three states» thesis leaving Indra in dissatisfaction."[6] Speaking in his turn of "the deadlock represented by deep sleep", M. Hulin considers that "all this theory of dream and deep sleep was nothing but a teaching device and the realisation of the *ātman* is carried out by other paths."[7]

The above-cited scholars have in common the idea that the dialogue in *ChU* VIII. 7-12 is hesitating as regards the transcendent *ātman*. In contradistinction to them, I see here a much more significant step forward: in his discourse, Prajāpati effectively tackles the problem of transcendency, and he does so in the most proper and literal sense, that of "stepping beyond." The difficulty of exegesis lies precisely in the fact that the language is here not abstract, made of concepts, like in *MāṇḍU* 7, but symbolic, made of images, and deeply rooted in the Brāhmaṇa and Upaniṣad tradition. Not taking this into account, some authors could find out "a more disconcerting than convincing effort to restore conscience and even sentience to the highest *ātman*,"[8] to speak of a "disconcerting", "confused" and "clumsily expressed" revelation, or of a "clumsily written text."[9]

Being more coherent and metaphysically advanced than commonly deemed, Prajāpati's last teaching represents, in some way, a "compedium" of several major upaniṣadic themes. Most of them are found in *BĀU* too, in the first section of the same *prapāṭhaka* (*ChU* VIII. 1-6), as well as in the preceding parts of the second one.

At first sight, the Upaniṣads may seem an arbitrary jumble of more or less disparate passages, but a deeper reason can be detected in their composition. To this effect, one has to took at the wider and multi-level environment of motives and ideas in which various "disconcerting" details occur. On the most general level, beginning with the *Bṛhadāraṇya-kopaniṣad*, we come across two diferent, sometimes intermingling conceptions of dreaming sleep, both accepting the unreality of the dream-appearances. While one of them insists on the distressing character of the illusory replication of the diurnal events–mostly annoyances

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

and troubles–which have actually been experienced in the waking state, the other praises the blissful condition in which the experiencer, getting loose from his body, is enjoying delights in an equally delightful words, created by himself (cf. *BĀU* II. 1.18; IV. 3.10-13).

On the next level, the entire VIIIth chapter of *ChU* is dominated by the motive of desire (*kāma*). In ontological terms, the outer Universe is coextensive with the inner space within the indestructible and incrruptible *ātman*. Reaching the world of heaven (*svarga loka*), or the world of *brahman*, amounts to finding out one's own Self. So all the desires are fulfilled, inasmuch as it is in the Self that their objects are contained.

Last, on the level of the *guru-śiṣya* dialogue in question, we cannot but observe that Prajāpati is a rather "sly" and "cunning" teacher : far from instructing the disciples in an apodictic manner, he repeatedly gives equivocal answers, thus testing their perspicacity, or even setting several traps for them. The major trap–with disastrous effects for Virocana and the *asuras*–consisted in exploiting the ambiguity of term *ātman*, meaning both "body" and "Self", which the disciples mistakenly understood in its former sense, instead of the latter (VIII. 8). Another trap was previously set by speaking about "that person who is seen in the eye" (*ya eṣo 'kṣaṇi puruṣo dṛśyate*, VIII. 7.3). Prajāpati had just called to the mind a leading motive of the brahmanic thought, namely the microcosmic Absolute symbolized by the *puruṣa* in the right eye (and identical to the macrocosmic Absolute symbolized by the *puruṣa* in the sun). Ignoring this fact, the disciples took the teacher's words literally, thinking about a human figure reflected in the eyeball, exactly like in water or in a mirror.

In order to eventually remedy for such misunderstandings, Prajāpati begins by clearly distinguishing between **Self** and **body**: this time, *ātman* means just "Self', while the "body" is designated by the word *śarīra*. This distinction comes naturally, as the whole problem of suffering–real in the waking state, illusive but not less distressing in dream-sleep–is associated with the in-body Self (*idaṁ śarīram....ātmano 'dhiṣṭhānam*).

The depiction of the "incorporeal" wind, rain-cloud, lightning and thunder may look rather odd, but, in all ilkehood, this comparison is meant to hint at the nucleus of the upaniṣadic speculation: the parallelism between macrocosm and microcosm. The real nature of the three states of consciousness is going to be unveiled, if I may say so, in reverse order (or *pratilomam*, to speak Sanskrit). The intent is self-evident, as Prajāpati goes on to disclose deep sleep as the upmost metaphysic experience : a vertical ascent is conducive to the fusing of the two planes into one: "the deeply serene one, raising up from this body and entering the supreme light, emerges in his own form; he is the highest person" (*eṣa samprasādo, smāc charīrāt samutthāya paraṁ jyotir upasaṁpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate sa uttamaḥ puruṣaḥ*, VIII. 12.3).–The same idea was anticipated in almost identical terms in *ChU* VIII. 3.4: "that is the Self....that is the immortal and fearless, that is *brahman*" (*eṣa ātmā...etad amṛtam abhayam etad brahma*). By comparing the two passages, it becomes obvious that the highest *puruṣa* is nothing else but the Absolute. Thus the empirical and "profane" meaning of *puruṣa* is left behind, and his symbolic value restored.

The picturesque description of rather mundane delights and the subsequent comparison are only apparently misplaced in this metaphysical context: "He roams about here, laughing,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

playing and enjoying himself with women, carriages or relatives, without remembering the appendage that is this body. As a draught-animal is yoked to a cart, even so this breath (*prāṇa*) is yoked to this body." This enjoyable state is too close to other representations of blissful dream-sleep,[10] as not to pertain to the same. Thus the negative concept on dreaming–also embraced by Indra–is left behind, and the positive one comes to prevail. The latter was obviously favoured by Prajāpati, since he had spoken of "the one who goes about **rejoicing** in dream" (*ya eṣa svapne mahīyamānaś carati,* VIII. 10.1).

The core of what follows (VIII. 12.4-5) is of course the well-established doctrine of the Self acting through the cognition organs, yet remaining beyond them.[11] Although not explicit, a positive valuation of the waking state, in a purely upaniṣadic spirit, can be detected here. In *BuĀU* III.4, for example, a similar description of the unique ungraspable agent, which is behind all perception and cognition, ends in asserting: "This is your Self within all; anything else is grief' (*eṣa ta ātmā sarvāntaro 'to 'nyad ārtam*). And since for Prajāpati nothing exists except the *ātman,* it ensues that, even for the waking, percieving and knowing subject, suffering does not exist.

In the typically upaniṣadic style, this theory is expounded by means of a recurrent formula, changing only the key-terms for the different organs and their specific actions. However, with a view to introducing other doctrinal elements, the same formula is not observed at the beginning and at the end. Regarding the beginning (VIII. 12.4), Deussen considers that "this thought is here somewhat abruptly joined on to that which precedes."[12] Although the first sentence does not fit in with the perfect symmetry of the following ones, it serves as a suggestive link between the motive of the Self as *puruṣa* in the eye (identical to the *puruṣa* in the sun) and the *ātman*-and-*indriyas* theory.

Somehow "abruptly joined on" may also seem the reflection on *manas,* but in the respective context it is no less motivated. In upaniṣadic psychology, *manas* is closely connected to **desire** (*kāma*) and "**mental shaping**" (*saṅkalpa*). It is accordingly possible to gratify one's desires only insofar as their objects, being of an inner nature, are contained in the *ātman,* and emerge from the *saṅkalpa.*

The ultimate "revelation" made by Prajāpati to Indra turns out to be especially substantial, crowning the *Chāndogyopaniṣad* with an "optimistic" synthesis of the three states of consciousness, thereby rejecting Indra's "pessimistic" view of them. And since Prajāpati and Indra are god-representatives of the first and the second *varṇa* respectively, their argument may be considered a mythical projection of the emulation between brāhmaṇas and kṣatriyas, current in the age of the *Upaniṣads.*

To sum up, the gradual quest of the *ātman* in the three successive states of consciousness may result in metaphysical dissatisfaction. The way out from this deadlock cannot be found by searching for what will be the *turīya,* a (not yet crystallized as such) deeper/higher psychical realm, but by truly realizing the transcendent reach of the third state (*samprasāda*). This indeed is the concluding message delivered by Prajāpati to Indra.

Coming back from philosophy to grammar, let us see what is the significance of *nānyatraitasmāt.* Every objection of Indra ended with the same formula : *nāham atra bhogaṁ*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

paśyāmi. As the disciple had not found any satisfaction in the respective state, the teacher kept explaining further (*bhūyas*) or, so to say, treating of the *ātman* as residing not *atra* (scil.: *etasmin sthāne*), but *anyatra* (scil.: *anyasmin sthāne*). Nevertheless, in the last stage, as shown before, there is no *anyatra*. Consequently, Prajapati's elliptic locution could be paraphrased as follows: "I shall explain the Self to you further, but not within another state of consciousness that this deep sleep."

Footnote

1. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (trad. A.S. Geden), Edinburgh 1906, p.310; Ch. Malamoud, *Cuire le monde*, Paris 1989, p.141.
2. *Chāndogya-upaniṣad*, traduite et annotée par E. Senart, Paris 1930, p. 118, note.
3. *Sechzig Upanishad's des Veda*, aus dem Sanskrit übersetzt....von Dr. Paul Deussen, Leipzing 1938, p.195.
4. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 309.
5. A.M. Frenkian, "La theorie du sommeil, d'après les Upaniṣad et le Yoga," *Studia et Acta Orientalia* 1 (1957), p. 155.
6. L. Renou, *L'Inde fondamentale*, Paris 1978, p. 86, note.
7. M. Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensee indienne classique. La notion d'ahaṁkāra*, Paris 1978, p. 33.
8. A. Foucher, "Analyse", in E. Senart, *op. cit.*, p. xxxi.
9. A. Frenkian, *op. cit.* p.151.
10. Cf. *BĀU* IV, 3: *svapnena śārīram abhiprahatya....||1|| svapnānta uccāvacam īyamāno rūpāṇi devaḥ kurute bahūni|uteva strībhiḥ saha modamāno jakṣad utevāpi bhayāni paśyan ||13||*
11. In this respect a *locus classicus* is found in *BĀU* I.4.7: *prāṇann eva prāṇo nāma bhavati vadan vāk paśyaṁś cakṣuḥ śṛṇvañ chrotraṁ manvāno manas tāny asyaitāni karmanāmāny eva.....ātmety evopāsītātra hy ete sarva ekaṁ bhavanti.*
12. *Sechzing Upanishad's des Veda*, p.134.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vicissitudes of Vedic Ritual

G.V. Thite

The Vedic people were very much aggressive, ambitious, optimistic and violent. The Vedic sacrificial institute is influenced by the way of life of the Vedic people. Desire (Kāma) and anger (Krodha, Manyu) are supposed to be enemies in the later philosophical thinking. In the Vedic literature these are deified. The sacrifices were performed either in order to fulfil the desires or appease the anger. The highest aim of the Vedic sacrifices was to get heaven which was supposed to be the symbol of all types of pleasures. The aim of the post–Vedic philosophical systems was *mokṣa* (liberation from the cycle of birth and death). The great thinkers like Yājñavalkya, however, were experts in ritualism as well as spiritualism. They tried to have compromise between these two ways of thinking.

Vedic sacrificial institution was not static but rather dynamic. Vedic ritual underwent a lot of changes. Many popular rites were elevated to the status of *śrauta* ritual. There were many such rites, mainly of the fertility types.

In the traditional curriculum of Veda, there is no proper place for the study of Vedic rituals. Students study the Vedic texts by heart from their teachers. They learn the rituals in the manner of apprenticeship. Thus they imitate their teachers' actions in the ritual and thus learn them. Kautsa's view is quoted in the *Nirukta* text. According to Kautsa, Vedic mantras are meaningless. This does not mean that they do not have any meaning at all. This rather means that it is not necessary to pay attention to the meaning of Veda. Thus according to Kautsa the *meaning* of the Vedic mantras is *meaningless.*

Therefore, according to Kautsa, one should simply use the Vedic texts in the Vedic rituals without taking into consideration the meaning of the Vedic texts. In the history of Vedic studies the priests seem to have followed the views of Kautsa without knowing them. Not only the priests but other scholars of Sanskrit literature and poets, did not know either Veda or Vedic rituals properly. Eventhough they accepted the 'authority' of the Veda they did not pay attention to meaning. The Vedic studies were promoted by western scholars and they continued them for the last two centuries. But now there is no much scope for research. Therefore the modern western scholars, nowadays, write something which is devoid of originality and is obscure. The Indian scholars on the other hand are relevance-oriented and try to find out environmentology in the Veda. This is quite anachronistic.

There were opponents of Vedic rituals in ancient days also. But because of faith and compromising attitude of the Vedic thinkers the tradition of rituals has still survived. Economic prosperity and stability leads to frequent performances of Vedic rituals. In northern India Vedas have been forgotten but Vedic studies and ritual performances are still living in the southern India, particularly in the Krishna and Godavarī valleys.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Even though some urban people claim to be atheists, the rural people as well as majority of urban people have deep-rooted faith in rituals. Not that all the rituals are religious only, there can be some secular rituals also. It is not possible to leave aside the rituals completely. They are indispensable. There can be some changes in the performances of rituals but rituals as a whole do not die. The opponents of rituals do have their own rituals.

The history of Vedic rituals can be divided into three periods. The first period, namely, the *Ṛgvedic* period, can be called the creative period. In the *Ṛgveda* there are hymns in praise of various deities. These hymns were used in Vedic ritual in the later periods but it is a matter of difference of opinion whether originally they were composed as a part of ritual or not.

Nevertheless it can be remarked that the sacrificial ritual was in its early stage at that time. It was simple and straightforward. The concepts of *vedi, graha, puroḍāśa, dakṣiṇā,* some of the acts of purification of *Soma*, recitation, singing, etc. are also referred to in the *Ṛgveda.*

The next period in the history of Vedic ritual is the Yajurvedic period which is the classical period. The Yajurvedic texts describe new and full–moon sacrifices, *Agnihotra,* establishment of fires, *Cāturmāsya*–sacrifices, *Agniṣṭoma, Vājapeya, Rājasūya, Aśvamedha, Puruṣamedha*, etc. The ancillary rites like animal sacrifice, *Pravargya, Agnicayana* are also detailed by the *Yajurveda* literature. In this period the Vedic ritual was fully developed, regularized and institutionalised. Philosophy of rituals was also formed in this period. Thus this period can rightly be called "Classical period". The third period in the history of Vedic ritual is the Sāmavedic period. This is the decadent period. Here we find inflation rather than growth of the ritual. There are numerous sacrifices artificially created by adding the number of days. Thus there are sacrifices beginning from one day upto one thousand years. Each one of these sacrifices differs from the other mostly on the basis of different types of repetition of recitations and singing of melodies. Similarly there are some sacrifices which seem to be purely fictitious. In this category we may mention sacrifices like *Vrātya-stoma* and *Sādyaskra*–sacrifices. The long sacrifices as well as these fictitious sacrifices are practically impossible.

The *Vrātya-stoma* sacrifices are a contribution of the Sāmavedic tradition but these texts are silent on the point, namely, who can perform them. According to *Kātyāyana-śrautasūtra*, these are of the nature of an expiation. They are to be performed by *Vrātya* to be able to be accepted by society for food and marriage contact.[1]

Most of the scholars accept this view, without taking into consideration the question, how a Soma-sacrifice like *Vrātya-stoma* can be performed by a *Vrātya* who is supposed to be uninitiated and consequently unmarried one. A Soma-sacrifice is to be performed by an *āhitāgni*. An *āhitāgni* must be a householder (a married man). Therefore, one should assume that a *Vrātya-stoma* sacrifice can be performed by a normal *āhitāgni*, in order to become a *Vrātya*.[2] The *Vrātya* way of life was a kind of *Saṁnyāsa*. This was a time when the doctrine of Saṁnyāsa was not yet fully developed. Thus, a *Vrātya* can be described as an *ur–saṁnyāsin* or an ur–monk. Since many of these things were not properly understood by the ritualists,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

it is very doubtful whether the *Vrātya-stoma* sacrifices were really performed strictly according to the rules of their performance. In this sense, it is possible to surmise that these sacrifices were purely fictitious.

The *Sādyaskra* sacrifices which also are a contribution of Sāmavedic tradition must be fictitious. The smallest sacrifice of Soma-type requires the minimum of four to five days. In such a *Soma* sacrifice, there are three days on which *Pravargya* and *Upasad* rites are performed. These rites follow the Dīkṣā ceremony. After the *Pravargya* and *Upasad* rites, there is the *Sutyā* day on which the *Soma* ritual proper is performed. Although, the *Soma* ritual proper is expected to be performed within approximately twenty-four hours, actual in practice they need more than twenty-four to twenty-six hours. After the *Soma* sacrificial ritual, there are many ancillary, concluding rites, like animal sacrifice to Mitra and Varuṇa, *Avabhṛtha,* etc. On the third *Pravargya* and *Upasad* day (also called *Upavasatha* day) an animal sacrifice is performed. On the Sutyā–day also, parallelly, the ritual of an animal sacrifice is to be performed. In a *Sādyaskra* sacrifice, it is expected that all this ritual which otherwise requires almost five days, should be completed within one day. It is practically impossible to do this howsoever speedy and expert the priests may be. So we have to assume that the *Sādyaskra* sacrifices are also fictitious.

The long sacrificial sessions extending upto a thousand years also must be fictitious, simply because no one can live for such a long time.

The rituals like *Mahāvrata* and the sacrifices like *Aśvamedha, Puruṣamedha, Sarvamedha, Gosava* contain many obscene details which may have their origin in the popular ritual and may be connected with fertility. But the main question is, whether these sacrifices or rites could be and can be performed in their *Śrauta* frame. For the *Śrauta* rituals are always performed publicly and openly. This leads us to surmise that these rites/sacrifices are fictitious. They were never performed strictly, literally in all their details. Whenever they were performed at all, they were performed rather in a mystical manner and with a lot of compromises.

Although, there were many people who were believers in Veda and Vedic ritual, rarely they had a first hand and detailed information regarding them. Kālidāsa, for example, refers to some of the details of Vedic ritual in his works without knowing them accurately. In *Abhijñānaśākuntala,* in Act I, Kaṇva alias Kaśyapa is said to be an unmarried man. But in the fourth act, he is described an *āhitāgni.* According to the rules of Vedic ritual an *āhitāgni* must be a married man. There is not provision of establishment of fires and performance of Vedic rituals by an unmarried man. In the *Raghuvaṁśa*[3] Viśvajit sacrifice is wrongly described to be "Sattra". Actually "Sattra" is a sacrifice of twelve or more days. Viśvajit on the other hand is a one-day sacrifice. In the same text, in Canto 3 there is a reference to the ninety-nine *Aśvamedha* sacrifices by Dilīpa. Kālidāsa perhaps did not know, how much time the performance of one *Aśvamedha* sacrifice requires. The performance of one *Aśvamedha* sacrifice needs a minimum thirteen months. Even if we assume (wrongly) that Dilīpa was performing the *Aśvamedha* sacrifices continuously and without doing any work of administration the total time required would be approximately one hundred and eight years. Dilīpa had no child for a long time after the marriage. He started performing Aśvamedha

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

sacrifices when Raghu had already become a Yuvarāja. This means that when he started performing the *Aśvamedha* scrifices, Dilīpa must have been already almost fifty years old and Raghu must have been twenty years old. At the time of the performance of the hundredth *Aśvamedha* sacrifice, Dilīpa must be almost, one hundred sixty years old and Raghu who was still a Yuvarāja (prince) must be around one hundred thirty years old. Nowhere has Kālidāsa mentioned what was the average age of the kings in the *Raghuvaṁśa*. But in any case we have to assume that Dilīpa as well as Raghu were miraculously long–living persons. Otherwise, how is it possible for them to perform ninety-nine *Aśvamedha* sacrifices? Really speaking one will have to assume that Kālidāsa might not be having exact knowledge of the duration of the performance of an *Aśvamedha* sacrifice. It will have to be further assumed that neither Mallinātha nor any teacher, nor any student of Kālidāsa's literature ever thought about this problem because none of them had any knowledge about the Vedic ritual except the names of a few sacrifices like *Aśvamedha*. In Raghu. III.66 Dilīpa is said to be *Sadogataḥ*. This description is incorrect. For *Sadas* is prepared only after the horse returns. Dilīpa was promised to get the result of one hundred *Aśvamedhas*[4] viz., the position of Indra. It is not clear whether Dilīpa became Indra or not. This is a discrepancy.

Another famous Sanskrit poet, namely, Bhavabhūti also must be ignorant about the details of the *Aśvamedha* sacrifice. In his *Uttararāmacarita* he has said that in the *Aśvamedha* sacrifice of Rāma, it was the golden image of Sītā, which was representing the wife of the sacrificer. Although it is quite ingenious of Bhavabhūti to show us Rāma's deep love and faithfulness towards Sītā, it has no authenticity in the ritualistic tradition. In the first place, there is no provision of a golden image (or anything like that) being substitute of the wife of the sacrificer in the Vedic ritual. Under no circumstance can there be the performance of the Vedic sacrifice in the physical absence of the wife. Secondly it is not one wife but four wives, that are required to actively participate in the *Aśvamedha*. Rāma who was an ideal of monogamy in ancient India could not have performed the *Aśvamedha* sacrifice, even if he might not have abandoned Sītā. Sanskrit poets beginning with Vālmīki were not sufficiently acquainted with the details of the *Aśvamedha* sacrifice. The narration of Rāma story by these poets has thus become technically defective as far as the references to the Vedic ritual are concerned.

Animal sacrifice seems to have undergone certain vicissitudes. In the Vedic rituals animal sacrifice forms a part of a *Soma* sacrifice. It can also be performed separately as a *Śrauta* or a *Gṛhya* scrifice. Originally human beings used to be killed, then horses, then bulls, then sheep, then goats. Later sacrificial breads became the offering material.[5] Even though sacrifice of man (men) is mentioned in the Vedic texts, they are prohibiting the act of actual killing.[6] Moreover, *Puruṣamedha* as a *Śrauta* sacrifice seems to be fictitious. It is only a kind of modified extension of *Aśvamedha,* which is also fictitious. While performing Vedic ritual one has to take care so that there should not be any mistake in the ritual. In spite of this some mistakes do occur. Expiations *(Prāyaścittis)* are to be performed in such cases so that bad results of the mistakes can be avoided. *Abhicāra* (Ritualistic attack) and *Prāyaścittis* are the two sides of the same coin, viz., incorrect performance. Thus, when one performs something incorrect unknowingly one has to perform *Prāyaścitti*. But when one performs

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

wrong things knowingly one performs *Abhicāra* against one's enemy and causes the bad effects reach the enemy. *Abhicāra* is a way of expressing one's anger when one is weak. A strong man can physically attack one's enemy but a weak man simply curses or utters some obscene words or takes recourse to black magic. *Abhicāra* contains many peculiarities of black magic. Priests sometimes dissatisfied with the sacrificers perform *Abhicāra* through the incorrect way of performance. Thus, for example, if the priest wants that the sacrificer should be cattleless, he removes calves from their mother–cow with a twig devoid of leaves. Otherwise the twig should be accompanied with leaves.[7] Thus it appears that *Abhicāra* and *Prāyaścitti* are as said earlier, the two sides of the same coin.

The performance of a sacrifice is not much a machine-like activity. It is true that one has to perform the sacrifice very correctly. But ultimately it is the gods who grant the desired result. Man pleases gods by means of the sacrificial ritual.[8] Even if a man were to give a little quantity out of his possessions, gods consider it to be as long as a mountain.[9] Gods when pleased give progeny, cattle and food.[10] Thus sacrifice is not merely a magical activity but rather magico religious one.

Giving gifts (*dakṣiṇā)* in a sacrifice is helpful in making the sacrifice more effective. Dakṣinā is from *dakṣ* which means to be capable. The quality and quantity of the gifts epend on the nature of a sacrifice. There is magical connection between a sacrifice and the ifts given in a sacrifice. One may note that not all gifts are attractive.

A very interesting type of expiations is *gardabhejyā* (offering of a donkey). It is believed by many that this is an expiation to be performed by a Vedic student in case he breaks his vow of chastity. Actually in the *Kātyāśs.* this offering is prescribed for this very purpose. It should however be remembered that since a Vedic student maintains neither Gṛhya nor Śrauta fires, he cannot perform any animal sacrifice like this *Kātyāśs.*[12] says that this animal sacrifice should be performed on a profane fire. This is not correct. Nothing done on the profane fire will have any sanctity.

Just as a Vrātya who does not have fires cannot perform the *Vrātya-stomas,* similarly a Vedic student who does not have fire(s) cannot perform the doneky–sacrifice also. In this context we should refer to *Āpastambaśrautasūtra*[13] where this sacrifice of donkey is prescribed to be performed by an *āhitāgni.* In case he breaks the vow of chastity while performing Vedic rituals. Since *āhitāgni* is competent to perform any sacrifice he can perform this sacrifice also. A Vedic student breaking the vow of chastity requires some other punishment.

The *Bhagavadgītā* as well as the *Bhāgavatapurāṇa* are very important texts in the history of Bhakti cult and medieval Hinduism. Both these have an ambivalent attitude towards the Vedic literature and Vedic ritual. They do not deny the authority of Vedic texts. They also support Vedic rituals in principle.[14] But at times both these blame the Veda and Vedic ritual.[15] In the *Bhagavadgītā* Vedic rituals are mentioned in the *Daivī Sampad* (divine qualities)[16] as well as *Āsurī Sampad* (demonic qualities).[17] The *Bhāgavatapurāṇa* does not favour that Vedic ritual which contains animal sacrifice.[18] It does not oppose that Vedic ritual which does not contain violence (animal sacrifice).[19]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In modern days also the followers of the Vedic ritualism are divided among two groups: those who are *for* animal–sacrifice and those who are *against* it. The sacrificial performances contain numerous compromises and short–cuts.

But some ritualists are very particular about the animal–sacrifices while some others perform it symbolically. It is noteworthy that all the sacrificers as well as the priests are vegetarians and they are the followers of the doctrine of non–violence in the other fields of life. Even though they do not mind their poor Sanskrit and all other compromises in the field of Vedic ritual they perform, they become aggressive and non–compromising when the issue of animal–sacrifice is raised. All their latent enthusiasm for violence comes out. They vehemently argue how the animal–sacrifice should be performed without any compromise. They laugh at those priests or sacrificers who perform the animal–sacrifice symbolically. They take a pervert and sadistic pleasure at the time of killing the animal like an enemy as it were. Themselves being weak, they cannot express their anger on any other persons in society. They find a catharsis of their desire for violence in the act of animal–killing. It is however, worth remembering that the people who believe in the Vedic rituals as a part of their religious faith do not like the act of animal–sacrifice. Therefore many sacrificers perform the animal–sacrificial ritual symbolically only. On the other hand those who kill the animals literally, also prefer to do this in a somewhat secret manner.

It will be interesting to take note of studies on the Vedic rituals. In the first phase of Vedic studies in the west there was emphasis mainly on two aspects viz., mythology and language. Moreover, Vedic studies were almost identical with the Ṛgvedic studies. Maxmüller is famous in the field of Ṛgvedic studies. Weber on the other hand edited the text of the Saṁhitā, Brāhmaṇa *(Śatapatha)* and the Śrauta sūtra *(Kātyāyana)* belonging to the *White Yaujurveda.* He also described the Vedic ritual in general and the Vājapeya Rājasūya sacrifice in particular. Hillebrandt gave a detailed introduction to Vedic rituals and ritualistic literature. He also described New and Full–moon sacrifices. Critically edited *Śāṅkhāyana–Śrautasūtra* and studied Vedic mythology with reference to Vedic ritual. The contribution of Caland to the study of Vedic ritual is unique. He edited *Baudhāyana Śrauta Sūtra* and some portion of the *Jaiminīya–brāhmaṇa.* He translated the *Āpastamba–Śrauta–Sūtra, Vaitāna Śrauta–Sūtra, Kauśika–sūtra, Śāṅkhāyana Śrauta–sūtra* in German/English. His work on Agniṣṭoma in collaboration with Henry is also famous. Scholars like Eggeling, Dumont, Keith, Bloomfield, Eliade, Frazer, Gonda, Hubert–Mauss, Meyer, Levi Oldenberg, Renou, etc. have also done significant work in this field. The writings of modern scholars are full of farfetched ideas, based on repetitions, and are devoid of freshness. Many scholars follow the dictum "Publish or Perish". They represent a decadent stage in the history of Vedic studies. All the subjects in the field of Vedic studies have been exhausted as it were because scholars are studying this topic for the past two hundred years. The modern Indian Vedic scholars are mainly interested either in studying the ecological aspects of the Veda or producing raw material in the form of indices, critical editions, etc.

The present state of Vedic rituals is worth consideration. The Vedic studies as well as performances of Vedic rituals are mainly concentrated in the Krishṇa and Godāvarī

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

river-valleys. These valleys also include the valleys of the tributory rivers of these rivers. Every year some soma–sacrifices are performed in this region. There are some *āhitāgnis* in Maharashtra, Āndhra and Tāmilnādu. In these regions the domestic rituals are also performed diligently. In north India there are many people who are proud of Veda but the studies of Veda are in a very poor condition. *Śrauta* ritual is remarkably absent. Even the domestic rituals like *Upanayana, Vivāha* (Marriage–ceremony), *Antyeṣṭi* (rituals in connection with the burning of the body of a dead man) are done mostly with Purāṇic verses like *Sarvamaṅgala-māṅgalye....., maṅgalaṁ bhagavān viṣṇuḥ,* etc. In Hindi cinema and T.V. serials the rituals are shown in an incorrect way. Thus, for example, it is shown that at the time of marriage ceremony the husband and the wife move around fire for *seven* times. Actually this moving around the fire is to be done only for *three* times according to the Gṛhyasūtras. But neither any one knows the details of the marriage ceremony nor is there anyone who is interested in the details of Vedic rituals. The priests themselves do not study the Veda and Vedic ritual.

In Southern India also whenever *Śrauta* rituals or domestic rituals are performed many compromises are done and short–cuts are found. In 1999–2000 one–year–long sacrificial session was performed in two places (Gangakhed and Barshi). In a sacrificial session all the priests also have to become "sacrificers". They must be *āhitāgnis*. They should have performed a Soma–sacrifice before performing a sacrificial session. But in all these respects compromises were done. Since the priests also have to be *āhitāgnis* they are expected to be married men. In these two sessions many priests were very young and unmarried. In any case it is worthy that the tradition of Vedic sacrificial performances is still very much living. In 1975 a Śrauta sacrifice namely *Atirātra* was performed in Paññal (Kerala). The performance was sponsored by an international committee of Vedic scholars. The purpose of this performance was to record audio–visually a performance of the Vedic–ritual. The work was done quite successfully. In that audio–visual film it has been remarked that the sacrificial performance there would be the last of its kind. During the course of quarter of the last century, this prediction has been proved to be false. In Kerala itself sacrifice was performed a couple of years ago. In Mahārāṣṭra, Āndhra and Tamilnadu numerous *Śrauta* sacrifices were performed and are likely to be performed in future. Many new priests as well as *Śrauta*–performers *(āhitāgnis)* are coming forward every year. So in spite of all the compromises and short–cuts, the tradition of Vedic rituals seems to have a good future. These rituals also get some theoretical support. Many modern quasi–scientists claim that the Vedic rituals are useful for getting rain and removing pollution. There are many thinkers who are relevance-oriented. They try to show every book or person in history to be relevant "even today". Their writings are "neo–Brāhmaṇa texts" representing prescientific science. There faith in the soul is immortal. It may change the external form but it never dies. People at large, are never atheistic. The opponents of Vedic ritual also perform certain rituals in connection with political leaders whom they adore. They worship their statues, offer garlands on their birth and death anniversaries and perform certain rituals. It may then be observed that rituals are inevitable. There are some religious and secular (e.g., "protocols") rituals. The rituals which a person does not perform are meaningless for him. But for everyone the rituals he performs are meaningful. Thus the meaninglessness of the rituals in general is in itself very meaningful.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

References & Notes

1. XXII.4.27-28
2. Cf. *Āpśs*, XXII.5.2
3. V.87
4. *Raghu.*III.65
5. *AB.*, II.8; Cp. *ŚBI.*, 2.3.6f
6. *ŚB.*, III.6.2.12-13
7. *TB.*, 2.2.1.2
8. *ŚB.*, I.9.1.3
9. *ŚB.*, I.9.1.10
10. *JB.*, I.233
11. I.1.13.ff
12. I.1.14
13. IX.15.1.ff
14. Cf. *Bhagavadgītā* III.12;16, XVIII.5; *Bhāgavatapurāṇa* VII.11.7-8, XI.17.51
15. See *Bh.G.*, II.42-6; *Bh.Purāṇa* XI.5.6-8; 7.51
16. *BR.G.*, XVI.1
17. *Bh.G.*, XVI.15, 17
18. *Bh. Purāṇa*, VII.15-7; 10-11
19. ibid., VII.11.7-8

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

A Practice of Divination Common to Romanian and Vedic Tradition

Julieta Moleanu

"-Hey, good morning, well!
-Thank you kindly, dear old maiden.
Here, sit down.
-I didn't come to sit
but to boil in the cauldron
the flesh of my destined one
of my fated one
given by the Fates
allowed by God."

(Artur Gorovei, *Descantecele romanilor. Studiu de folklor,* Acadimia Romana, Bucuresti, 1931; tr. Sanda Golopentia)

For any Romanian there exist only three kinds of marriage-partners: "written" in the "Book of Life", "fated" by the Fates, in a divination which takes place three days after birth, and "willed" by God. (Sanda Golopentia, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database,* Fundatia Culturala Romana, Bucuresti, 1998, p. 11).

Marriage, which represents the ultimate and manlier times the only aim of love, is a cosmic contract between two destined partners. The entire cosmic order conspires for the union of the two and legitimate it.

For,

dhātā dādhāra pṛthivīṁ dhātā dyām uta sūryam
dhātāsyā agruvai patiṁ dadhātu pratikāmyam[1]

These verses, which are used in a *pativedanam* rite[2] clearly points out the Creator, the Almighty sustainer of the entire creation, is incumbent on bringing a spouse, as per the devotee's desire. The envisaged person is already present there, as it is understood from Sāyaṇa's gloss to *pratikāmyam, ābhimukhyena kāmayitavyam,* wished for. What Dhātā is asked to do is, in fact, to certify the validity of the choice. Not accidentally is Dhātā (<*dhā* "to place, to set, to establish") invoked here to bring the already "established" partner.

The real marriages take place in heaven, wherein are decided and, in order or make this perfect match to come true, there have to be endeavoured great efforts at the human level. Henceforth, the partners have to strive forth (1) to choose the "fatedu" one and (2) if the "fated" one is already in a "wrong" marriage, to withdraw him/her from that relation, in order to reestablish the cosmic harmony.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

From this point of view, there are two types of magic used to regulate the matter:

(1) positive magic—divination for choosing the right partner

(2) negative magic—violent ritualistic action used against the "fated" one married "wrongly" (as we have in the first quoted instances) and against his/her spouse.

We are going to envisage further a practice of divination common to both, Romanian and Vedic tradition, other than palmistry and astrology.

Among other Romanian divinatory practices there exist a divination yet practised at the end of 19th century, recorded by ethnologist Adrian Fochi'.

On the eve of New Year, unmarried boys and girls from a village gather in the house of one of them. They take from a place nearby the main pillar of the house nine pots which are placed up side down, on the bed or in the centre of the house. Beneath each pot different objects are placed. Someone shifts the objects from beneath one pot to another, so that the youngsters, who are eye-tightened, will not know what is beneath. Then the boys and girls, yet eye-tightened, choose a pot. The "fated" one will bring into marriage, such characteristics as indicated by the objects :

1. pinch of salt–prosperity
2. coin–theft
3. coral–boozing
4. brush–longevity
5. bread–abundance of food
6. mirror–delusion
7. comb–something ugly
8. ring–pride
9. charcoal–something worthy to look on (Rom. oachesh)

In Vedic India, marriage was always an incumbent duty of the parents. Many Gṛhya-sūtras mention a practice in connection with the choosing of the right partner.[3]

Firstly, the examination of the family of the bride/groom shall take place[4]. The family should be pure at least for ten ancestors, not spoiled and be able to mention their Brahminhood for ten generations[5]. *Gobhila G.* (II.1.2) prescribed a *kuśala*, an expert in charecteristics of women, to choose the bride.

Similarly, Romanians would send wooers to the house of the would-be-spouse, to examine the condition of their folks and the cleanliness and prosperity of the house.

The Sūtrakāra then prescribes that the girl is to be given to a man endowed with intelligence. Instead, for choosing a girl, the conditions are much strict and precise : she should have the marks of good intelligence, beauty and moral conduct *(buddhirūpaśīlalak-ṣaṇasampannā)* and be free from disease *(arogā)*[6]. *Lakṣaṇas* are the auspicious characteristics

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

mentioned in the science of palmistry and astrology. There are some standard measurements for *rūpa* and *śīla*, prescribed by treatises on Aesthetics, but how is to be measured the I.Q. of the bride? Since such *lakṣaṇas* are *durjñeya*, a divinatory practice is prescribed.

The *yajamāna* or the priest prepares eight lumps of earth reciting a formula. The lumps are made out of earth from different places, as follows :

1. from a field yielding two crops in one year–the offspring will be rich in food *(annavat)*
2. from a cow-stable–rich in cattle *(paśumat)*
3. from *vedi* (altar)–endowed with holy lustre *(brahmavarcasvin)*
4. from an undried pool–rich in everything *(sarvasaṁpanna)*
5. from a gambling-place–gambler *(kitavī)*
6. from a cross-road–a wanderer *(dvipravrājin)*
7. from a barren spot-poor *(adhanyā)*
8. from a cremation-ground–the bride will bring death to her husband *(patighnī)*.

Ap. G. I, 14-17 and *Gobhila G.* II,1,3-9 mention almost the same objects which denotes that they are recognized as highly magical instruments.

Now, we should refrain from analyzing what it unites and disunites the actual performance of the divinatory practices of the two traditions. In essence, the magic is everywhere the same, being an inter-subjective action, pertaining to a sub-consciousness which is at the same time archaic and universal.

Aspects of actual performance (such as observances, time of the action, duration gestures, magic objects) play in the magic drama the role of stage-props which various cultures are equipped with, distinctly.

Some of the aspects differentiating the two rites are socio-historically motivated. Thus, the Romanian youngsters of the 19th century, both, boys and girls, are freely and directly engaged in divination to find out their spouse. In Brahmanical India, only man has the right to do *vadhū īkṣaṇa*, either directly or through a specialized Brahmin priest.

Here we have a punctillious description of the objects (e.g., a field yielding two crops in one year etc.), there are merely vague mentions. This is due to the different context in which the rite takes place : a jocular gathering of young people on the eve of a big celebration, fostering informal and humorous talks and actions and a solemn rite which anticipates the marriage ceremony.

One should see beyond the magical objects symbols pointing to the ethical values expected to imbue the character of the spouse. These values are the pillars of a healthy life, issued out of the common sense of the traditional societies. Such values are synthesized by the later *smārta* books, in the doctrine of *puruṣārthas: artha* (acquisition of wealth), *kāma* (gratification of desire), *dharma* (discharge of social/religious duty).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

	Romanian		*Indian*		*Romanian*		*Indian*	
values	objects	hermeneutics	objects	hermeneutics	objects	hermeneutics	objects	hermeneutics
artha	pinch of salt	prosperity cow-stable	earth from	richness in cattle	coral	boozing	gambling	gambler -place
	bread	abundance of food	earth from crops-field	abundance of food	coin	theft	barren spot	poverty
kāma	brush	longevity	undried-pool	plenty	mirror	delusion	cemetery	cemetery
dharma	charcoal	Something beautiful	altar	holy lustre	comb ring	something ugly	cross road	
						pride		

Many of the magical objects mentioned in the Romanian rite are used separately in divinations for finding out the "fated" one. This rite is perhaps very potent, since it assembles parts of different divinatory practices.

Magic uses for expressing metaphors : The metaphors associating the objects with their magical functions are very profound and abstruse in Romanian rite. The process of association between the lumps and their divinations are more transparent, being based on *attractio simillium.*

In Romanian beliefs, salt represents the prosperity, the *māna* of the house. Same is the milk (cow dung is in our text synecdoche for milk) and all milk products, symbols of the prosperity of the house[7]. Diligence brings such prosperity. The counter-activity of diligence is addictiveness to boozing, respectively to gambling (favourite pastime in ancient India, *surā* or *soma* being not the usual beverage of the mortals).

Sometimes human diligence is helped by fortune and there comes an abundance of food. Poverty can be the stroke of bad luck. The coin used in magic is usually found or stolen, imbued thus with great magic potency. For, by finding or stealing it. there occurs a breach in the circulation of the coin[8].

Brush has many magical virtues and is almost taboo. Sometime it represents the sap of human life (Antoaneta) Olteanu, *Scoala de salomonie,* Paideea, Bucuresti, 2000, p. 363). A ripe age mirrors a life pleasantly enjoyed. Plenty assures a life full of merriment. The most fearsome Legend says that Narcissus mirrored in water is thus deceived by his own reflected image and meets his death. Mirror is also the door towards the yonder world.

Every Indian has social and religious duties to be discharged through *iṣṭāpūrta* if engaged in secular life, or serving as a priest, endowed thus with holy lustre. Charcoal is associated with the Lars, the fire-pit being the core of the home. It is protector, usually from "deochi" (tr.bad eye). The connection of the charcoal with the magic action, is based on homeopathic magic ("deochi"-"oachesh", both derived from "ochi" cf. Skr. *akṣa*, Lat. oculus=eye). Beauty (something "oachesh") is the mirror of a good heart and the physical "ugliness" betrays an impurity of mind and is discarded by Romanian folk-communities.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Pride is also something despicable and against the moral norm. The ring is the "sign" of the person who wears it. The magic envisaged here is contagious magic, through mere contact.

In late Vedic period the wanderers were deemed to be a burden of shame for the families which they were deserting. A wanderer does not have a house and thus he cannot continue the cult of ancestors, which assures the continuation of the entire life of that family.

Such divinatory practices make one (fore)-see his/her destined partner, acting like instruments for modifying the desire. Desire is the ground-zero of the magic (Ipan Petru Culianu, *Eros et magie a la Renaissance. 1485*, Flammarison, Paris, 1984). The lover's efflux, discharged by looking, interacts with the desired person, trying to posses him/her. A desirous look, like the bed-eye, is a strong effluence which one has to protect from.

In both the instances, the persons desirous for a spouse have "seen" (physically or mentally) their would-be-partners. Sūtras state that previous to divination the bride and her family should be examined. The young boys and girls might have had someone longing at, the moment they want to undergo such divination.

What the divination is doing here is only to assert the validity or the non-validity of the choice. That is why we call it a "modifier of desire". It does not mean that the "desired" one is wrong (if he chooses the prohibited objects), it only shows that the relationship with the partner would be wrong. The person is not the "fated" one and he/she might be fit for another marriage.

The ritual scenario becomes a soothing fantasy for the person longing for the "fated" one.

Bibliography

1. Fochi, Adrian, *Datini si eresuri populare de la sfarsitul secolului al XIX-lea (Raspunsurile la chestionarele hui Nnicolae Densusionnu)*, Minerva, Bucuresti, 1976.
2. *Āśvalāyanagṛhyasūtra*, ed. R.K. Gokhle, Ananda Ashrama, Pune, 1978.
3. Oldenberg, Hermann, The Gṛhyasūtras (vol. I-II), Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

References & Notes

1. *Atharva Veda*, VI.60.3.
2. *Kauśika Sūtra*, 34.22-24.
3. ASv.G.I.5.1-5; Ap.G.I.14-17, *Gobhila G.*II.1.3-9, 2-3.
4. *AŚv.G.*I.5.1 cf.*Hiran.G I.6.2.*
5. Nārāyaṇa's commentray to *AŚv.G.*
6. cf. *Ap G.*I,18-20.
7. AV. III.12.1.
8. S.G., p. 201.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

DHARMAŚĀSTRA AND ARTHAŚĀSTRA

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Business and Commerce According to *Yājñavalkyasmṛti*

E.R. Rama Bai

The word 'commerce' means 'An interchange of goods', merchandise or property of any kind between countries or communities, mercantile pursuits, trade, traffic, mutual dealings in common life, etc. Commerce will include thus the objects of trade, persons dealing with that, rules pertaining to commerce, protection of the merchants by higher authorities, punishments for the violation of rules, advancing money for businessmen, etc.

From very early times trade has been the main source of income, thus contributing to the economic well-being of the state or country or generally the human race. There are references in the hymns of the *Ṛgveda* to the trade with distinct lands for profit :

वेदा यो वीलां पदमन्तरिक्षेण पताम् वेद नावः समुद्रियः।
वेद वातस्य वर्तनिमुरोर्ऋष्वस्य बृहतः वेदा ये अध्यासते॥[1]

The above *Ṛk* indicates that ocean navigation was known to the Āryans of those days. Again another hymn in *ṚV* (X. 136) refers to two means which may lead us to believe that India, in ancient times, had maritime relations with the East as well as with the West.

यमा मनुर्विशिशिप्रं जिगाय यया वणिग्वङ्कुरापा पुरीषम्।
..... वातस्याश्वो वायोः सखाऽथो देवेषितो मुनिः।
उभौ समुद्रा वा क्षेति यश्च पूर्व उतापरः[2]

Trade of a country can be divided into four categories: (1) Internal or Inland; (2) Coastal; (3) External or foreign; and (4) Eutrepot. Ancient India had all the four types of trade and the merchant had an honoured and important place in the national economy of the country.

Let us see how Yājñavalkya describes about the above categories in his work, i.e., the *Yājñavalkyasmṛti*.

Traders were called *Vaṇik, Vaṇija* according to Pāṇini, without any reference to their caste, e.g., *madravaṇija* (मद्रवणिज), etc. Merchants were named after the nature of their business and the amount of capital they invested in it, i.e., *krayavikraya, vasnika, samasthānika* (member of a commercial guild), etc.

Yājñavalkya mentions about trade through land and rivers–तरिकः स्थलजं शुल्कं....

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Organisation of Trade and Business

Organisation of Trade and Business was carried to a high level in ancient India. Partnership in commerce was fairly well understood. Permanent associations in civil life included trade and merchant guilds (Śreṇi and Pūga (clubs). There were also temporary combinations under corporate responsibility for execution of contracts. Yājñavalkya has referred to the sharing of profits in partnership in accordance with the amount of capital investment by different partners keeping in view the agreement of the partnership concerned. He has also pointed out that if any of the partners, without consulting others, destroyed any articles of trade or neglected his duty, he was to be responsible for the loss sustained by the business. He has further stated that if any of the partners protected some article of trade from destruction in a political revolution, he was to be awarded with 1/10th of the share of the property saved. Embezzlement of Business funds was to be punished and with dismissal from partnership.

This is explained by Vijñāneśvara in his commentary Mitākṣarā thus–

समवायेन वणिजां लाभार्थं कर्म कुर्वताम्।
लाभालाभौ यथाद्रव्यं यथा वा संविदा कृतौ॥

Articles of Trade

The chief article of trade according to Yājñavalkya (smṛti) were–*Auṣadhadravya* (Medicinal herbs), Ghee, salt, Uśīra etc., grains, jaggery, hiṅgu, marīca, etc., skin of the animals, sphaṭika, padmarāga, and other precious gems, silver, iron, sandalwood, cotton, silk, etc.

भेषजस्नेहलवणगन्धधान्यगुडादिषु etc. मृच्चर्ममणिसूत्रादयः

Price Fixation

In fixation of prices for any commodity, the economic laws of supply and demand and all other relevant factors such as the distance to and from the market, transportation charges, the time element involved, the brokerage payable to middle man and the amount of probable profit were all kept in view.

पण्यस्योपरि संस्थाप्य व्ययं पण्यसमुद्गतम्।
अर्धोऽनुग्रहकृत्कार्यः क्रेतुर्विक्रेतुरेव च॥

This the commentator explains thus–

देशान्तरादागते पण्ये देशान्तरगमनप्रत्यागमनभाण्डग्रहणशुल्कादिस्थानेषु यावानुपयुक्तोऽर्थस्तावन्तमर्थं परिगणय्य पण्यमूल्येन सह मेलयित्वा यथा पणशते दशपणो लाभः संपद्यते तथा क्रेतृविक्रेत्रोरनुग्रहकार्ययोः राज्ञा स्थापनीयः।

(Incidentally) We come to know that Yājñavalkya has recommended 5% of profit for local goods and 10% of it for foreign ones.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

स्वदेशपण्ये तु शतं वणिग्गृह्णीत पञ्चकम्।
दशकं पारदेश्ये तु यः सद्यः क्रयविक्रयी।

Here the word *(sadyaḥ)* indicates that if the sale takes place immediately then only is this condition. If the sale is effected (takes places) after sometime, the profit can be increased accordingly. This is explained by the commentator.

Again the price would be fixed for commodities by the king (or government) and this price would be declared and on that only the profit should be calculated and not on any price fixed by the seller.

राजनि स्थाप्यते योऽर्घः प्रत्यहं तेन विक्रयः।
क्रयो वा निःस्रवस्तस्माद्वणिजां कामकृत्स्मृतः॥ (II.251)

राजनिरूपितार्घाद्यो निस्रवः स
एव वणिजां लाभकारी न पुनः स्वच्छन्दपरिकल्पितात्।

In this regard Manu recommends that the price should be declared periodically:

पञ्चरात्रे पञ्चरात्रे पक्षे मासे तथा गते।
कुर्वीत चैषां प्रत्यक्षमर्घसंस्थापनं नृपः॥

Textile Industry

According to Yājñavalkya textile industry produced fine cloth, cotton, cloth, hemp, (sail–cloth, ropes etc.), silk, wool and linen (II.176.ff).

शते दशपला वृद्धिरौर्णे कार्पाससौत्रिके।
मध्ये पञ्चपला वृद्धिः सूक्ष्मे तु त्रिपला मता॥ (II. 179)

स्थूलेनौर्णसूत्रेण यत्कम्बलादिकं क्रियते तस्मिन् शतपले दशपला वृद्धिर्वेदितव्या। (एवं कापसिसूत्र निर्मिते पटादौ वेदितव्यम्। मध्ये अनति सूक्ष्म सूत्रनिर्मिते पटादौ पञ्चपला वृद्धिः। सुसूक्ष्मसूत्ररचिते शते त्रिपला वृद्धिर्वेदितव्या एतच्चाप्रक्षालितवासे विषयम्।)

Regarding the clothes with *embroidery* work–first he explains that the clothes with forms of *cakra, svastika,* etc., with thread, i.e., embroidery work. These goods are called *kārmika, romabaddha* and are with tassels. It is described that in the case of *kārmika* and *romabaddha* there is the loss of 1/30th part; in the case of silk and bark garments there is no gain and no loss. So if the silk thread is given for weaving the same quantity (of) (weight) worth of garment should be returned :

कार्मिके रोमबद्धे च त्रिंशद्भागः क्षयो मतः।
न क्षयो न च वृद्धिश्च कौशेये वाल्कलेषु च॥

कर्मणा चित्रेण निर्मितं कार्मिकम्। यत्र निष्पन्ने पटे चक्रस्वस्तिकादिकं चित्रं सूत्रैः क्रियते तत्कार्मिकमित्युच्यते। यत्र प्रावारादौ रोमाणि बध्यन्ते स रोमबद्धः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Works on Metals

From the *Smṛti*, we learn that during his time, there existed craftsmen who worked with gold, silver and other metals. In the Chapter called Krītānuśayaprakaraṇa, i.e., after the sale deed was over when the purchaser repents and wants to return the good, within how many days it was allowed. We come to understand about the above mentioned people, iron, precious gems, pearls and coral–these things, when a purchaser wishes to return, he should do it within ten days, not afterwards. There is another view, i.e., when the goods had been purchased after carefully checking, there is no room to return it to the seller:

क्रेता पण्यं परीक्षेत प्राक् स्वयं गुणदोषतः।
परीक्ष्याभिमतं क्रीतं विक्रेतुर्न भवेत्पुनः॥

Gold when heated, will not lose any weight. But silver will lose 2%, Tin *(trapu)* and lead *(sīsa)* will lose 8%, copper and iron, 15%. The commentator explains further that since *(kāmsya)* (bell–metal or brass) is a combination of *trapu* (tin) and copper, the loss should be calculated accordingly. Finally Smṛtikāra says that if the craftsmen calculate more loss, they should be punished:

अग्नौ सुवर्णमक्षीणं रजते द्विपलं शते।
अष्टौ त्रपुणि सीसे च ताम्रे पञ्चदशायसि॥ (II.178)

The commentator explains as:

वह्नौ प्रताप्यमानं सुवर्णं व क्षीयते। अतः
कटकादिनिर्माणार्थं यावत्सुवर्णकारहस्ते
प्रक्षिप्तं तावत्तुलितं तैः प्रत्यर्पणीयम्।
इतरथा क्षयं दाप्या दण्डयाश्च।
रजते तु शतपले प्रताप्यमाने पलद्वयं क्षीयते।
कांस्यस्य तु त्रपुताम्रयोनित्वात्तदनुसारेण
क्षयः कल्पनीयः। ततोऽधिकक्षयकारिणः शिल्पिनो दण्डयाः।

Thus we learn about, goldsmith, blacksmith and others.

Regarding the profit on any commodity we have already mentioned above the consideration on the fixation of price for any commodity, i.e, the distance to be covered the brokerage, etc. Including all these expenses on the fixation, a seller have to fix the price in such a way that he would get 10% of profit on the goods:

पण्यमूल्येन सह मेलयित्वा यथा पणशते दशपणो लाभः संपद्यते तथा.....

Weights and Measures and Their Supervision

Yājñavalkya states that certain goods should be weighed, some should be measured, others should be counted, but precious gems like, diamond and *padmarāga* should be judged from their lustre. According to him the business commodity is two fold, i.e, movable and immovable. Again it is six fold–*gaṇitaṁ, tulitaṁ, meyaṃ, kriyayā, rūpataḥ, śriyā, gaṇitaṃ–*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

*kramukaphalādi, tulitaṃ–kanakakastūrīkuṅkumādi, meyaṁ śālyādi, kaṅyayā–vāhadohādirūpāyopalakṣitaṃ–aśvamahiṣyādi, rūpataḥ–paṇyāṅganādi, sriyā, marakatapad- marāgādi, tulā (scale), māna (*measure like *prastha, droṇa*, etc. among the coins *niṣka, dramma (*which are generally called *nāṇaka* with government royal seal *(mudrā)* are used in the *Smṛti* showing that these were current during that time.

Along with the word business, adulteration also would come. Yājñavalkya mentions (so many types of) adultery in many types of transactions–we also learn that it is the duty of the officers to check them and punish the wrong doers.

Regarding the weights and measures if they are less or more than the standard ones accepted and declared by the government, the merchants (persons) using them should be punished seriously. In the case of gold coins if they mix copper, they should be punished.

If a person through weighing or measuring takes away (or steals away) 1/8th part of any commodity then he would be fined to the extent of 200 *paṇas.*

मानेन तुलया वापि योंऽशमष्टमकं हरेत्।
दण्डं स दाप्यो द्विशतं वृद्धौ हानौ च कल्पितम्॥

If any adultery is effected (if other objects) are mixed with medicinal objects, *ghee* etc., salt, *usīra*, grains, jaggery, pepper, etc., then the merchant should pay a fine of sixteen *paṇas.*

भेषजस्नेहलवणगन्धधान्यगुडादिषु।
पण्येषु प्रक्षिपन्हीनं पणान्दाप्यस्तु षोडश॥

If the commodities of an inferior quality have been treated to increase the colour, fragrance, etc., and sold in the market as superior quality goods, the seller would be punished and made to pay eight times of the price of the goods as a fine, e.g., Cats skin by increasing colour and sold as tiger's skin in changing colour into *sphaṭika* and selling it as *padmarāga;* iron by polishing as silver; piece of *bilva kāṣṭha* as sandalwood, cotton cloth as silk, etc.

मृच्चर्ममणिसूत्राय काष्ठवल्कलवाससाम्।
अजातौ जातिकरणे विक्रेयाष्टगुणो दमः॥

On this the commentator says :

न विद्यते बहुमूल्या जातिर्यस्मिन्मृच्चर्मादिके तदजाति तस्मिन् जातिकरणे विक्रयार्थं गन्धवर्णरसान्तरसंचारणेन बहुमूल्यजातीय-सादृश्यसंपादनेन मार्जारचर्मणि वर्णोत्कर्षनिष्पादनेन व्याघ्रचर्मेति.....कार्पासिके वाससि गुणोत्कर्षाधानेन कौशेयमिति।

Moreover, out of greediness if many merchants jointly deceive the craftsmen and labourers like *rajaka* either by increasing or decreasing the accepted values of commodities, they should be punished and fined to the tune of the thousand *paṇas.*

संभूय कुवर्तामर्घं सबाधं कारुशिल्पिनाम्।
अर्घस्य ह्रासं वृद्धिं वा जानतो दम उत्तमः॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

If the local merchants restrain any merchant who has come from outside, by bargaining any commodity by decreasing the value of it and selling the same for higher price they also would incur with maximum fine:

संभूय वणिजां पश्यमनर्घेणोपरुन्धताम्।
विक्रीणतां वा विहितो दण्ड उत्तमसाहसः॥

Regarding *kraya* and *vikraya* and the purchased goods not being delivered, or the commodity, when delivered after some time could be purchased for a lower price, etc. Paṇya commodity, object of transaction is of two types–*sthāvara* and *jaṅgama*. It is classified as sixfold, i.e., *gaṇita, tulitā, meya, kriyayā, rūpataḥ and śriyā*.

गृहीतमूल्यं यः पण्यं क्रेतुर्नैव प्रयच्छति।
सोदयं तस्य दाप्योऽसौ दिग्लाभं वा दिगागते॥

After accepting the price of the commodity if the seller is not supplying the same to the purchaser, in the meantime if the cost of the object has decreased then the purchaser should deliver the object along with the interest of the different amount.

If after the sale deed is over, the purchaser, out of repentence regarding the sale deed, does not want to take delivery of the sold object, that could be sold to another person. If even though delivered by the seller, but not accepted by the purchaser but taken over by the government, the loss is to the purchasers.

विक्रीतमपि विक्रेयं पूर्वक्रेतर्यगृह्णति।
हानिश्चेत्क्रेतृदोषेण क्रेतुरेव हि सा भवेत्॥ (II.2.55)

If the object is being sold to one party, but the same is given to another or, concealing the defect, the object is being sold in both the cases the seller has to pay a fine to the tune of double the amount of the value of the object:

अन्यहस्ते य विक्रीय दुष्टं वा ऽदुष्टवद्यदि।
विक्रीणीते दमस्तत्र मूल्यात्तु द्विगुणो भवेत्॥

All the above said conditions are applicable only in the case of the value of the commodity being paid to the seller. If the transaction has taken place only by word, no blame is attached either to the seller or to the purchaser. The commentator explains it thus:

सर्वश्चायं विधिर्दत्तमूल्ये पण्ये द्रष्टव्यः। अदत्तमूल्ये पुनः पण्ये वाङ्मात्रक्रये क्रेतृविक्रेत्रो-र्नियमकारिणः समयादृते प्रवृत्तौ निवृत्तौ वा न कश्चिद्दोषः।

If the object is to be returned, it should be done the same day. If it is returned the second day, the purchaser should give 1/30th part of the price of the commodity. After the third day it can not be returned.

Thus we see many rules had been formulated by our ancient people regarding trade (inland and foreign) and business, export and import items, profit for each item, fixation of price for any commodity, etc. The rules had not only been promulgated, but periodically government officers checked whether the rules had been strictly followed. If not, punishment and fine (in some cases very heavy amount) was slapped.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Weltanschaung of Yājñavalkya

Maitreyee Rangnekar Deshpande

In this paper an attempt has been made to study the weltanschauung of Yājñavalkya on the basis of *Ś.B.* which includes the *Bṛhad. Upa.* In order to understand his weltanschauung we have to take into consideration his complex personality which is both interesting and instructive. He gives equal importance to both this world as well as the other world. He has also understood the importance of the four *puruṣārthas* in a man's life. In the following lines an attempt is made to illustrate this.

Yājñavalkya was an expert in the performance of the Vedic rituals. The *Ś.B.* abounds in discussions on various ritualistic problems on which everywhere Yājñavalkya has distinct views. An instance to support this view is as follows–In the Agnihotra-rite there are three types of offerings: (1) the offering in the fire meant for the gods; (2) what is wiped off (the spoons) is intended to be offered to the fathers and the plants; and (3) what is eaten after offering is supposed to be offered to men. The beasts too have a share in the offerings for men as the beasts are behind men. On this point Yājñavalkya says that the Agnihotra must not be looked upon as a *havir–yajña (haviṣ*–sacrifice) as is generally done, but rather as a *pāka-yajña* (domestic–sacrifice); for in any other *havis*–sacrifice one pours into the fire all that one cuts off (from the sacrificial dish and puts) into the offering spoon. Here however, after offering and stepping outside, the performer sips water and licks out (the milk) and this indeed (is a characteristic feature) of the domestic offerings (*pāka-yajña).* This (licking...) then is the animal characteristic of the Agnihotra, for the domestic offering pertains to beasts (the cattle).[1] Thus though technically Agnihotra is categorized as a *haviṣ*–sacrifice it is the explanation of Yājñavalkya which mystically makes it a domestic–sacrifice. In a question–answer session described in *Bṛhad.Upa.*,[2] Aśvala asks Yājñavalkya numerous questions about the ritual details and Yājñavalkya explains them. Thus for example, Aśvala asks, "With how many verses will the *Hotā* here today perform the offering during the sacrifice?" Yājñavalkya replies, "With three." The three verses enumerated are the verse of invocation or invitation *(puronuvākyā),* the verse accompanying the sacrifice *(yājyā)* and the verse of praise *(śasyā).* Through the verse one gains everything that has breath *(prāṇabhṛt).*

Yājñavalkya at times even modifies the rites for the better performance of a certain ritual. This is seen *in* connection with the vow of abstinence on the upavasatha day of the new or full–moon offering.[3] Āṣāḍha Sāvayasa was of the opinion that this vow of abstinence consisted in fasting. He argued that it would be unbecoming for the sacrificer to take food; before men (who are staying with him as guests) have eaten, and also if he were to take food before the gods have eaten. Therefore according to Āṣāḍha Sāvayasa the sacrificer should

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

eat nothing. Yājñavalkya on the other hand says, "If he does not eat, he thereby becomes a sacrificer to the manes and if he does eat he eats before the gods have eaten. Therefore let him eat what, when eaten counts as not eaten." That of which no offering is made, even though it is eaten, is considered as not eaten. Thus by eating he does not become a sacrificer to the manes and by eating that which is not offered in sacrifice he does not eat before the gods have eaten.

Though Yājñavalkya seems ready for a certain degree of alteration in the performance he does not seem to like to follow any pre–determined line of thought. He often opposes for the sake of opposition. Thus for example in *Ś.B.*,[4] in the *darśapūrṇamāsa* sacrifice, before purifying the sacrificial butter it is to be kept within the altar. According to some ritualists the sacrificial butter is not to be placed within the altar, for, from that butter they make oblation to the wives of the gods. Thereby the wife of the sacrificer becomes dissatisfied with her husband. Yājñavalkya does not accept that argument and says, "who would care whether his wife may consort with other men? As the altar is a part of the sacrifice and the butter is part of the sacrifice I will build up the sacrifice from out of the sacrifice." Yājñavalkya arguing thus remarks that the butter should be placed within the altar. Here we see that for the sake of sacrifice he is ready to make amends with the moral values and so says that for the sake of sacrifice the wife may consort with other men. Here it appears that Yājñavalkya is opposing for the sake of opposition. This instance throws some light on the nature of Yājñavalkya who was a self–made man and therefore an independent thinker in every matter. He does not like the views of others and tries to refute them by hook or by crook.

Yājñavalkya who was well versed in the science of rituals, advocated certain practices which were not accepted by other ritualists. He was therefore even cursed by them but inspite of the curse he stuck to his views.[5] During the animal sacrifice there is an offering of the omentum. According to Yājñavalkya in this offering the Adhvaryu should baste first the omentum and then the clotted ghee. The Caraka–Adhvaryus however opined that the clotted ghee should be basted first and then the omentum, arguing that the clotted ghee is the breath. They therefore, cursed Yājñavalkya for not doing so, saying, "That the Adhvaryu has shut out the breath; the breath shall depart from him". To this curse Yājñavalkya replied that "since long has he been following the practice and has grown old and is still full of vigour. Another example of his defiant attitude is as follows—In the description of *Dīkṣā* ceremony it is mentioned that the sacrificer should not eat the flesh of either the cow or ox; for the cow and the ox doubtless support everything here on earth. Hence were one to eat (the flesh) of an ox or a cow, there would be, as it were, an eating of everything, or, as it were, a going to the end (or to destruction). Such a one indeed is likely to be born (again) as a strange being, (as one of whom there is) evil report, such as, "he has expelled an embryo from a woman", "he has committed a sin." Let him therefore not eat (the flesh) of the cow and the ox. Nevertheless Yājñavalkya said, "I, for one, eat it, provided that it is tender."[6]

Yājñavalkya emphasizes the discipline in the performance of ritual and does not like the idea of the work of a particular priest being carried out by any one else. Thus for

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

example,[7] in the case of the Darśapūrṇamāsa offerings, according to some ritualists, while purifying the sacrificial butter the sacrificer must look down on the butter. Yājñavalkya however strongly opposes this. He says, "Why do not the sacrificers themselves become Adhvaryu priest ? and why do not they (the sacrificers) themselves recite when far higher blessings are prayed for ? How can these (people) possibly have faith in this? Whatever blessings the officiating priests invoke during the sacrifice that is for the benefit of the sacrificer alone." The Adhvaryu should accordingly look down on it. Yājñavalkya opines that since the priests function on behalf of the sacrificer they only should perform all the functions and not the sacrificer. If some ritualists think that some of the functions be performed by the sacrificer, then Yājñavalkya says, that then let the sacrificer only do the work of the other priests. He says that all the blessings that the priests invoke are for the sacrificer only.

Yājñavalkya was skilled in the art of argumentation and he had confidence about his knowledge. In the *Bṛhad. Up.*[8] is described a situation when Yājñavalkya asked the Brahmins to ask him questions. If they did not wish to ask him questions, then he should be allowed to question them. The Brahmins however remained silent.

For the sake of knowledge Yājñavalkya was ready to even accept a Kṣatriya as his teacher. Thus from *Ś.B*[9] we know that once Janaka asked some Brahmins how they performed the Agnihotra. Yājñavalkya described his procedure. Janaka then said that Yājñavalkya had enquired most closely into the nature of the Agnihotra but still none of the Brahmins knew the complete nature of Agnihotra. The other Brahmins being annoyed wanted to challenge Janaka but Yājñavalkya warned them. He told them that it was alright if they would defeat Janaka, but if they would be defeated by Janaka then it would be a matter of shame for them. Then Yājñavalkya went to Janaka and asked him to teach him the complete knowledge of Agnihotra. Janaka agreed to this. Here is seen this quality in Yājñavalkya that he was ready to go to a Kṣatriya, if he found him to be really learned. This shows his devotion to knowledge. Inspite of being learned Yājñavalkya was aware of the limitations of human intelligence. It was therefore that he did not reply to Gārgī's questions, beyond a certain limit.[10] He also called Vidagdha a sluggard (*ahallika)* when his questioning continued unendingly.[11] As such he thereby pointed out the limitations of knowledge.

Yājñavalkya is a man of discipline and follows the norms of conduct in connection with respectable persons. He is also true to his word. Once when Janaka offered Yājñavalkya a thousand cows alongwith a bull like an elephant, the latter said, "It was my father's opinion that before one has taught, one should not take or receive anything," and thus he did not accept the gift.[12] Also he seems to be a man who was true to his word. Thus once Yājñavalkya came to Janaka, the king of Videhas, with a resolution that he would not speak anything. Earlier the two had conversed with each other at the time of a sacrifice and Yājñavalkya had conceded to him a boon. Now Janaka (in response to that) desired that Yājñavalkya answer a question of his. Yājñavalkya then did keep his word.[13]

Yājñavalkya is a very practical man and he understands the importance of *Artha* (wealth, material gain) in life. There is an incident mentioned both in *Ś.B* and *Bṛhad. Up.*[14] which

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

displays his practical nature. Once Janaka performed a sacrifice. He then declared that he would give a thousand cows to the Brahmin who was the most learned. Yājñavalkya came forward and asked his pupil to drive the cows home. The Brahmins were angry by this act. Janaka then asked Yājñavalkya whether he really was the most learned. To this Yājñavalkya replied, "Reverence be to him who is most learned. We are but hankering after cows" *(gokāmā eva vayaṁ smaḥ (Ś.B.).* In a question–answer session on being asked by Vidagdha, "Where has the sacrifice its location?" Yājñavalkya replied, "In the gifts *(dakṣiṇā)* of the sacrifice."[15] As a part of the reply to a question by Kahola, Yājñavalkya says that the desire for children is the desire for possessions and the desire for possessions is the desire after the world (worldly fame); these both are mere desires.[16] Yājñavalkya further says that it is not for the sake of the sons that the sons are dear but for the sake of the self are the sons dear. So also in the case of wealth. Not for the sake of wealth is the wealth dear but for the sake of self is the wealth dear. Even when Yājñavalkya knew the importance of *Artha* he also knew its limitations. Thus on being asked by Maitreyī whether on account of the wealth she would be immortal, Yājñavalkya replied that there is no hope to attain immortality through riches.

Yājñavalkya was well informed of the activities that go on in a king's court. Thus to explain the details of death he gives a parallel example from the king's life. He says, "Just as when a king wishes to march out, the noblemen, the policemen, the charioteer and the village headmen gather themselves around him in bands, so also at the time of death, all the vital organs rally themselves towards the soul, when it is in such a condition that it is in its last gasp.[17]

Yājñavalkya had not only recognised the importance of *Kāma* in life but he also looked at it as a prominent goal and was well versed in the matter of *Kāma*. Yājñavalkya's theory of creation reflects this. In the *Bṛhad. Up.*[18] Yājñavalkya says, "The *Puruṣa* had no joy as he was alone. Then he desired for a second one. Particularly he became big as a woman and a man when they hold each other in embrace. He (i.e., Puruṣa) divided *(apātayat)* thus his (big) self into two parts, out of them arose the husband (*pati)* and the wife (*patnī).* That is why this body (in itself) is as it were, a moiety (a half). That is why this empty space here is filled by the woman. With her he copulated; out of that originated men or human beings. This above imagery implies his weltanschauung and how much importance he assigned to this *puruṣārtha.* Another example of how *Kāma* plays an important role in life is as follows– Once Maitreyī asked Yājñavalkya as to what she should do to become immortal. She asked him to communicate the knowledge he possessed. To this Yājñavalkya replied that everything in this world depended upon one's own desire *(Kāma)* and self–interest. Thus, for example, husband is not dear for the sake of the husband but for the self, i.e., a husband loves his wife not for her but for himself. Similar is the case of the love of a wife towards her husband.[19] In *Bṛhad. Up.*[20] it seems to have been suggested that though Yājñavalkya was going to renounce everything still he was not going to renounce Maitreyī totally. While addressing her he says, *priyā batāre naḥ satī priyaṁ bhāṣasa ehy āssva vyākhyāsyāmi te vyācakṣānasya tu me nididhyāsasva* Here we see that he addresses her endearingly and also readily imparts her the special knowledge so that she too can join him in the renounced world (which is

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

supposed to be led in solitude). In *Bṛhad. Up.*[21] also we find another version of the same story. The end here however differs slightly (i.e. having imparted to Maitreyī the special knowledge, he goes away). It remains ambiguous whether Yājñavalkya and Maitreyī were separated after the renunciation or not. In all probabilities both Yājñavalkya and Maitreyī who aimed at immortality renounced the world but not each other.

Yājñavalkya was not only an expert in ritual details but also in Kāmaśāstra. *Bṛhad.Up.*[22] elaborately describes the way of bearing a male child and also a child having certain qualities. Here is described the procedure of copulation to get the desired result. Thus Yājñavalkya interprets the sexual act in terms of Vedic ritual and thereby implies that even this is part of ritual or Dharma.

Yājñavalkya had very clear ideas about *Mokṣa* too. He says that the self is just like a lump of salt which, when thrown in water, is not possible to take out again from the water. On the other hand, from wherever one would like to get it, everywhere it (water) is salty. Thus indeed it occurs that this great, endless, boundless self consisting of the nature of pure knowledge, raises itself out of these elements (earth, water, fire, air and ether) and in them again merges (with the body). After death, there is (left) no consciousness.[23] Yājñavalkya here explains this concept of the self in a very down to earth manner instead of giving any abstract or mystic example. Through another simple example he explains the last moments of a man on death bed. He says, "Just as when a king wishes to march out, the noblemen, the policemen, the charioteer and the village headmen gather themselves around him in bands, so also at the time of death, all the vital organs rally themselves towards the soul, when it is in such a condition that it is in its last gasp.[24] Yājñavalkya who has the knowledge of the self while explaining that everything is in the self says, "This is the Brāhmaṇahood/ Kṣatriyahood/world–space, this is what are the gods/all–beings, this is the universe (everything) all this is what this self (this soul) is.[25] He further says that everything is for the sake of self. Nothing in this universe is dear for the sake of itself, but, for the sake of self is everything in the universe dear.[26]

In all these references mentioned above Yājñavalkya seems to have developed the defiant and idiosyncratic personality which was due to his earlier experiences. In his student days under Vaiśaṁpāyana, Yājñavalkya was asked to perform an expiation rite alongwith his fellow–students. Yājñavalkya however said that he could perform the rite on his own without any aid, and also that his fellow–students lacked brilliance. Thus here we see that he was not ready to share the responsibility and wanted to take the credit all for himself. This shows his self–centeredness. Seeing this attitude of Yājñavalkya, Vaiśaṁpāyana was angry and asked him to return all the knowledge he had acquired from him. Yājñavalkya like a proud man, vomitted all the knowledge of the *Yajurveda* which was then picked up by the fellow–students who were present in the form of Tittira birds. What they collected is known as the *Taittirīya Saṁhitā*. Yājñavalkya who did not have the knowledge then approached the Sun and received the *Yajurveda* which was later on called White *Yajurveda*[27]. This story reflects upon the personality of Yājñavalkya in the formative stage of his life. He was not submissive and therefore was discarded even by his teacher. But he himself found out his path and could do away even with his teacher. Being thus a self made man he had his own

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

weltanschauung and was an independent thinker in every aspect of life. His experiences in his earlier life made him slightly cynic and pervert; defiant and assertive. If he were not a self–made man, he would have been sober and less defying. From the above mentioned details the weltanschauung of Yājñavalkya becomes sufficiently clear. Yājñavalkya considers all the world as his target. He aims at everything in the world. Nothing is useless for him. It may be either *Dharma, Artha, Kāma or Mokṣa*. For him there is no limit to these *puruṣ ārthas* in the world and he knows how to use this world. He is at the centre of the world. His enthusiasm is inexhaustible and his inclination towards all the *puruṣārthas* is insatiable.

Resume

Let us briefly state the conclusions as follows:

(1) Yājñavalkya was a self–made man and his experiences in the early part of his life made him idiosyncratic, defiant, assertive and a little cynic. His personality and weltanschauung are interdependent.

(2) He considers himself at the centre of the world and looks at everything in it as his target (*puruṣārtha)* either *Dharma, Artha, Kāma or Mokṣa.*

(3) Thus he symbolizes the concept of *puruṣārthas* in his weltanschauung.

Abbreviations used

Ś.B. = *Śatapatha Brāhmaṇa*

Bṛhad. Up. = *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*

Viṣ. Pu. = Viṣṇu Purāṇa.

References and Notes

1. *Ś.B.* 2.3.1.20–21.
2. *Bṛhad.* 3.1.7.
3. *Ś.B.* 1.1.1.9.
4. ibid., 1.3.1.21.
5. ibid., 3.8.2.24–25.
6. ibid., 3.1.2.21.
7. ibid., 1.3.1.26.
8. *Bṛhad.* 3.9.27.
9. ibid., 11.6.2.
10. ibid., *Up.* 3.6.1.
11. ibid., *Up.* 3.9.25.
12. ibid., *Up.* 4.1.2.
13. ibid., *Up.* 4.3.1.
14. 11.6.3.1–2, *Bṛhad.* 3.1.2.
15. *Bṛhad. Up.* 3.9.21.
16. ibid., *Up.* 3.5.1.
17. ibid., *Up.* 4.3.38.
18. ibid., 1.4.3.
19. ibid., 2.4.3ff.
20. ibid., 2.4.
21. ibid., 4.5.
22. ibid., 6.4.
23. ibid., 2.4.12.
24. ibid., 4.3.38.
25. ibid., 2.4.5.
26. ibid.
27. Vis. Pu. 3.5.1ff.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Child Adoption and Dharmaśāstra

C.K. Shukla

Ancient books on Dharmaśāstra deal in detail with the child adoption. According to Dharmaśāstra, as sonless male would adopt a son so that the latter could procure for him spiritual benefits, which can be provided only by a son. It is essential also for the continuation of his line of descent. The books on Dharmaśāstra describe that these purposes could not be fulfilled by a female, nor were these benefits required by females. So, Dharmaśāstra *does* not describe about the adoption of a girl or of adoption by a woman. An adopted male child fully behaves like a natural son. He deserves all rights and privileges of a natural son in the adoptive family.

We may study the law of adoption in the light of Dharmaśāstra under the following heads:

1. Who can adopt?
2. Who can be adopted?
3. Who can give in adoption?
4. Mode of adoption
5. Types of adopted child
6. The age of adopted child
7. Effect of adoption
8. Conclusion.

1. *Who can adopt?*

Any man who had no son can adopt a male child. A father of only son can also adopt a child if the natural son disqualifies due to any disease or has taken to irrevocable 'saṁnyāsa'. Referring to the doctrine of Atri, Kuberapaṇḍita says that only a sonless man can adopt a son, he quotes Atri as follows: "अपुत्रेणैव कर्त्तव्यः पुत्रप्रतिनिधिः सदा। पिण्डोदकक्रियाहेतोर्यस्मात् तस्मात् प्रयत्नतः। अपुत्रेण अजातपुत्रेण मृतपुत्रेण वा।"[1]

Nalapaṇḍita also quotes this passage in his work *Dattakamīmāṁsā*.[2] *Kuberapaṇḍita* quotes a verse of Manu, which is not found in the available editions of the *Manusmṛti*, that a sonless man can adopt a child by any means for his spiritual benefits and also for continuation of his line of descent:

अपुत्रेण सुतः कार्य्यो यादृक् तादृक् प्रयत्नतः।
पिण्डोदकक्रियाहेतोर्नामसंकीर्तनाय च॥[3]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

According to *Dattasiddhāntamañjarī* of Bālakṛṣṇa, a father of blind, deaf or dumb legitimate son can adopt a son.[4] In the views of Rudradhara and Vācaspati, no Śūdra can adopt a child, because he has no right to perform *Homa*, but Raghunandana, Nīlakaṇṭha and Nandapaṇḍita differ with this view.[5]

According to the books on Dharmaśāstra, no female can adopt a child without the prior permission of her husband. *Dattakacandrikā* refers to the doctrine like this: "न स्त्री पुत्रं दद्यात् प्रतिगृह्णीयाद्वान्यत्रानुज्ञानाद् भर्तुरिति।"[6] Quoting its doctrine in the name of Vasiṣṭha, Nandapaṇḍita further says that without prior permission of husband (before his death) no widow can adopt a child: "अनेन विधवाया भर्त्रनुज्ञानासम्भवात् नाधिकारो गम्यते।"[7]

The commentators on the doctrine of Vasiṣṭha "अपुत्रेणेति पुंस्त्वश्रवणात् न स्त्रिया अधिकार इति गम्यते"[8] can be divided into four types. According to the Mithila school of Dharmaśāstra, a widow cannot adopt at all. Vācaspati says here that no widow can perform the *Homa* alone, so she cannot adopt any child. According to Bengal and Vārāṇasī school of Dharmaśāstra, a widow can adopt a son if she has already sought prior permission of her husband, but according to Madras school of the same, a widow can adopt a son even without the permission of her husband. According to the Bombay school of Dharmaśāstra, *Vyava- hāramayūkha, Nirṇayasindhu* and *Dharmasindhu*, a female cannot adopt any child without the permission of her husband, but after the death of her husband she can adopt any child without taking his prior permission.[9]

2. Who can be adopted?

Manu quotes following verse as a rule for adoption:

माता पिता वा दद्यातां यमद्भिः पुत्रमापदि।
सदृशं प्रीतिसंयुक्तं स ज्ञेयो दत्त्रिमः सुतः॥[10]

For explaining the word सदृशम् both the main commentators on Manu differ from each other. Kullūkabhaṭṭa says that only the child of the same caste can be adopted, but Medhātithi says that not only the child of the same caste, but that of the other castes could also be adopted if the child belongs to a good family and is having good behavioural traits. He accepts that a child of Kṣatriya can be adopted by a Brāhmaṇa. He says :

"सदृशं न जातितः। किं तर्हि कुलानुरूपैर्गुणैः। क्षत्रियादिरपि ब्राह्मणस्य दत्तको युज्यते।"[11]

Quoting Vṛddhayājñavalkya *Dattakacandrikā* says that adopted child of the same caste alone can get the ancestral property but the adopted child of other caste can only be for pedigree or lineage purposes.

"सजातीयः सुतो ग्राह्यः पिण्डदाता स रिक्थभाक्।
तदभावे विजातीयो वंशमात्रकरः स्मृतः॥
ग्रासाच्छादनमात्रन्तु स लभेत तदृक्थिन इति॥"[12]

Śaunaka also accepts this doctrine:

"यदि स्यादन्यजातीयो गृहीतोऽपि सुतः क्वचित्।
अंशभाजं न तं कुर्य्याच्छौनकस्य मतं हि तत्॥"[13]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Śaunaka further says that a Kṣatriya can adopt any child from his own caste or for the 'Gotra' of his 'Guru'. A Vaiśya or Śūdra can adopt a child from his own caste only. A daughter's son or sister's son is adoptable only among the Śūdras. In the other three castes there is no permission to adopt sister's son:

"क्षत्रियाणां सजातौ च गुरुगोत्रसमेऽपि वा।
वैश्यानां वैश्यजातेषु शूद्राणां शूद्रजातिषु।।
सर्व्वेषामेव वर्णानां जातिस्वेव न चान्यतः।
दौहित्रो भागिनेयश्च शूद्रैस्तु क्रियते सुतः।
ब्राह्मणादित्रये नास्ति भागिनेयः सुतः क्वचित्।"[14]

Explaining these verses the commentator Madhusūdana says in the *Vṛti*:

"शाकलवचने सामान्यतो दौहित्रादीनां पुत्रीकरणनिषेधात् शूद्रातिरिक्तत्वेन तत्तद्व्याख्यातं तत्र प्रमाणयति तथा चेति भागिनेयश्चेति चकारेण मातृस्वस्त्रादिविरुद्धसम्बन्धः समुच्चीयते।"[15]

According to the books of Dharmaśāstra, only a male child can be adopted, but *Dattakamīmāṁsā*, *Saṁskārakaustubha* and *Dharmasindhu* state that a female child may be adopted. They refer to the Paurāṇic stores of Śāntā, the daughter *of* Daśaratha and Pṛthā, the daughter of Śūra. Śāntā was adopted by Lomapāda and Pṛtha was adopted by Kuntibhoja.[16] Anantadeva in his work *Smṛtikaustubha* holds that a girl may be adopted: "दत्तकपुत्र्या अपि स्वीकार उक्तविधिना कार्यः।"[17]

3. Who can give in adoption?

According to Manu father or mother can give their son in adoption in their adverse situations:

"माता पिता वा दद्यातां यमद्भिः पुत्रमापदि।"[18]

Commentator Kullūkabhaṭṭa says that the father and the mother of the child with the consent of each other can give their child in adoption: "पिता वा परस्परानुज्ञया।"[19]

Commentator Medhātithi opines that the word 'वा' of Manu denotes 'च' and or should be replaced with 'and'. He says that the consent of both the father and the mother of the child is obligatory, but he further adds that the consent of father is comparatively powerful: "च शब्दः पठितुं युक्तो 'माता पिता चेति'। न ह्युभयोरपत्यमन्यतरानिच्छायां दातुं युक्तम्। अथापि 'वा' शब्दः पठ्यते। तथा चोक्तम्-'माता पिता वा दद्यात्, तयोरपि पिता श्रेयान् इति।"[20]

But Vasiṣṭha clearly says that the mother has no right to give her child in adoption: "न स्त्री पुत्रं दद्यात्प्रतिगृह्णीयाच्च।"[21]

Explaining the verse "दद्यान्माता पिता वा यं स पुत्रो दत्तको भवेत्।"[22] of Yājñavalkya the commentator Vijñāneśvara says that only in adverse conditions of the parents a son can be given in adoption. He further says that if any parent has only one son they cannot give him in adoption. Even those having more than one son cannot give their eldest son in adoption: "आपद्ग्रहणादनापदि न देयः, दातुरयं प्रतिषेधः। तथा एकपुत्रो न देयः। 'न त्वेवैकं पुत्रं दद्यात्प्रतिगृह्णीयाद्वा'

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(15.3) इति वसिष्ठस्मरणात्। तथाऽनेकपुत्रसद्भावेऽपि ज्येष्ठो न देयः। 'ज्येष्ठेन जातमात्रेण पुत्रीभवति मानवः' (मनु. 9.106) इति तस्यैव पुत्रकार्यकरणे मुख्यत्वात्।''[23]

In addition to the above mentioned theory Śaunaka adds that even those having two sons cannot give their son in adoption, because if any one of them is given in adoption and the other dies, none will be left in the family. However, a father of a larger numbers of children can give his one son in adoption: ''नैकपुत्रेण कर्त्तव्यं पुत्रदानं कदाचन। बहुपुत्रेण कर्त्तव्यं पुत्रदानं प्रयत्नत इति। द्विपुत्रस्यापि पुत्रदाने अपरपुत्रनाशे वंशविच्छेदमाशङ्क्याह बहुपुत्रेणेति।''[24]

4. Mode of adoption

Two words, i.e., 'अद्भिः' and 'प्रीतिसंयुक्तम्' in the verse (9.168) of the *Manu smṛti* reflect the mode of adoption. Kullūkabhaṭṭa explains these words as follows: ''प्रीतियुक्तं न तु भयादिना उदकपूर्वं दद्यात्स दत्त्रिमाख्यः पुत्रो विज्ञेयः।''[25] So, according to Manu, a man can give his son in adoption fearlessly by taking water in his hand.

Quoting the doctrine of Vasiṣṭha, Mitākṣarā says that at the time of adoption the king will be informed and the adoption will be performed in the presence of relatives and friends: ''पुत्रप्रतिग्रहप्रकारश्च 'पुत्रं प्रतिगृहीष्यन्बन्धूनाहूय राजनि चावेद्य निवेशनमध्ये व्याहृतिभिर्हुत्वा अदूरबान्धवं बन्धुसन्निकृष्ट एव प्रतिगृह्णीयात्' इति वसिष्ठेनोक्तेः।''[26]

Śaunaka and Bandhāyana state that after performing 'Dattahoma ' or 'Dattakahoma' (oblation to fire), a child could be adopted. Dr. Rajabali Pandeya says that this type of oblation indicates that the adoption was performed in the presence of God.[27]

5. Types of Adopted Child

About the types of adopted child Dr. P.V. Kane says: "A 'dattaka' is of two kinds: 'kevala' (simple or ordinary) and *dvyāmuṣyāyaṇa* (the son of two fathers). When a man gives his only son in adoption to another under an agreement that he is to be considered as the son of both the natural fathers (*janaka* or *janakapitṛ*) and of the adoptive father (*pālaka*), the son so given is called *dvyāmuṣyāyaṇa*".[28]

R. Sarvadhikari defines *dvyāmuṣyāyaṇa* as follows: "Where a mutual agreement between the natural father and the adopter exists, to the effect that the adopted should be the son, the one so adopted is technically called a *dvyāmuṣyāyaṇa*."[29]

Again Sarvadhikari says about this type of adopted child: "It is only a variety, as we said, of the *dattaka* form of adoption, and so long the *dattaka* form of adoption is recognised by Hindu law, 'the son of two fathers' will receive his rights, shall belong to both as a son, and shall succeed to the estate of both of his adoptive and natural parents."[30]

6. The Age of Adopted Child

The Dharmaśāstrins of the Middle Ages differ from one another in their opinion about the age upto which a child can be adopted. Some of them have put forward instances wherein a child was adopted even after his sacredthread ceremony had been performed, such as Viśvāmitra's adoption of Śunaḥśepa.[31]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Dattakamīmāṁsā quotes, following three verses of the *Kālikā–purāṇa,* regarding the age of adopted child:

"पितुर्गोत्रेण यः पुत्रः संस्कृतः पृथिवीपते।
आचूडान्तं न पुत्रः स पुत्रतां याति चान्यतः॥
चूडोपनयनसंस्कारा निजगोत्रेण वै कृताः।
दत्ताद्यास्तनयास्ते स्युरन्यथा दास उच्यते॥
ऊर्ध्वं तु पञ्चमाद्वर्षान्न दत्ताद्याः सुता नृप।
गृहीत्वा पञ्चवर्षीयं पुत्रेष्टिं प्रथमं चरेत्॥"[32]

Regarding the age of adopted child following four points emerge from the above mentioned verses:

(*i*) If rituals from *Jātakarma* to *Cūḍākaraṇa* have been performed upon the child in the family of his birth, such a child cannot be taken in adoption.

(*ii*) If the child's *Cūdākaraṇa* and other rituals have been performed in the adoptive family, such a child will be fully treated as an adopted child.

(*iii*) A child over five years of age cannot be adopted.

(*iv*) If the child's *Cūḍākaraṇa* has been performed in the family of his birth, he can be adopted upto the age of five years, but doing it the ritual of *putreṣṭi* must have been performed prior to the performance of other rituals.

7. Effect of Adoption

The adopted child ceases to have any tie with the family of his birth and these very ties are automatically replaced by those created by the adoption in the adoptive family. Manu clearly says that a worthy adopted child gets all types of wealth of his adoptive family even if he comes from some other *gotra.* Correspondingly, he cannot get the wealth of the family of his birth. An adopted child cannot give even *piṇḍa* to his genetic father:

"उपपन्नो गुणैः सर्वैः पुत्रो यस्य तु दत्रिमः।
स हरेतैव तद्रिक्थं संप्राप्तोऽप्यन्यगोत्रतः॥
गोत्ररिक्थे जनयितुर्न हरेद् दत्रिमः क्वचित्।
गोत्ररिक्थानुगः पिण्डो व्यपैति ददतः स्वधा॥"[33]

After counting twelve types of sons, Yājñavalkya says that only these sons in a priority order can give the *piṇḍa* to the father and can inherit his wealth consecutively:

"पिण्डदोंऽशहरश्चैषां पूर्वाभावे परः परः।"[34]

Manu also counts twelve types of sons and says that only former six types of them can give *piṇḍa* to his father and can inherit his wealth and the latter six types of sons cannot:

"औरसः क्षेत्रजश्चैव दत्तः कृत्रिम एव च।
गूढोत्पन्नोऽपविद्धश्च दायादा बान्धवाश्च षट्॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कानीनाश्च सहोढाश्च क्रीतः पौनर्भवस्तथा।
स्वयंदत्तश्च शौद्रश्च षडदायादबान्धवाः॥''[35]

The Dharmaśāstrin very much differ in fixing the order of these twelve types of sons and they deal in detail about the succession.

Dattakacandrikā deals in detail about the mourning (अशौच) of the adopted child. He says that the son adopted by someone will not be treated to be in a state of mourning if his genetic father dies. But a *dvyāmuṣyāyaṇa* child will be in this state in case of the death of either of his fathers, genetic or adoptive:

''तत्र शुद्धदत्तकस्य तु जनककुले परस्परमशौचं नास्त्येव गोत्रसपिण्डनिवृत्त्या अशौचनिवृत्तेरर्थ-सिद्धत्वात्। द्व्यामुष्यायणस्य तु उभयत्रैवाशौचमिति।''[36]

We find much difference between the Dharmaśāstrins regarding the division of wealth if one man has two or more types of children. Most of them are of the opinion that an adopted child will get only 1/4th of the property if there is other legitimate child in the family.

8. Conclusion

So, we find that our books on Dharmaśāstra deal in detail with the theories of adoption. According to Dharmaśāstra any sonless parent can adopt a male child. The object of the adoption is mainly twofold: first, to secure the performance of the funeral rites of the adoptive parent and second, to preserve the continuance of his lineage. In other words, the main object of adoption according to Dharmaśāstra seems to secure spiritual benefits for the adopter and its secondary object is to secure an heir to perpetuate an adopter's name. On adoption the adopted child becomes the member of the family wherein he is adopted. A widow can also adopt a child if she has taken prior permission of her husband. The adopted son would become a member of the widow's family, with the ties of relationship with the deceased husband of the widow as his adoptive father.

References & Notes

1. Kuberapaṇḍita, *Dattakacandrikā*, p. 2
2. Nandapaṇḍita, *Dattakamīmāṁsā*, p. 2
3. *Dattakacandrikā*, p. 2
4. P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra* (Hindi), p. 893
5. ibid., p. 893
6. *Dattakacandrikā*, p. 3.
7. *Dattkamīmāṁsā*, p. 7.
8. ibid., p. 7.
9. *History of Dharmaśāstra* (Hindi), p. 893.
10. *Manusmṛti*, 9.168
11. Medhātithi on *Manusmṛti*, 9.168
12. *Dattakacandrikā*, p. 6

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

13. ibid., p. 6.
14. ibid., p. 7.
15. *Vivṛti* by Mahusūdana on *Dattakacandrikā*, p. 7.
16. *History of Dharmaśāstra* (Hindi), p. 894.
17. ibid., p. 449.
18. *Manusmṛti*, 9.168.
19. *Manvarthamuktāvali* by Kullūkabhaṭṭa on *Manusmṛti*, 9.168.
20. Medhātithi on *Manusmṛti*, 9.168.
21. ibid., 9.168.
22. *Yājñavalkyasmṛti*, 2, 130.
23. *Mitākṣarā* by *Vijñaneśvara on Yājñavalkyasmṛti*, 2.130.
24. *Dattakacandrikā*, p. 11.
25. *Manvarthamuktāvali on Manusmṛti*, 9.168.
26. *Mitākṣarā* on *Yājñavalkyasmṛti*, 2.130.
27. Rajbali Pandeya, *Hindu Dharmakosh* (Hindi), p. 31.
28. *History of Dharmaśāstra*, Vol. III. p. 685.
29. R. Sarvadhikari, *Principles of Hindu Law*, p. 1291.
30. ibid., p. 1291.
31. *Aitareya Brāhmaṇa*, VIIth Pañjikā.
32. *History of Dharmaśāstra (*Hindi), p. 896.
33. *Manusmṛti*, p. 141-42.
34. *Yājñavalkyasmṛti*, 2.132.
35. *Manusmṛti*, 9. 159-160.
36. *Dattakacandrikā*, p. 31.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दायभाग की परम्परा और महिलाएँ

उर्मिला श्रीवास्तव

'दा' धातु से कर्म अर्थ में घञ् प्रत्यय लगने पर दाय शब्द निष्पन्न होता है जिसके उपहार, पुरस्कार, भाग, अंश, उत्तराधिकार, पैतृक सम्पत्ति आदि अनेक अर्थ होते हैं किन्तु पारिभाषिक रूप में 'दाय' शब्द से उत्तराधिकार अथवा पैतृक सम्पत्ति रूप अर्थ ही अभीष्ट है। इस प्रकार माता अथवा पिता से जो धन पुत्र-पुत्रियों को प्राप्त होता है, उसे दाय कहते हैं और यह पैतृक धन जिसे प्राप्त होता है वह दायाद कहलाता है।

दाय शब्द का सर्वप्रथम प्रयोग ऋग्वेद में प्राप्त होता है-'*ददातु वीरं शतदायमुक्थ्यम्।*'[1] यहां आचार्य सायण 'शतदाय' का अर्थ 'अधिक दाय' करते हैं। ऋग्वेद में ही 'दाय' के पर्याय के रूप में 'रिक्थ' शब्द का भी प्रयोग हुआ है-'*न जामये तान्वो रिक्थमारैक्।*'[2] निघण्टु में दाय शब्द का अर्थ 'विभाजित होने वाला पैतृक धन किया, गया है-'*विभक्तव्यं पितृद्रव्यं दायमाहुर्मनीषिणः।*'[3] स्मृतिचन्द्रिका एवं स्मृतिसंग्रह में पिता और माता दोनों से ही प्राप्त द्रव्य को दाय कहा गया है।[4] 'दायभाग' शब्द का तात्पर्य है पिता-पितामह आदि के धन का पुत्रों-पौत्रों आदि में विभाजन करना। इस विभाजन का आधार मृत स्वामी से दायाद का सम्बन्ध होता है। मनु ने माता के धन का विभाजन भी दायभाग में समाहित किया है।

मनु ने पुत्र-पौत्र-प्रपौत्र को प्राप्त होने वाले दायभाग का तो सविस्तर निरूपण किया है किन्तु स्त्रियों को प्राप्त होने वाले पैतृक धन की चर्चा संक्षेप में की है। अतः प्रायः लोगों की यह मान्यता रही है कि हिन्दू धर्म में स्त्रियों को अपनी पैतृक सम्पत्ति में कुछ नहीं मिलता है। यास्क ऋग्वेद के एक मन्त्र[5] का उद्धरण देकर लिखते हैं-'*अथैतां दुहितृदायाद्य उदाहरन्ति। पुत्रदायाद्य इत्येके*' अर्थात् यह ऋचा लड़की के दायभाग के लिए उदाहरण में दी जाती है। कुछ लोग इसे लड़के के दायभाग के सम्बन्ध में ग्रहण करते हैं।

पं. गङ्गा प्रसाद उपाध्याय एक ऋचा उद्धृत करते हुए कहते हैं कि यहां प्रयुक्त 'पुत्र' शब्द का अर्थ पुत्र एवं पुत्री दोनों है। उनके अनुसार पुत्र एवं पुत्री दोनों ही अंग से उत्पन्न होते हैं, दोनों की उत्पत्ति में कुछ भी भेद नहीं है।[6] अतः पुत्र से लड़का एवं लड़की दोनों ही ग्राह्य हैं। वे एक और श्लोक का उद्धरण देते हुए कहते हैं कि बिना किसी भेदभाव के पुत्र एवं पुत्री दोनों दायभाग के अधिकारी हैं।[7] सृष्टि के आदि में स्वायम्भुव मनु स्वयं कहते हैं-

अविशेषेण पुत्राणां दायो भवति धर्मतः।
मिथुनानां विसर्गादौ मनुः स्वायम्भुवोऽब्रवीत्।।[8]

यास्क 'अंगादगात्' मन्त्र के सन्दर्भ में पुत्र शब्द से पुत्र एवं पुत्री दोनों अर्थ का सङ्केत करते हैं किन्तु वे एक अन्य मत भी प्रस्तुत करते हैं जिसके अनुसार यहां 'पुत्री' का ग्रहण नहीं किया जाता तब दायभाग का अधिकारी केवल पुरुष हुआ, स्त्री नहीं-'*न दुहितर इत्येके। तस्मात् पुमान् दायादोऽदायादा स्त्री हि विज्ञायते।*'

यास्क 'अपत्य' शब्द की व्युत्पत्ति दो प्रकार से देते हैं-पहला, अप+ततम्-जिससे सन्तति जारी रहे अर्थात् वंश विच्छेद न हो एवं दूसरा-'*न अनेन पतति इति*' अर्थात् जिसके कारण वंश समाप्त न हो। दोनों ही व्युत्पत्तियां पुत्र एवं पुत्री अर्थों की बोधक हैं, पुत्र एवं पुत्री दोनों ही तो वंश के संवाहक हैं।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दायभाग की चर्चा में प्रथमतः दो तथ्य विचारणीय हैं-पहला, पिता मृत्यु के पश्चात् किन-किन वस्तुओं को छोड़ सकता है और दूसरा, ये वस्तुएं किसे मिलनी चाहिए।

भारतीय संस्कृति की मान्यतानुसार सन्तान पर पितृ ऋण होता है। माता-पिता से दाय में प्राप्त शरीर केवल मांस, अस्थि, मज्जा आदि का पिण्ड मात्र नहीं होता, अपितु उसमें संस्कार, विद्या, भाषा आदि के बिन्दु भी समाविष्ट रहते हैं। इन सब के अधिकारी पुत्र एवं पुत्री समान रूप से होते हैं।

माता-पिता से प्राप्तव्य दूसरी वस्तु है, धन-धान्य, पशुधन आदि जो विभजनीय होता है, इस कारण सन्तानों में क्लेश की सम्भावना बनी रहती है किन्तु भारत के संयुक्त परिवार प्रधान वातावरण में सम्भवतः इस प्रकार का कोई गम्भीर विवाद नहीं उठता होगा, अतः मनु ने इनके विभाजन के नियम बताने की कोई आवश्यकता नहीं समझी।

तीसरी वस्तु है-भूसम्पत्ति। मनु के अनुसार भूसम्पत्ति पुत्रों को मिलनी चाहिए और स्त्रीधन पुत्रियों को। पुत्र के न होने पर पिता अपनी पुत्री को ही पुत्रिका[10] बना ले अर्थात् विवाह के पश्चात् उसे ससुराल न भेज कर उसके पति को अपने घर बुला कर रखे तथा उसकी सन्तति को अपना दायाधिकारी बनाए। मनु के मत में पिता अथवा माता के मरने पर ही पुत्रों का पैतृक सम्पत्ति पर अधिकार हो सकता है जीवित रहते नहीं।[11] मनु द्वारा प्रयुक्त 'मातुश्च' शब्द इस तथ्य का द्योतक है कि माता के जीवन काल में माता ही अधिकारी है पुत्र नहीं। 'जीवतोः' शब्द भी इस बात का द्योतक है कि जब तक माता जीवित है तब तक पुत्र का अधिकार नहीं है।

याज्ञवल्क्य[12] पुत्रहीन पिता के मर जाने पर पत्नी तथा पुत्रियों को पैतृक धन का अधिकारी मानते हैं। विष्णुस्मृति एवं मिताक्षरा के अनुसार भी पुत्र के न होने पर पत्नी अथवा पुत्री को सर्वप्रथम दायादी होने का अधिकार प्राप्त है। मनु[13] पिता के पुत्रहीन दशा में मरने के पश्चात् मां अथवा दादी को धन का अधिकारी मानते हैं। बौधायन ने पत्नी को तथा वसिष्ठ ने स्त्रियों को धन का अधिकारी नहीं माना है। शंखलिखित[14] पत्नी को धन का अधिकार तो देते हैं किन्तु सबसे अन्त में। उनके अनुसार पुत्रहीन का धन पहले भाइयों को, भाइयों के अभाव में माता-पिता बड़ी पत्नी को मिलना चाहिए। गौतम[15] भी अन्त में ही पत्नी को दाय का अधिकारी मानते हैं। उनके कथनानुसार सन्तानहीन व्यक्ति का धन सपिण्ड, सगोत्र अथवा उसकी पत्नी प्राप्त कर सकती है। बृहस्पति पत्नी को दायभाग का प्रथम अधिकारी मानते हैं क्योंकि पत्नी अर्द्धाङ्गिनी होती है, पाप-पुण्य में आधे की साझी होती है। अतः उसके जीवित रहते अन्य कोई दाय का अधिकारी क्यों हो?[16] याज्ञवल्क्य और विष्णु भी पुत्रहीन व्यक्ति की सम्पत्ति का प्रथम अधिकारी पत्नी को ही मानते हैं।[17]

पत्नी को दायभाग मिलना चाहिए अथवा नहीं-इस बात को लेकर मनुस्मृति के टीकाकारों में ही मतभेद है। मेधातिथि[18] का मत है कि सन्तानहीन व्यक्ति के मर जाने पर उसकी पत्नी सम्पत्ति की अधिकारिणी नहीं होती है। जबकि कुल्लूक भट्ट इसके विरुद्ध हैं। मिताक्षरा, कात्यायन एवं वृद्ध मनु के अनुसार केवल पुत्रहीन पतिव्रता विधवा ही सम्पत्ति की अधिकारी होती है। मिताक्षरा का कहना है कि अनेक विधवाओं के होने पर पति की सम्पत्ति सबमें बराबर बंटनी चाहिए। याज्ञवल्क्य[19] के अनुसार पिता को पुत्रों के समान पत्नियों को भी दाय का समान अंश देना चाहिए। बौधायन[20] स्त्रियों के दायभाग के विरुद्ध हैं क्योंकि स्त्रियां शक्तिहीन होती है। मिताक्षरा[21] के अनुसार कुल की सम्पत्ति में पत्नी का भाग पति की इच्छा पर निर्भर करता है, पत्नी की इच्छा पर नहीं। बृहस्पति की मान्यता है कि एक पत्नी हो तो उसे बराबर का अंश मिले, अनेक पत्नियां हों तो सबमें सम्पत्ति का समान बंटवारा हो। इस प्रकार अधिकांश आचार्यों ने पत्नी को दायभाग का अधिकार नहीं दिया है, केवल पति की सन्तानहीनता की दशा में पति के मरणोपरान्त पत्नी धन की अधिकारिणी होती है।

जहां तक कन्या का प्रश्न है वसिष्ठ, बौधायन और गौतम कन्याओं को दायभाग का अधिकारी नहीं मानते हैं, किन्तु मनु पुत्र के समान पुत्री को भी पिता की आत्मा मानते हैं अतः पुत्री के जीवित रहते कोई दूसरा उस सम्पत्ति

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

का हकदार नहीं हो सकता है।[22] वे यह भी कहते हैं कि माता के दिवङ्गत हो जाने पर सभी भाई और बहनें माता की सम्पत्ति परस्पर बांट लें।[23] याज्ञवल्क्य, नारद और विष्णु विधवा के बाद पुत्री को उत्तराधिकारी मानते हैं क्योंकि वह मृत पिता के अंश को वंश परम्परानुरूप चलाती है। नारद[24] अविवाहित कन्या को पितृ गृह में रहने का एवं भरण-पोषण का अधिकार प्रदान करते हैं। बृहस्पति[25] पत्नी को 'धनहरी' अर्थात् पति के धन का हरण करने वाली कहते हैं। पत्नी के अभाव में पुत्री को वह सम्पत्ति मिलती है। गौतम का मत है कि कन्या के उत्तराधिकार के विषय में विवाहित और निर्धन कन्या को प्रधानता देनी चाहिए। मिताक्षरा ने अविवाहित कन्या, निर्धन अविवाहित कन्या, धनिक विवाहित कन्या को क्रमशः उत्तराधिकारी स्वीकार किया है।

स्त्री की सम्पत्ति को 'स्त्रीधन' कहते हैं। स्मृतियों में स्त्रीधन शब्द को पारिभाषिक माना गया है। मनु[26] ने छः प्रकार का स्त्रीधन बताया है-1. विवाह में अग्नि के समक्ष पिता से प्राप्त धन 2. विदाई में प्राप्त धन 3. प्रेमवश पति से प्राप्त धन 4. भाई से प्राप्त धन 5. माता से प्राप्त धन 6. पिता से विविध अवसरों पर प्राप्त धन। अवान्तरकालीन स्मृतियों में स्त्रीधन की सूची मात्र दी गई है, व्यापक परिभाषा प्रस्तुत करने का प्रयास किसी स्मृतिकार ने नहीं किया है। कौटिल्य[27] ने शुल्क, अन्वाधेय, आधिवेदनिक एवं बन्धुदत्त इन चार को स्त्रीधन माना है। विवाह के समय आगन्तुकों द्वारा प्रदत्त वस्तुओं, विवाह पश्चात् मिलने वाले उपहारों तथा श्वसुर आदि द्वारा प्राप्त भेंटों को भी स्मृतिकारों द्वारा सम्मिलित कर लिए जाने से स्त्रीधन का क्षेत्र व्यापक हो गया। आगे चलकर स्त्रीधन उन सब सम्पत्तियों को सूचित करने लगा जो चल तथा अचल हों तथा वधू जिन्हें कुमारावस्था में, विवाह में तथा विवाह के पश्चात् माता-पिता से तथा सम्बन्धियों से अथवा पति से तथा पतिपक्ष के कुटुम्बियों से प्राप्त करें। स्मृतियों ने इस धन को 'सौदायिक' शब्द से पारिभाषित किया है, सौदायिक अर्थात् सुदाय अर्थात् स्नेही सम्बन्धियों से प्राप्त धन।[28]

स्त्रीधन पर स्त्री का स्वतन्त्र अधिकार होता है क्योंकि वह धन उसके सम्बन्धियों द्वारा इसलिए दिया जाता है कि वह दुर्दशा को न प्राप्त हो सके।[29] यह सर्वमान्य है कि स्नेह, दान तथा विक्रय में प्राप्त चल-अचल सौदायिक सम्पत्ति पर स्त्री का पूर्ण स्वामित्व है और इन्हें वह मनोनुकूल खर्च कर सकती है। पिता, पति, पुत्र या भाई किसी को स्त्रीधन के व्यय अथवा विघटन का अधिकार नहीं है। यदि वे बलपूर्वक इस धन को लें या उसका उपयोग कर लें तो उन्हें ब्याज सहित उस धन को लौटाना पड़ता है।[30]

सभी स्मृतिकार इस तथ्य में एकमत हैं कि स्त्रीधन की प्रथम अधिकारी पुत्री है, पुत्री के अभाव में पुत्रों को स्त्रीधन मिलता है। मिताक्षरा[31] के अनुसार पुत्री में पुत्र की अपेक्षा माता के शरीर का अधिक अंश रहता है अतः उसे स्त्रीधन की प्राप्ति में वरीयता मिली है। सम्भवतः इस कारण कि जब पुत्र, पिता की सम्पत्ति में बहिनों को उत्तराधिकार नहीं देता तो पुत्रियों को भी स्त्रीधन में उस प्रकार का अधिकार दिया गया है। गौतम[32] के अनुसार स्त्रीधन सर्वप्रथम अविवाहित कन्या को फिर निर्धन विवाहित कन्या को और अन्ततः विवाहित धनी पुत्री को प्राप्त होना चाहिए। बृहस्पति एवं पराशर के मत में स्त्रीधन में कुमारी कन्याओं को वरीयता मिलती है, विवाहित कन्याओं को स्नेह के रूप में थोड़ा अंश मिलता है।

स्मृतियों के अनुसार वह धन स्त्रीधन नहीं है जिसे स्त्री विवाहित दशा में शिल्प आदि कर्मों से अपने परिश्रम से अर्जित करती है या अन्य लोगों से प्राप्त करती है। मिताक्षरा के अनुसार कोई स्त्री किसी पुरुष से यथा पति, पिता या पुत्र से उत्तराधिकार पा सकती है, इसी प्रकार वह किसी स्त्री से यथा माता, पुत्री आदि से भी उत्तराधिकार पा सकती है। सम्पत्ति के इन प्रकारों को मिताक्षरा ने स्त्रीधन के अन्तर्गत रखा है किन्तु प्रिवी कौंसिल ने मुम्बई प्रान्त को छोड़कर अन्य प्रान्तों के लिए मिताक्षरा की उत्तराधिकार एवं विभाजन सम्बन्धी व्याख्या अस्वीकार कर दी है।[33] प्रिवी कौंसिल के निर्देशानुसार अदालतों को स्त्रीधन सम्बन्धी विवादों में स्मृतिवचनों की स्वतः व्याख्या नहीं करनी चाहिए अपितु जिस प्रान्त का मुकदमा हो उस प्रान्त में अङ्गीकृत उनके भाष्य या टीका का आश्रय लेकर निर्णय देना चाहिए।[34]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वस्तुतः स्त्रीधन का विषय अत्यन्त जटिल है और कोई सर्वमान्य नियम निर्धारण कर पाना सरल नहीं है-*'इत्यतिगहनमुक्तं स्त्रीधनं।'*[35] स्त्रीधन हो अथवा दायभाग, प्राचीन काल में नियम सरल थे किन्तु कालान्तर में कभी प्रक्षिप्तों के माध्यम से तो कभी टीकाकारों के माध्यम से इसमें जटिलता आ गई। दायभाग का अधिकार मृतकश्राद्ध से भी जोड़ दिए जाने के कारण दायभाग के स्वरूप में परिवर्तन होता गया। तथापि यह निश्चित सा था कि स्त्री की दायागत सम्पत्ति के पूर्ण स्वामित्व पर प्रतिबन्ध था। हिन्दू विधि में उसे *'परिसीमित सम्पदा'*[36] कहा गया है। सन् 1929 के हिन्दू उत्तराधिकार संशोधन अधिनियम के अन्तर्गत दायभाग के अधिकारी न केवल विधवा, पुत्री, माता, मातामही, प्रमातामही अपितु पुत्र की पुत्री अर्थात् पौत्री, पुत्री की पुत्री अर्थात् नप्तृ और बहिन भी हो गए। सन् 1937 के *'हिन्दू वीमेन्स राइट टू प्रॉपर्टी एक्ट'* अधिनियम ने विधवा, विधवा पुत्रवधू और विधवा पौत्रवधू के पद को ऊंचा उठा कर भूसम्पत्ति में अपने-अपने मृत पतियों या जीवित या मृत पुत्र के समान अधिकार दिला दिया। स्त्री की स्थिति में यह एक बड़ा सुधार और उत्तराधिकारी कानून में मौलिक परिवर्तन था। इसके अनुसार विधवा को अपने पति के अंश में स्वामित्व तथा विभाजन करा सकने का अधिकार मिल गया। किन्तु यह भी पर्याप्त नहीं था क्योंकि विधवा को भूसम्पत्ति के उपयोग के सम्बन्ध में भरण पोषण सम्बन्धी अधिकार तो मिले परन्तु भरणाधिकार प्रवर्तित करने का अधिकार मिला ही नहीं। यद्यपि इस अधिनियम ने उस अधिकार का उच्छेदन नहीं किया था तथापि स्थिति यही थी कि अधिकतर विधवाएं विभाजन का आग्रह न करके भरण पोषण मात्र से सन्तुष्ट रहती थीं।[37] मुम्बई के अतिरिक्त अन्य सभी भारतीय न्यायालयों में पुत्री का अधिकार विधवा के ही समान था। वह केवल सीमित अधिकार पाती धी। सम्पत्ति का उपभोग तो वह कर सकती थी किन्तु उसे सम्पत्ति के विघटन का अधिकार नहीं था। मृत्यु के पश्चात् सम्पत्ति उसके उत्तराधिकारियों को नहीं बल्कि उसके पिता के उत्तराधिकारी को मिलती थी। मुम्बई में स्थिति ऐसी नहीं थी, वहां कन्या को उत्तराधिकार मिलने पर पिता के धन पर पूरा अधिकार मिलता था, मरणोपरान्त सम्पत्ति भी उसके ही उत्तराधिकारियों को मिलती थी।[38]

स्वतन्त्र भारत में महिलाओं की दशा सुधार की दिशा में एक सराहनीय अधिनियम बना, सन् 1956 का हिन्दू सक्सेशन एक्ट। इसकी धारा 14 ने स्त्री को हर माध्यम से मिली सम्पदा में नितान्त स्वामित्व प्रदान कर दिया, वह सम्पत्ति उसे चाहे इस अधिनियम के बाद हस्तगत हुई हो या पहले, वह परिवार के पुरुष अधिकारी के समान पूर्ण अधिकारी हो गई। इससे पूर्व विधवा के लिए सतीत्व और कन्या के लिए अव्यभिचारिणी होने की जो शर्त थी वह भी समाप्त कर दिया गया। पुनर्विवाह भी अब अखण्ड स्वामित्व को वियुक्त नहीं कर सकता है। यह अधिनियम (जम्मू-कश्मीर को छोड़कर) सम्पूर्ण भारत में दायभाग और मिताक्षरा दोनों व्याख्याओं को स्वीकार करने वाले सभी पन्थों पर समान रूप से प्रवृत्त होता है। इसके लिए यह अवश्य है कि अधिनियम की प्रवृत्ति के लिए उत्तराधिकारी के माता-पिता का हिन्दू धर्मावलम्बी (ईसाई, मुस्लिम, पारसी नहीं) भारतीय नागरिक होना आवश्यक है।[39] वे विधवाएं, विधवा पुत्रवधुएं और विधवा पौत्रवधुएं इस दाय के अधिकार से वञ्चित हैं जो उत्तराधिकार खुलने के पूर्व विवाह कर चुकी हों। प्राचीन स्मृतियों ने विवाहित तथा अविवाहित, सम्पन्न तथा दरिद्र पुत्रियों के मध्य जो भेद किया था उसे मिटाकर अब यह विहित कर दिया गया है कि प्रत्येक पुत्री का अंश पुत्र के बराबर होता है, वह अखण्ड स्वामित्व प्राप्त करती है और उत्तरजीवित्व उस पर लागू नहीं होता। अब पुत्री भी गोद ली जा सकती है और दत्तक पुत्री के वही अधिकार होते हैं जो औरस पुत्री के। यह भी प्रयत्न चल रहा है कि विधानसभा द्वारा यह निश्चित हो कि कृषिभूमि में भी पुत्रों के रहते विधवा एवं पुत्रियों को दायांश मिल जाए। इस प्रकार के समानाधिकार से महिलाओं की आम दशा में सुधार होगा, यह तो निश्चित है, साथ ही यह भी निश्चित है कि शहरी सम्पत्ति के समान, ग्राम्य सम्पत्तियों में भी इस प्रकार के समानाधिकार से विवादों की संख्या बढ़ेगी, भूमिभाग खण्डित होते चले जाएंगे। भारतीय परिवार व्यवस्था को आघात पहुंचेगा, आर्थिक रूप से परिवार कमजोर होगा और अन्ततः इससे भारतीय समाज का हित नहीं होगा।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सन्दर्भ सूची

1. ऋग्वेद, 2.32.4
2. वही, 3.31.2
3. *निघण्टु, स्मृतिचन्द्रिका*, 3, पृ. 255
4. पितृद्वारागतं द्रव्यं मातृद्वारागतं च यत्।
   कथितं दायशब्देन तद्विभागोऽधुनोच्यते।। *स्मृतिसंग्रह, स्मृतिचन्द्रिका*, 2, पृ. 255
5. शासद् वह्निर्दुहितुर्नप्त्यं गाद् विद्वां ऋतस्य दीधितिं सपयन्।
   पिता यत्र दुहितुः सेकमृञ्जन् संशग्मयेन मनसा दधन्वे।। ऋग्वेद, 3.31.1
6. अङ्गादङ्गात् सम्भवसि हृदयादधिजायसे।
   आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम्।। *मन्त्रब्राह्मण*, 1.5.18
7. अपुत्रोऽनेन विधिना सुतां कुर्वीत पुत्रिकाम्।
   यदपत्यं भवेदस्यां तन्मम स्यात् स्वधाकरम्।। *मनुस्मृति*, 9.27
8. ऊर्ध्वं पितुश्च मातुश्च समेत्य भ्रातरः समम्।
   भजेरन् पैतृकं रिक्थमनीशास्ते हि जीवतोः।। *मनुस्मृति*, 9.104
9. *याज्ञवल्क्यस्मृति*, 2.135-136
10. *मनुस्मृति*, 9.217
11. *शंख, याज्ञवल्क्य*, 2.135 पर मिताक्षरा
12. सपिण्डगोत्रऋषिसम्बद्धा रिक्थं भजेरन् स्त्री वाऽनपत्यस्य बीजं लिप्सेत्।
13. *बृहस्पतिस्मृति*, 26.92-95
14. *याज्ञवल्क्यस्मृति*, 2.135, *विष्णुस्मृति*, 17.4
15. यदुक्तम्-"स्त्रीणां तु जीवनं दद्यात्" इति सम्वर्धनमात्रवचनं, तद् दुःशीला धार्मिकसविकारयौवनस्थपत्नीविषयम्। अतो यन्मेधातिथिना पत्नीनामंशभागित्वं निषिद्धमुक्तम्। तदसम्बद्धम्-
   पत्नीनामंशभागित्वं बृहस्पत्यादिसम्मतम्।
   मेधातिथिर्निराकुर्वन्न प्रीणाति सतां मनः।।
16. यदि कुर्यात् समानंशान् पत्न्यः कार्याः समांशिकाः। *याज्ञवल्क्य*, 2.15
17. निरिन्द्रिया ह्यदायाश्च स्त्रियो मता इति श्रुतिः। *बौधायन*, 2.2.52-53
18. तस्माद् भर्तुरिच्छया भार्याया अपि द्रव्यविभागो भवत्येव न स्वेच्छया। *मिताक्षरा, याज्ञवल्क्य*, 2.52
19. यथैवात्मा तथा पुत्रः पुत्रेण दुहिता समा।
   तस्यामात्मनि तिष्ठन्त्यां कथमन्यो धनं हरेत्।। *मनुस्मृति*, 9.30
20. वही, 9.192
21. *नारदीय मनुस्मृति*, 13.26
22. *बृहस्पतिस्मृति*, 26.126-128
23. *मनुस्मृति*, 9.194
24. *अर्थशास्त्र*, 3.2
25. दायभाग, 4.1.22
26. *कात्यायन*, 905-7, 911

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

27. दायभाग, 4.2.24
28. मिताक्षरा, *याज्ञवल्क्य*, 2.117
29. गौतम, 21.22
30. काणे; *धर्मशास्त्र का इतिहास*, पृ. 942
31. गिरिजा शङ्कर मिश्र; *हिन्दू विधि*
32. दायभाग, 4.3.42
33. Mulla: *Hindu Law*, p. 185
34. गिरिजा शङ्कर मिश्र; *हिन्दू विधि*
35. काणे; *धर्मशास्त्र का इतिहास*, पृ. 914
36. Mulla: Hindu Law, p. 751.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कौटलीयार्थशास्त्रेऽर्थचिन्तनम्

यज्ञवीर दहिया

1. अर्थशास्त्रं लिलक्षयिषुराचार्यः प्राह-**मनुष्याणां वृत्तिरर्थः। मनुष्यवती भूमिरित्यर्थः। तस्याः पृथिव्या लाभपालनोपायः शास्त्रम् अर्थशास्त्रमिति।**[1] या पृथिवी वसुधा-वसुमती-रत्नगर्भादिसमाह्वया प्रथिता, तस्या लाभः कथं, तत्पालनविधिर्वा कः? इत्यादि पथप्रदर्शकं यत् शास्त्रं तस्यान्वर्थसंज्ञेयं यदर्थशास्त्रं नामेति। एवं-विधस्यार्थशास्त्रस्योल्लेखो दण्डिप्रभृतिभिर्महाकविभिः स्वरचनास्वपि कृत उपलभ्यते। तच्चोक्तं दण्डिना-

अधीष्म तावद्दण्डनीतिम्। इयमिदानीमाचार्यविष्णुगुप्तेन मौर्यार्थे षड्भिः श्लोकसहस्रैस्संक्षिप्ता सैवेयमधीत्य सम्यगनुष्ठीयमाना यथोक्तकर्मक्षमेति।[2]

विष्णुगुप्तापरनामधेयः कौटल्यः चाणक्यो वा राजतन्त्रज्ञसार्वभौमः कौटलीयार्थशास्त्र प्रणेता। एतद्ग्रन्थारम्भे **ओम् नमः शुक्रबृहस्पतिभ्याम्**[3] इत्यनेन स्वपूर्वकालिकानामर्थशास्त्रप्रणेतृणामाचार्याणां नामग्राहं नमस्करणात् स आत्मनः प्रागपि अर्थशास्त्रस्य सद्भावं सूचयति। अत एव **सर्वशास्त्राण्युपक्रम्य प्रयोगमुपलभ्य च** इत्यंशेन स्वपूर्वभवानां मनु-भारद्वाज-विशालाक्ष-पाराशर-पिशुन-कौणपदन्तप्रभृतीनां राजनीतिज्ञानामाचार्याणां राजतन्त्रविदां मतानि पर्यालोच्यास्मिन् सन्दर्भे गुम्फितानीत्यपि ध्वन्यते। स चायं सारगर्भः सन्दर्भः राज्ञे चन्द्रगुप्ताय राज्यशासनस्य निर्वहणविधिप्रदर्शनार्थमेव गुम्फितः। तच्चोक्तम्-

सर्वशास्त्राण्युपक्रम्य प्रयोगमुपलभ्य च।
कौटल्येन नरेन्द्रार्थे शासनस्य विधिः कृतः॥[4]

कामन्दकीयनीतिसारग्रन्थास्यारम्भे विष्णुगुप्ताय नमोवाकं वितन्वानो ग्रन्थकर्त्ता प्राह-

नीतिशास्त्रामृतं धीमानर्थशास्त्रमहोदधेः।
समुद्दध्रे नमस्तस्मै विष्णुगुप्ताय वेधसे॥[5]

अस्य शास्त्रस्य प्रणेता विष्णुगुप्तश्चाणक्यः कौटल्यश्चेति त्रिभिर्नामभिः प्ररव्यायते। तत्र विष्णुना गुप्तो रक्षित इति विष्णुभक्तेन तत्पित्रा नामकरणसंस्कारकाले कृता विष्णुगुप्त इति सांस्कारिकी संज्ञा। चणको देशविशेषस्तत्सम्बन्धाच्चाणक्य इति देशनिबन्धना संज्ञा। कुटलश्च कश्चन गोत्रप्रवर्त्तको महर्षिस्तस्य गोत्रापत्यमिति कौटल्य इति गोत्रनिबन्धना संज्ञेति विवेकः। किञ्चास्य ग्रन्थस्य भाष्यमपि स्वयं विष्णुगुप्त एव चकार। तद्यथा-

दृष्ट्वा विप्रपत्तिं बहुधा शास्त्रेषु भाष्यकाराणाम्।
स्वयमेव विष्णुगुप्तश्चकार सूत्रञ्च भाष्यञ्च॥[6]

अस्य शास्त्रस्य फलश्रुतिमाख्यन् कौटल्यः पुनराह-

एवं शास्त्रमिंदमुक्तमेताभिस्तन्त्रयुक्तिभिः।
अवाप्तौ पालने चोक्तं लोकस्यास्य परस्य च॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

धर्ममर्थञ्च कामञ्च प्रवर्त्तयति पाति च।
अधर्मानर्थविद्वेषानिदं शास्त्रं निहन्ति च॥[7]

धर्मम्अर्थं, कामञ्च शास्त्रमिदं साधयति। अधर्मम्, अनर्थं, विद्वेषञ्च निहन्ति इति भावः।

तदेवं विधं साफल्यं शास्त्रमिदं प्रसाधयति, इत्यत्र आत्मन एव निदर्शनमर्पयन् उपश्लोकयति चाणक्यः-

येन शास्त्रञ्च शस्त्रञ्च नन्दराजगता चमूः।
अमर्षेणोद्धृतान्याशु तेन शास्त्रमिदं कृतम्॥[8]

तच्चेदं कौटलीयार्थशास्त्रं राजनीतिसन्दर्भेषु प्रधानभावं जुषते। कौटलीयार्थशास्त्रञ्चैतत्पञ्चदशाधिकरणैः गुम्फितमो एष् राज्यव्यवस्थापकोऽतीव सारगर्भः सन्दर्भो नूनं प्रशस्ततमः। तत्र प्रथमाधिकरणे विनयाधिकारः, द्वितीयेऽध्यक्षप्रचारः, तृतीये धर्मस्थापनादिकं, चतुर्थे कण्टकशोधनम्, पञ्चमे योगवृत्तम्, षष्ठे मण्डलयोनिः, सप्तमे षाड्गुण्यम्, अष्टमे व्यसनाधिकारिकः, नवमेअभियास्यत्कर्म, दशमे सांग्रामिकम्, एकादशतमे सङ्घवृत्तम्, द्वादशतमे आबलीयसम्, त्रयोदशतमे दुर्गालम्भोपायाः, चतुर्दशतमे औपनिषदिकम्, पञ्चदशतमे च तन्त्रयुक्तिः चाणक्यसूत्राणि च बाभान्ति।

II. न खल्विदं वार्त्ताशास्त्रम्मात्रयाऽपि राजतन्त्राद् भिद्यते अपित्वतिसन्निकृष्टतयैव तेन सह सम्बध्यते। तदिदमर्थशास्त्रं कौटल्यापरनामधेयेन द्विसहस्रसम्वसरात्प्राक् प्रादुर्भूतेनार्यचाणक्येन भूसुरेण राज्ञश्चन्द्रगुप्तमौर्यस्य मुख्यामात्यपदमलङ्कुर्वाणेन विरचितं तद्राज्यव्यवस्थासम्पादनार्थम्। एष एव ग्रन्थो राजनीतितन्त्रेषु प्राचीनतमोऽस्तीति न संशयलवोऽपि।

शुक्रनीतिसमाख्यस्य ग्रन्थस्य रचना, कौटल्यार्थशास्त्रादनेकशताब्द्यनन्तरं सम्पन्ना। अस्मिन् सन्दर्भेऽपि राजतन्त्रस्य विशदं विवरणमुपलभ्यते। कामन्दकीयनीतिसारोऽपरो राजनीतिपरो ग्रन्थो गुप्तकालिकः। ग्रन्थोऽयं कौटल्यार्थशास्त्रस्य छायामेव प्रायशोऽनुहरति। अपरश्च मित्रमिश्रविरचितः राजनीतिप्रकाशाख्यो ग्रन्थः। मित्रमिश्रोऽयं मध्यभारतस्य राज्ञो वीरसिंहदेवस्य सभापण्डित आसीत्। अन्यश्चैको राजनीतिरत्नाकराख्यो ग्रन्थः श्रीचण्डेश्वरप्रणीतः। एवमादयोऽर्थशास्त्रस्य राजतन्त्रत्वप्रतिपादने ग्रन्था आसन्। परन्तु आर्यचाणक्यकृतकौटलीयार्थशास्त्रस्य ते मनागपि तुलां नाधिरोहन्ति इति कैर्नु न ज्ञायते।

III. यद्यपि संस्कृतवाङ्मये राजधर्मप्रतिपादकेषु ग्रन्थेषु बहूनां नामान्युद्धरणानि च दृग्गोचरीक्रियन्ते तथाऽपि अस्माकं दौर्भाग्यात् प्रायः तेषु बहवो विलुप्ता एव विभाव्यन्ते। यद्यपि महाभारतादिषु इतिहासग्रन्थेष्वपि प्रकरणशः राजतन्त्रविषयाः चर्चिताः। पुराणेष्वपि विषयो बहुत्र पल्लवितः। बौधायनादिप्रणीतेषु सूत्रग्रन्थेष्वपि संस्पृष्टः। अर्थशास्त्रमुद्दिश्य अनेकैर्नीतिनिपुणैरर्थशास्त्रचणैर्विद्वद्भिरनेकेऽर्थशास्त्रसन्दर्भाः प्रणिबद्धाः। परं तेष्वल्पिष्ठा एव सम्प्रत्युपलभ्यन्त इति कस्य मनस्विनो मनो न दुनोति।

मुख्यास्तु तेष्वर्थशास्त्रग्रन्थनिर्मातृषु कात्यायन-किञ्जल्क-चारायण-कणिक-भरद्वाज-पराशर-शुक्र-बृहस्पति- मन्वादय आसन् सप्तदश अर्थशास्त्रपारदृश्वान इति तत्तद्ग्रन्थोपनतैस्तत्तन्नामोद्धरणैर्विज्ञायते परं तेषु कौटल्यः प्रधानतमः। तेन प्रणीतमिदं कौटलीयमर्थशास्त्रमपि विद्वद्भिः प्रधानतमत्वेनाद्रियते। सोऽयं कौटिल्यः आर्यचाणक्यनाम्नापि संस्मर्यते। एतच्चार्थशास्त्रं बह्वर्थसंवलितम्। इदानीन्तनैः परिभाषितमर्थशास्त्रं भारतीयपरिभाषायां वार्ताशास्त्रमित्यभिधीयते। **कृषिपशुपाल्ये वाणिज्ये च वार्त्ता, धान्यपशुहिरण्यकुप्यविष्टिप्रदानाद् औपकारिकी**[9] इति स्वयं कौटल्यो लक्षितवान्। राजसंस्थाया व्यवहारपथप्रदर्शकं वार्ताशास्त्रमिदं नितरामपेक्षणीयं भवति अत एव राजपुरुषैर्मन्त्रिभिश्च शास्त्रमेतदवश्यम् अध्येतव्यम्।

IV. राज्ञा तावत् चतस्रो विद्या अभ्यसनीयाः। आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्त्ता, दण्डनीतिश्चेति। आसां निम्नलिखिता संक्षिप्ता व्याख्या-

(क) सांख्यं योगो लोकमतञ्चेत्यान्वीक्षिकी,

(ख) धर्माधर्मौ त्रय्याम्,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(ग) अर्थानर्थौ वार्त्तायाम्,

(घ) नयानयौ दण्डनीत्यां बलाबले चैतासाम्।[10]

राज्ञा स्वशासनस्य राजदण्डस्य वोपयोगः साधूनां रक्षणाय दुर्जनानाञ्च दण्डनाय कर्त्तव्यः। असति तथा मात्स्यन्यायेन दुर्जनाः सज्जनान् पीडयेयुः। प्रजासु यत्र तत्र सत्ताया बलस्य चैव शासनादनवस्थाप्रसङ्गः सम्भवेदित्यतः कौटल्यः प्राह-

तस्माल्लोकयात्रार्थी नित्यमुद्यतदण्डः स्यात्।[11]

विनयमूलो दण्डः प्राणभृतां योगक्षेमावहः। आचार्य चाणक्य इन्द्रियजयमेव सर्वविधतयानुष्ठेयत्वेनानुशास्ति। अवश्येन्द्रियो राजा सद्यो विनश्यति। तद्यथा-

तद्विरुद्धवृत्तिरवश्येन्द्रियश्चतुरन्तोऽपि राजा सद्यो विनश्यतीति।[12]

नृपेण धर्ममाचरता पावित्र्यमनुपालयतैव काम्यकर्माणि साधनीयानि। सुखसम्पत्तिश्च भोग्या। तद्यपि तदर्थम् 'अर्थ एव प्रधानः' परं तदर्थप्राप्तयेऽपि कर्हिचिदपि मर्यादा नोल्लङ्घनीया। आचार्या अमात्याश्चापि तदर्थं तथैवा वहिताः कर्त्तव्याः।

समयावधानार्थं यन्त्रं 'छायानलिका प्रतोद' मित्याचक्षते। तदपि सावधानतया रक्षणीयं समयः परिपालनीय एव सर्वात्मना। राजरथं सञ्चालयितुमेकाकी नृपोऽक्षमः। अतो योग्यान् सचिवनिवहान् तत्र नियोजयेत्। तेषां योग्यता च सम्यक् परीक्षणीया। योग्यतानिकषं प्रदर्शयति आचार्यः-

कार्यसामथ्योद्धि पुरुषसामर्थ्यं कल्पेत।[13]

V. तथा च राजनिष्ठापरिज्ञानार्थं कौटल्येन चतस्रो[14] निकषात्मिका उपधाः प्रतिपादिताः-धर्मोपधा, अर्थोपधा, कामोपधा, भयोपधा चेति। एतासां संक्षिप्तविवरणमत्र प्रस्तूयते।

धर्मोपधा-तत्र धर्मोपधा नाम पुरोहितद्वारा मन्त्रिणः राज्यनिष्ठायाः परीक्षणम्। राज्ञो विस्रम्भभाजः पुरोहितस्य कृत्रिमप्रकोपद्वारा केनाऽपि व्याजेन तदधिकारात्पृथक्कृत्य बहिष्करणम्। ततः स पुरोहितो मन्त्रिणमभ्येत्य राजानं निन्द्यात्, राज्ञश्च राज्यात्परिभ्रंशोद्योगः, तत्स्थाने च नृपान्तरस्य राज्याभिषेकः कर्त्तव्य इत्यादिभिर्वचोभिर्यदि सचिवः पुरोहितषड्यन्त्रपाशे न पतेत् तर्हि तदेवं विधं विश्वासपात्रं मन्त्रिणमेव राजा नियोजयेन्मन्त्रिपदे नान्यमिति राज्ञो विरुद्धः कृत्रिमो गूढाभिसन्धिर्हि धर्मोपधा उच्यते।

अर्थोपधा-अर्थोपधा च पुनर्या सेनापतिमुखेन राज्यनिष्ठाया अशेषविशेषपरीक्षा स **सेनापतिरसत्प्रग्रहेणावक्षिप्तः सत्रिभिरेकैकममात्यमुपजापयेल्लोभनीयेनार्थेन राज्यविनाशाय सर्वेषामेतद्रोचते कथं वा तवेतिप्रत्याख्याने शुचिरित्यर्थोपद्या।**

कामोपधा-काममालम्ब्य या परीक्षा सा कामोपधा। यथा काचिदन्तःपुरात् काश्चिद् दूतीं मन्त्रिसमीपे सम्प्रेष्य राजमहिष्याः प्रेम तं प्रतिनिवेद्य सा त्वामाह्वयति रहः केलिं कलयितुमिति गोप्यतमं वृत्तञ्चैतद् रक्षणीयमिति निवेदयन्ती मन्त्रिणञ्च राज्ञ्याः प्रेमपाशैर्निगडयितुं प्रयतितुमारभेत कृत्रिमरूपेण। यदि नाम सचिवस्तत्पाशे न निपतति तर्हि स मन्त्रिपदे नियोजनीयो भवति। सेयं राजनिष्ठायाः परीक्षा कामोपधेति पदेन परिभाष्यते।

भयोपधा-प्रवहणनिमित्तमेकोऽमात्यः सर्वानमात्यानावाहयेत्। तेनोद्वेगेन राजा तानवरुन्ध्यात्। कापटिकश्चात्र पूर्वावरुद्धस्तेषामर्थमानावक्षिप्तमेकैकममात्यमुपजपेत्-असत्प्रवृत्तोऽयं राजा, साध्वेनं हत्वा अन्यं प्रतिपादयिष्यामः। सर्वेषामेतद्रोचते कथं वा तवेति। प्रत्याख्याने शुचिरिति भयोपधा।

तदेवमुत्तीर्णसकलोक्तपरीक्षं सर्वोपधाशुद्धं जनमेव साचिव्ये राजा नियोजयेत्। तच्चोक्तं कौटिल्येन-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तस्माद् ब्राह्ममधिष्ठानं कृत्वा कार्ये चतुर्विधे।
शौचाशौचममात्यानां, राजा मार्गेत सत्रिभिः॥[15]

चाणक्यमतानुसारं कोशो हि मूलं राज्यस्य। अतः राज्ञा कोशरक्षणं तत्संवर्धनं यथाकालं नैपुण्येन साधनीयम्। तथैव तत्सम्यग्व्ययोऽपि। कृष्यादिरक्षणेऽपि तेनात्मा देयः। तदर्थं स्तेन-व्याल-विष-व्याधिग्राहादिभिः पशूनां रक्षणं, पशुभ्यश्च अकृष्यायां भूमौ ग्रासप्रकोष्ठजातं प्रदेयम्।

राजकर्मचारिणः निसर्गतः चञ्चलवृत्तयः, अश्वादिपशुवत् कर्मसु शिथिला भवन्ति ते यथावसरं तत्र तत्र प्रणोदितव्याः। तच्चोक्तम्-

अश्वसंधर्माणो हि मनुष्याः नियुक्ताः कर्मसु विकुर्वते।[16]

ते राज्ञो धनमाहरन्ति अज्ञातदिशा अतः तेषां कार्याणि लेखपञ्जिकाश्च सुनिपुणं परीक्षणीयाः। तदुक्तं चाणक्येन-

युक्ताः तथा कार्यविधौ नियुक्ता ज्ञातुं न शक्ता धनमाददानाः।[17]

आयव्ययौ राज्ञा निरीक्षणीयौ। नृपो दुर्ग-राष्ट्र-खनि-सेतु-वन-व्रज-वणिक्पान्थानाञ्च सम्यगवेक्षणं विदध्यात्। एतादृशेषु राज्यसम्पद्वृद्धिकरेषु वस्तुतत्त्वेषु राज्ञा सावधानेन स्थातव्यम्। अग्रे च परराष्ट्रैः सह सन्धिपत्रादिलेखाः सावधानतया विधेयाः-

लेखप्रकाराश्चोपदिष्टा लेखगुणात्मकाः। सोऽव्यग्रमना राज्ञः सन्देशं श्रुत्वा निश्चितार्थं लेखं विदध्यात्। अर्थक्रमः, सम्बन्धः, परिपूर्णता, माधुर्यमौदार्यं, स्पष्टत्वमिति लेखसम्पत्। कोशविषये चाणक्येन प्रतिपादितम्-

अल्पकोशो हि राजा पौरजानपदानेव ग्रसते।
भूमि-मार्गवृक्षोपकरणानुग्रहणं कुर्यात्॥
बाल-वृद्ध-व्याधित-व्यसन्यनाथांश्च बिभृयात्।
दण्डविष्टिकराधातैः रक्षेदुपहतां कृषिम्।
स्तेनव्यालविषग्राहैः व्याधिभिश्च पशुव्रजान्॥
अकृष्यायां भूमौ पशुभ्यो विवीतानि प्रयच्छेत्।
कोष्ठागारे वर्षमानमरत्निमुखं कुण्डं स्थापयेत्॥[18]

कोशाध्यक्षेण तावत्कोशागारे रत्नमौक्तिकानि सम्यक् परीक्ष्य संग्राह्याणि। तत्र कौटलीयार्थशास्त्रे मौक्तिकानां प्रकारा नामग्राहं प्रदर्शिताः। प्रायशः मौक्तिकानां प्रसवित्रीं नदीमालम्ब्यैव तानि तानि नामानि प्रदत्तानीति प्रतीयते। यथा ताम्रपण्याख्यायां नद्यामुत्पन्नानि ताम्रपर्णिकानि। एवं रत्नान्यपि। यथा महेन्द्राख्यपर्वतात्प्राप्तानि माहेन्द्राणि। एवं पाशिम्य, कौलेय, स्रैतसीय, हैमवतानि बहुविधानि रत्नमौक्तिकानि कौटल्येन वर्णितानि। तत्र मौक्तिकेषु स्थूलं, वृत्तं, निस्तलं, भ्राजिष्णु, श्वेतं, गुरु, स्निग्धं देशविद्धञ्च प्रशस्तमिति। एवं मौक्तिकानामष्टोत्तरैकसहस्रमिता जातयः प्रदर्शिताः। इति दिक्॥

सन्दर्भसूचिः

1. *अ.शा, (अर्थशास्त्र)* I.2.
2. *दशकुमारचरिते* विश्रतचरितम्, भारतीमन्दिर, जयपुर, 1970, पृ. 12.
3. अ.शा, I.1
4. तत्रैव, III.3.
5. *कामन्दकीय नीतिसार*, 1.6.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

6. तत्रैव, II.1.
7. *अ.शा.*, III.2.
8. तत्रैव, III.1.
9. तत्रैव, III.2.
10. तत्रैव, IV.1.
11. तत्रैव, IV.2.
12. तत्रैव, III.1.
13. तत्रैव, II.2.
14. तत्रैव, III.1.
15. तत्रैव, III.1.
16. तत्रैव, IV.2.
17. तत्रैव, IV.2.
18. तत्रैव, II.2.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Kauṭilya on Geology

A.C. Sarangi

The relevance of Sanskrit for modern India cannot be over-emphasised as it is the greatest treasure that India has possessed. As Pandit Nehru, the first Prime Minister of India has rightly asserted, "It is her finest heritage and as long as this endures and influences the life of our people, the basic genius of India will continue". (The Sanskrit Commission Report, 1956–57). It is a realised fact by now that the modern scientists can draw upon freely from our ancient heritage which is embodied in Sanskrit texts beginning with the *Ṛgveda*, the oldest document of the entire human race. As Dr. S. Radhakrishnan has said, "It (Sanskrit) helps to keep pace with the rapid social change, advance in modern science and technology and process of modernization, at the same time inculcating the right type of social, moral and spiritual values through self-discipline."

The systematic investigation of nature has been attracting the Indian mind since Vedic age. Although it is a fact that scientific reflections were made in an undifferentiated manner in the early age, scientific treatises in Sanskrit were composed later with more indepth studies of particular fields. Kauṭilya's *Arthaśāstra* of 3rd century B.C. is perhaps the first such scientific treatise presenting various aspects of scientific truth written rather more coherently in a differentiated manner. Besides Varāhamihira's *Bṛhatsaṁhitā* of 6th century A.D. (an encyclopaedic work on highly differentiated topics including, architectural engineering), it is *Arthaśāstra*, a unique work renowned all over the world as a store-house of knowledge on economics and polity. His spectacular contribution to geo-scientific traditions, more particularly to mineralogy and gemmology which are still useful for modern man. He has, discussed on mines, mineral explorations, mine-management and mineral economics in detail while discussing on the examination of the precious articles to be received into the treasury (2.11), he enumerates in detail the principles on gemmology. Here his subtle observations on origin, physical characteristics and usages of various gems like pearls, rubies, diamonds and gold add much to our knowledge of the science of gems. He has devoted a full chapter (2.12) on mines and factories while discussing the duties of the Superintendent of gold in the workshop (2.13) as well as the activity of the goldsmith in the market highway (2.14). He has contributed much to our knowledge on gold, its exploration and purifications etc. This paper is an humble attempt to highlight various aspects of Geology, a scientific discipline to which Kauṭilya has contributed quite significantly and it is hoped that modern geologists of India have much to be benefitted from this ancient heritage.

Kauṭilya's *Arthaśāstra* is no doubt, essentially a treatise on the art of Government. This is based on the previous works and Kauṭilya has mentioned it in the very beginning of his

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

work. However, he has contributed much to the practical sciences which he developed on the basis of previously composed works as well as his own close observation of society.

Kauṭilya is not a geologist in modern sense. However, his subtle observations on this science are quite spectacular. While discussing on the sources of income, emphasis is given on mining and the manufacturing industries. Although minerals are referred to in the *Ṛgveda*, for example, when Agni is described as the *ratnadhātama*, "the bestower of gems", the first systematic study on geology in general and mineralogy and gemmology in particular, can only be traced to *Arthaśāstra* of Kauṭilya. The significance attached to mines can be ascertained from Kauṭilya's words when he says that, 'the treasury depends upon mines, that the army is sustained by the treasury and that the earth is conquered by means of the treasury and the army'[1]. The mines are said to be kept under the control of the Director of Mining (*Ākarādhyakṣa)* who is expected to be an expert in geology and metallurgy, and his activities included a survey of all regions where mineral deposits are likely to be found. Kauṭilya goes on describing the characteristics of gold and silver ores of different types. The observations are so subtle that they only go to prove Kauṭilya's specialisation in mineralogy. He describes the process of refining gold and silver.[2] Then he describes other ores like copper-ore (coming from rocks or regions of earth) which is heavy, unctuous and soft and is towny, green reddish or red. The lead-ore is said to be of the colour of dove or yellow pigments and studded with white lines and smelling like raw flesh.[3] The tin-ore is grey like saline earth or of the colour of a baked lump of earth.[4] The iron-ore is made up mostly, of smooth stones and is of whitish-red or of the colour of *Sinduvāra* flower.[5] The *Vaikṛntantaka*–ore is of the colour of *Kākāṇḍa* (a Mahānimba–tree) and the gem-ore is clear, smooth, lustrous, hard and of light colour. [6] The Director is cautioned that he must put these ores to use in respective factories. The mint–master is directed to mint silver coins with one-fourth of copper and containing a hardening alloy of one *māṣa* weight of metal like iron, tin or lead.[7] The Superintendent of Mines is duty-bound to establish factories for the articles of conch-shells, diamonds, gems, pearls, corals and caustics as well as to commerce them.[8]

Further, there are references made for the salt-mines to be supervised by the Salte–Commissioner, the *Lavaṇādhyakṣa*.[9] Kauṭilya considers the mines as best which yield rich ores, are easily accessible and capable of being operated at a small cost.[10] Unlike other ancient teachers, Kauṭilya prefers large mines yielding products of comparatively small value as these can command a continuous sale and more customers.[11]

Kauṭilya has attached greater importance to the manufacture of articles from gold and silver to be supervised by the Superintendent of Gold who should cause to be built a workshop with a courtyard having four work-halls without inter-communication and with a single door[12] and further, he must establish in the middle of the highway, the trustworthy goldsmith of noble birth.[13] Kauṭilya has devoted one full section (2.13) for describing in details about the process of refining the metals, of testing their quality and of the manufacture of various kinds of ornaments from them. Another section is similarly devoted for describing duties of the Royal Goldsmith (Sauvarṇika) who manufactures gold and silver articles for the people in a special workshop in the market place (2.14).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Like mineralogy, gemmology too finds its place in Kauṭilya's *Arthaśāstra* in detail. Kauṭilya enumerates gem stones of various types like pearl, ruby, beryl, sapphire, crystal diamond and coral. These gems are said to be brought from Koṭi, between Malaya and the sea, from Mālā, a part of Mālaya, also called Karṇīvāra and from beyond and sea, i.e., from Mt. Rohaṇa in Ceylon.[14]

While discussing state economy, Kauṭilya lays emphasis on treasury and according to him the Superintendent of the Treasury should receive jewels and articles of high and small value and for this purpose he goes on instructing various experts regarding the nature and characteristics of gem-stones. Kauṭilya appears to be one of the earliest authors who systematically discusses on gemmology and related principles. In the *Arthaśāstra (AŚ.* 2.11.42), he begins the enumeration of gems with pearls and ends with corals.

I. Mauktika (The Pearl)

The pearl is the first gem that has attracted the attention of Kauṭilya (*AŚ* 2.11.2–27). He has not only discussed about various types of pearls and their place of origin, he has also discussed types of pearl-strings. According to him the pearls come from shell, the conch and their habitats like Tāmraparṇī, Pāṇḍyaka-vāṭa *(*Mālaya–mountain), Pāśika–river near Pāṭaliputra, the Kulā–river near Mayūra–village of Sri Lanka, Churṇī (the river near the town Murachi in Kerala, Mount Mahendra, Kardamā (a river in Persia), Srotasī (a river in Barbara country) and many lakes and the Himālayas (*AŚ* 12–11.2). Kauṭilya narrates defective pearls too like lentil shaped, triangular, tortoise-shaped, semi-spherical or gourd-shaped, dark, blue or badly perforated. Kauṭilya refers to the pearls as excellent which are big, round, without a flat-surface, lustrous, white, heavy, smooth and perforated at the proper place. Pearls are always associated with feminine royalty and famous beauty. Kauṭilya mentions various pearl-strings like *śīrṣaka, upaśīrṣaka, prakāṇḍaka, avaghāṭaka* and *taralapratibaddha.* He has further explained varieties of strings like *indracchanda* (a necklace of one thousand and eight strings), *vijayacchanda* (with half of the strings of *indracchanda), ardhahāra* (with 64 strings), *raśmikalāpa* (with 54 strings), *guccha* (with 32 strings), *nakṣ atramālā* (with twenty seven strings), *ardha-guccha (*with 24 strings), *māṇavaka (*with 20 strings), *ardhamāṇavaka (*with half of the earlier one), *ekāvali* (with a single string), *yaṣṭi* with a gem in the centre of a string), *ratnāvali* (variegated with gold and gems), *apavartaka* (with gold, gems and pearls at intervals), *sopānaka* (with stringing in a gold thread) and *maṇisopānaka* (with a gem in the centre).

II. Saugandhika : The Ruby

This was available in Kauṭilya's times in various colours, viz., of the red lotus (*Padmarāga*), of the colour of saffron (Anavadyarāga), of the colour of *Pārijāta* flower (*Pārijātapuṣpaka*), and of the colour of morning sun (*Bālasūryaka).* The *Bṛhatsaṁhitā* refers to ruby in three types according to its place of origin: *Saugandhika, Kuruvinda* and *Sphaṭika.* The gems of good quality are usually smooth, dazzling with rays, pure, sparkling, heavy and nicely shaped. The *Arthaśāstra* (2.11.33) refers to hexagonal, squire or round-shaped gems of flashing colour. The blemishes in gems include dull colour and lustre, scratches, broken, and ill-perforated (2.11.34). The subsidiary types of gems include the *Vimalka*, the *Sasyaka*,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the *Añjanamūlaka*, the *Pītaka*, the *Sulabhaka*, the *Lohitākṣa*, the *Mṛgasmaka*, the *Jyotirāsaka*, the *Māleyaka*, the *Ahicchatraka*, the *Kūrpa*, the *Pratikūrpa*, the *Sugandhikūrpa*, the *Kṣīravaka*, the *Sūkticūrṇaka*, the *Śilāpravālaka*, the *Pulaka* and the *Śuklapulaka* (2.11.36).

Ruby is mainly supplied from a small territory in upper Burma, the town of Mogok. The principal mines are present in two valleys where towns like Kathay and Kyatpyet are existent. Kauṭilya's reference to Koṭi as the place of origin resembles these names of the two cities. Presently rubies are produced mainly in Myanmar, Sri Lanka, Thailand, Cambodia, Tanzania and Kenya.

III. Vaidūrya : The Cat's Eye (Beryl)

According to Kauṭilya, the beryl is of the colour of the blue lotus (*Utpalavarṇaḥ*), of the *śirīṣa-flower* (*Śirīṣa–puṣpaka*), of the colour of water (*Udakavarṇaḥ*), of the colour of green bamboo (*Vaṁśarāga*), of the colour of the parrot's wing (*Śukapatra–varṇaḥ*), yellow coloured (*Puṣyarāgaḥ*), of the colour of Cow's urine (*Gomūtrakaḥ*) and of cow's fat (*Gomedakaḥ*) 2.11.30. The *Rasaratnasammuccaya* describes this as clear, highly reflecting and heavy gem, the ashes of which help in increasing the power of senses, longevity and strength.

V. Sphaṭika : The Crystal

Kauṭilya refers to four types of crystals viz., *Śuddha-Sphaṭika* (the pure Crystal), *Mūlāṭavarṇa* (of the colour of Mūlāṭa–flowers), *Śītavṛṣṭi* (the Crystal shedding cool shower) and *Sūryakānta* (the Sun-stone).

V. Vajra (Hīraka) : The Diamond

According to the *Arthaśāstra*, diamonds originate from Sabhārāṣṭra, Tajjamārāṣṭra, Kāstirarāṣṭra, Mt. Śrīkaṇṭaka, Mt. Maṇimanta and Indravana (*AŚ* 2.11.37). With regard to its utility it can be said that diamond should be big, heavy, capable of bearing blows, and capable of scratching a vessel. Like cat's eye, diamond is also of various types, viz., of the colour of Śirīṣa-flower, etc.

VI. Indranīla : The Sapphire

Kauṭilya enumerates eight types of blue coloured sapphire, viz., *Indranīla* (the *Nīlavalīya*) with blue lines, *Kalāyapuṣpaka* (of the colour of the flowers of *Kalāya*, a variety of Paddy), a *Mahānīla* (deep blue), (*Jamvābha*) (of the lustre of the Jambū-fruit). *Jīmūtaprabha* (having the lustre of the dark cloud), *Nandaka* (the delighter, i.e., of which inside is white and outside is blue), and *Śravanmadhya* (the streaming interior), i.e., light flowing in the middle. The very name of this gem-stone suggests that this is in blue colour, sometimes of royal blue, velvet blue or corn flower blue. Stones of darker colour are often termed as males and those of lighter shades female. A sapphire of uniform colour, clear and efflugent is regarded as of the highest quality.

VII. Pravāla : The Coral

According to the *Amarakoṣa* (II.9.93), Vidruma and Pravāla are synonymous for coral.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The chapter of gemmology in the *Arthaśāstra* (2.11) ends with the description of coral. According to *AŚ* (2.11.42), coral of the colour of red and lotus comes from Alakanda, a place on the Barbara coast and Vivarṇa, a place in Yavanadvīpa, Kauṭilya considers them as excellent with the exception of those which are eaten by insects and which are bulging in the middle. Vāgbhaṭṭa in his *Rasaratnasamuccaya*, however, considers those corals as the best, which are of colour of ripened bimba fruit, rounded, long, not crooked and soft. The coral is known as corallium nobile or corallium rubrum. The latter of the Gorgonidae family of the group of Allyonaria comes from the Mediterranean sea of the African, Coriscan and Sicilian coasts. Chemically coral consists of calcium carbonate, in the form of Calcite, with about 3% magnesium carbonate, 4% organic matter and some traces of ironoxide. Coral as a precious gem is in high demand in countries like India, China, Persia and Italy.

Besides these, there are other gem-stones on which Kauṭilya is silent. One of them is *Marakata*, the Emerald for which the *Garuḍa Purāṇa* devotes a full chapter. (Ch. 71). There are other works in Sanskrit like *Rasaratnasammuccaya* which narrate characteristics of gems in greater details. However, Kauṭilya is pioneer among them. The *Garuda Purāṇa* (Chs. 68–80) of 6th century A.D. describes gemmology in details. Later the *Bṛhatsaṁhitā* of 10th century A.D. followed the suit. There has been considerable development in gemmocosy between these two periods. Later in the 14th century A.D. *Rasaratnasamuccaya* of Vāgbhaṭṭa, a monumental work has devoted a full chapter (Ch. IV) on gemmology. Vāgbhaṭṭa describes minerals of various types like Mica, gems, the metals like gold, silver, copper, iron and lead etc. Despite the fact that later literature described in details about Geology, it was Kauṭilya who systematically investigated the geological principles and developed a science for the officers incharge of geological explorations and other related scientific disciplines. It is hoped that the modern geologists of today will be inspired by such early contributions to knowledge and will freely utilise them for the betterment of society.

References and Notes

1. AŚ' 2.12.37 :
   ākaraprabhavaḥ kośaḥ kośād daṇḍaḥ prajāyate pṛthivī kośadaṇḍābhyāṁ prāpyate kośabhūṣaṇā.
2. ibid., 2,.12.8–11.
3. ibid., 2.12.13.
4. ibid., 2.12.14.
5. ibid., 2.12.15.
6. ibid., 2.12.16–17.
7. ibid., 2.12.24.
8. ibid., 2.12.27 :
   Khaṇyadhyakṣaḥ śaṅkha–vajra–maṇimuktā–pravāla–kṣārakarmāntaṁ kārayet, paṇanavyavahāraṁ ca.
9. ibid., 2.12.28.
10. ibid., 7.12.13 :
    Khanyor api yaḥ prabhūtasārām adurgamārgām alpavyayārambhāṁ khaniṁ khanayati, so 'tisandhatte.
11. ibid., 7.12.16 : *Cirād alpo mahāsārasya kretā vidyate, prabhūtaḥ sātatyād alpasārasya.*
12. ibid., *suvarṇādhyakṣaḥ suvarṇa-rajatakarmāntānām asambandhāveśanacatuḥśālām ekadvārām akṣaśālāṁ*
13. ibid., 2.13.2 : *kārayet.*
14. ibid., 2.11.28 : *maṇiḥ kauṭo māleyakaḥ pārasamudrakaś ca.*

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

About Dharmasthas and Their Jurisdiction in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya

Irma Piovano

In the *Arthaśāstra* (3rd *adhikaraṇa*) the administration of justice is committed to the *dharmasthas*[1], or kind of judges, most probably so called, because their activity had to be strictly in conformity with *Dharma*[2]. These judges, three in number, had to possess an evident legal competence and they had to belong to the rank of the *amātyas*, the highest rank of civil servants. They had to carry out their task in the *dharmasthalas*, courts, placed in the border posts (*jānapadasaṁdhi*), in the headquarters of ten villages (*saṁgrahaṇa*), in those of 400 villages (*droṇamukha*) and in the chief city of 800 villages (*sthānīya*)[3]. The presence f a law-court in a district of few villages shows the need to bring the administration of stice as near as possible to the people.

Kauṭilya neither describes the courts apparatus, nor does he inform us about the existence of a hierarchy, nor even does he supplies many details of the procedures followed in the courts at that time. It is also uncertain whether there was an increasing scale of authority and importance concerning the different courts of the above–mentioned places, and whether the cases could be brought on appeal from minor district courts to the major ones. Nevertheless, it is likely that the courts, like the judges, enjoyed the same parity among them. In fact, the only possible appeal seems to have been that addressed to the king who, as *dharma–pravartaka*[4] and responsible for the maintenance of law and order, his final authority appears incontrovertible, and the final judgement vests on him. The fact that the king should personally attend to the judicial matters of his subjects, is connected with a first stage in the development of judicial administration, a stage in which he reserved for himself the title of sole and supreme judge. It is not known with certainty, whether the three *dharmasthas* carried out their tasks together, or if each of them settled on his own the cases that were submitted to him; R.P. Kangle opts for this second hypothesis, because when treating the punishments given to the judges who failed in their duties, the term *dharmastha* is used in the singular[5].

The courts mentioned by Kauṭilya are of two kinds: the *dharmastīya*, presided over by the *dharmasthas*, and the *kaṇṭakaśodhana*. Some scholars like R.K. Chaudhury are in favour of a precise subdivision between these two courts, that is the civil suits committed only to the *dharmastīya*, whereas the criminal cases to the *kaṇṭakaśodhana*. A. Parmar disagrees pointing out that actually the subdivision of competences occurred between cases regarding disputes among citizens and those concerning state interests[6]. Therefore, the *dharmastīyas* dealt not only with civil suits concerning marriages, property, gifts, sales, mortages and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

inheritances, but also with criminal deeds, such as thefts, robberies, defamation, physical injuries, slaves, workers, gambling and betting. The *kaṇṭakaśodhanas* were presided over by three magistrates (*pradeṣṭṛ*), also of the *amātyas*' rank, who attended mainly to political cases and illegal actions perpetrated by public officers, and to all other particularly complex cases. Also K.V. Rangaswami[7] and P.N. Banerjee share this interpretation[8]. From their offices in various provincial headquarters, they watched over officials and dependants. Their surveillance was also extended to craftsmen and tradesmen and they had to regulate the activities in special circumstances, such as national calamities. These magistrates were also entrusted with tasks of intelligence and police–functions[9] as well as inquiries regarding sudden deaths, tortures and mutilations of limbs caused by criminals, and other heinous crimes. The importance of the *kaṇṭakaśodhana* is determined by the fact that they also had the authority to inflict the death-penalty and torture to those who admitted their guilt[10].

In each village, there was also a local court made up of the village seniors and their chief[11], which dealt with minor criminal cases, such as petty thefts and civil suits of trifling nature, that is disputes concerning the village boundaries. In practice, the powers of these local courts were restricted to the transfer of land property and to the infliction of small fines. The sentences of these courts were assumed after having consulted the majority of the honest elders of the village[12].

The *dharmasthas*, then, dealt mainly with transactions between two parties, *vyāvahārika artha*[13] – the term *vyavahāra* indicates in fact a dispute between two or more parties – and that could be the case of marriage, relationships between debtor and creditor, buyer and seller and so on, but also robbery (*sāhasa*), transgression with criminal intent (*anupraveśa*), rows (*kalaha*) and any other dispute involving two or more individuals.

Kauṭilya, first of all, states the cases in which a transaction can be considered valid: the necessary requisites are its accomplishment during the day, in public, without any secrecy or tricks and in the presence of the interested persons, who must be sound of mind.

Transactions carried out inside a house–are regarded as valid only if the inheritance has to be divided, goods on deposit or in custody have to be entrusted, marriage settlement agreed and if such transactions are made by women confined to their house (*aniṣkāsinī*)[14] or by sick people sound of mind.

Only some transactions could be undertaken at night, i.e., those caused by robbery, assault, rows, marriages, king's order (*rājaniyoga*) or those made by people working at night; whereras in the woods, those concerning caravan members, cowhands, hermits, hunters and wandering singers were considered valid.

For those people living off secret proceeds (*gūḍhajīvin*), fraudulent transactions as well as strictly private and covertly reached agreements were also valid.[15]

Among those who could not undertake *vyavahāra*, Kauṭilya mentions all those who depend on others, like sons who depend on their father, or vice versa, brothers separated from the family (*niṣkula*), the younger brother who has not yet been given his share of the family patrimony, a woman who depends on her husband or son, a slave, a person kept as

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

a pledge, minors, very old people, people charged with crimes, ascetics, cripples and people struck by misfortune.

However, if authorized, the above–mentioned could settle a transaction. V*yavahāras* were also not valid if undertaken by someone who was drunk, enraged, tormented by pain, mad or under someone else's influence[16].

Those who broke the established rules were fined and half of this same fine was inflicted to any witness. If, however, someone in good faith concluded a transaction, he was not considered guilty, but the transaction itself was nullified.

In conclusion, legally effected transactions are those made by authorized people (*svakaraṇa*) in their respective social groups (*varga*) in the right place and at the right moment, in complete observance of all formalities, in the presence of witnesses, and with a full knowledge of the facts. In the event of more than one transaction concerning the same object, the last one was regarded as valid with the exception of cases concerning grants (*ādeśa*) or pledges (*ādhi*)[17].

To prosecute an action, the *dharmasthas* could not act on their own initiative, but they had to wait for the plaintiff's report. They could proceed with authority only with regard to business controversies concerning temples, Brāhmans, ascetics, women, minors, the elders, the poor and orphans; in fact, the questions relating to the above mentioned could not be ignored even for absence of jurisdiction (*deśacchala*), or lack of time (*kālacchala*) or adverse possession (*bhogacchala*).

Furthermore, in settling the suit (*vivādapada)*, we cannot rule out the possibility that the judges followed the same methods adopted by the king in dealing with disputes between citizens.

When the *dharmastha* received a complaint, he entrusted the clerk at the Court to draw up a deed recording all the details relevant to time, place of the *vyavāhara*, extent of debt – if any, name, *varṇa*, *gotra*, profession, place of residence of the plaintiff and of the defendant and their replies to the questions put on them[18].

Both of them were required to deposit money (*avastha*) in order to assure the State the payment of the fine, that inevitably had to be paid by one of the parties. This initial procedure was followed by an interrogation concerning the dispute and this was also put on record. The defendant could not submit a countercharge, except in the cases of *kālaha* or *sāhasa*, or *sārthasamavāya* (agreements between members of caravans). It was not possible to start proceedings against a person who was already involved in another suit[19]. The defendant was granted a three or seven day period in order to prepare his defence: if he failed to reply within this period, the fine was proportionated to the extent of the delay.

Beyond fourty-five days, the suit was considered lost and a suitable fine had to be paid: the suit was also lost if the plaintiff or the defendant absconded. The plaintiff was automatically fined if he did not submit his counter-reply on the same day on which the defendant submitted his[20].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Both parties had to give the court evidence (*deśa*), comprised of witnesses and documents; the persons summoned as witnesses by the *dharmastha* when they came to the courts were called *sākṣin* or persons who had seen[21]. There were supposed to be three witnesses, but the parties could agree on two who had to be honest, trustworthy and accepted by both the plaintiff and the defendant.

Some people could not be accepted as witnesses, because they had interests in one or other of the parties concerned, had social or physical disabilities, or held particular positions, such as state employees. Among people who could not bear witness were included brothers and sisters, wives, companions, partners, dependants, creditors, enemies, cripples, persons who had expiated punishment, all those who could not take up *vyavahāra*; moreover, the king himself, *śrotriya*, *grāmabhṛtaka*, leppers, wounded men, outcasts, *cāṇḍāla*, people who ran ill-reputes jobs, the blind, deaf and dumb persons, those who offered their evidence without having been summoned (*ahaṃvādin*), women and king's servants, except for the suits concerning persons of the same social group (*svavarga*).

However, all these (if not for brothers, enemies, wives or companions) could bear witness in trials for theft, injuries or adultery[22].

In case of secret *vyavahāra* any man or woman who had seen or heard everything (except the king or an ascetic) were allowed to bear witness: masters could witness for servants, priests and preceptors for their disciples, parents for sons and vice versa, but they were not obliged to do so, if they did not wish to[23].

Before giving evidence, *sākṣin* had to take the oath in the presence of *Brāhmaṇas*, in front of a jug of water and fire: they were exorted to tell nothing but the truth with a form of adjuration that varied with the *varṇa* of the witness. *Brāhmaṇas* were only incited to sincerity, whereas *kṣatriya* and *vaiśya* were threatened to lose the reward of their meritorious deeds if they gave false evidence, and to be condemned to beg in front of the enemy's home in a next life. The warning to *śūdra* was much more severe and presented terrifying images of spiritual and temporal punishments, such as the transference of all their merits to the king and his sins on them[24].

If witnesses did not appear in court within a week, they were liable to pay 12 *paṇa*; if they did not give evidence within one and a half months, they were obliged to pay the amount relevant to the loss of the suit (*abhiyoga*)[25]. In case of discrepancies in the evidences, the *dharmastha* could choose the majority's version, or the one of those renowned for their honesty or of those accepted by both parties; otherwise, the king took the decision upon himself[26].

If during the trials relevant to financial matters, the witnesses declared amounts which were lower or higher with respect to the plaintiff's declaration, the difference in both cases was ascribed to the king[27].

The *sākṣins* to be cited had to reside in the vicinity so as to be able to act immediately and they were summoned to appear in the king's name. Unlike the *Smṛti–texts*, Kauṭilya does not consider documentary evidence to be essential proofs[28] and it does not even

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

consider the recourse to ordeals. In some cases, the *dharmasthas* did not come to a conclusion as the dispute was invalidated by the illegal behaviour of both the parties. In some other cases, the plaintiff would eventually compromise his own position by eluding the questions of the judge, by contradicting himself, by insisting on contesting irrefutable evidence, by not giving sufficient explanations, by denying previous admissions, by rejecting evidence or by having secret encounters with the witnesses and in the end he would lose the case[29]. The contradictions contained in the defendant's deposition, as well as his escape from the warders' custody or untrustworthy witnesses could also determine the loss of a case[30].

Some particular circumstances were decisive in reaching a verdict, e.g. the evident fault of one of the parties, the admission of guilt, frank questions and frank answers between defendant and prosecutor, the reasoning (*hetu*) and the oath (*śapatha*). Such frankness seems to be referred to the examination and the direct confrontation between the two parties and their evidence, while *hetu* probably consisted in evaluating this evidence with discernment[31].

The losing party (*parokta*) had to pay the State a fifth of the sum in question; this fine was reduced to a tenth in case of admission of guilt, as the prosecution of the case could be immediately closed[32]. If the loser could not pay the fine, the *dharmasthas* had to collect it from the winning party which, afterwards, could make good his losses at the expense of the former even under the form of services or the assignment of a pledge.

In the disputes between masters and subordinates, priests and disciples, fathers and sons, if the losers were the first ones, they were bound to pay a tenth of the sum in question; on the contrary, if the losers were the second ones, they had to pay twice as much[33].

The *dharmasthas* had to perform their function and pronounce sentences on the basis of four authoritative principles: *dharma* or sacred law, *vyavahāra* or judicial debate, *caritra* or usage and *rājaśāsana* or royal decree (in the text, *caritra* and *rājaśāsana* are also called *saṁsthā* – established order – and *nyāya* – justice)[34].

The first one is founded on the eternal truth (*sātya*) handed down from time immemorial; the second is founded on witnesses, and it obviously refers to the transactions between two parties; the third is based on men's common agreement and it refers to local customs[35]. The last one is constituted by the sovereign's orders.

As these principles are listed in increasing order of importance, it appears evident that the *rājaśāsana* prevails upon all of them. There are contradictory opinions among some authors concerning the supremacy of the authority of the first three principles[36]. With regard to the *rājaśāsana*, in the context of a *vivādārtha*, R.P. Kangle[37] mentions that no reference is made to an actual law of the king, but simply to a regulating judgement of his, therefore it must be excluded that the king would have acted as a real lawgiver. According to K.A. Nilakantha Sastri[38], the supremacy of the royal decree claimed in the treatise is to be considered as exceptional for the Indian authors and represents the evidence of an attempt of secular evolution within the civil law, this opinion being shared by Chaudary[39] who acknowleges in the *Arthaśāstra* a typically secular codification, for the very reason that the *rājaśāsana is considered* to be superior to the *dharma*.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The treatment of the *vyavahāra* is divided by Kauṭilya in seventeen sections: (1) the *vivāhasaṁyukta* (marriage and allied topics), (2) *dāyavibhaga* (partition of inheritance), (3) *vāstuka* (properties and related disputes), (4) *samayasya anapākarma* (failure to participate in the community affair), (5) *ṛṇādāna* (non–payment of debts), (6) *aupanidhika* (deposits), (7) *dāsakarmakarakalpa* (the laws concerning slaves and labourers), (8) *saṁbhū yasamutthāna* (undertaking in partnership), (9) *vikrītakrītānuśaya* (revocation of a sale or a purchase), (10) *dattasya anapākarma* (non–conveyance of gifts promised), (11) *asvāmivikraya* (sale done without property rights), (12) *svasvāmisaṁbandha* (the laws concerning ownership), (13) *sāhasa* (forcible seizure of an object), (14) *vākpāruṣya* (verbal injury), (15) *daṇḍapāruṣya* (physical injury), (16) *dyūtasamāhaya* (gambling and challenging), (17) *prakīrṇaka* (miscellaneous).

The law set forth in the *Arthaśāstra* is almost the same as that in the *Dharmaśāstra* and particularly the *Manusmṛti*, but the arrangement of the topics in the *Arthaśāstra* is more rational than in the *Smṛtis* and starts from the family laws to end with affairs and questions in which foreigners are involved[40]. As Kangle[41] declares, if the *Dharmaśāstra* can hardly be considered as a real law codes, on the contrary, the *Arthaśāstra* is a genuine one.

The 17 types of *vyavāhara* are examined by Kauṭilya with an accurate introduction of technical details and with the production of a wider series of cases analyzing the most varied situations that are not to be treated in this article.

Among the last set of rules set forth by Kauṭilya dealing with crimes that were within the jurisdiction of the *dharmasthas*, there is a particular one which prescribes that penalties are to be inflicted according to the peculiar nature of the individuals and the types of crimes. If this recommandation did not only have the purpose to distinguish the individuals according to their social status, but also the purpose to seek in each of them the main aspects of their personality, analyzing motives and circumstances of the committed crimes, it reveals in Kauṭilya an authentic interest and a keen attention to the human mind, which are qualities, however, most often hidden in the text because of political questions and reasons of State. "The judges" – he declares – "are to consider the people according to their excellence in learning, to their mind, their human value and noble birth, the activity they carry out and to conform the judgment to honesty and impartiality in every circumstance: thus they are trustworthy to the people".

References and Notes

1. This term is unknown to the *Smṛtis;* only Manu (VIII, 57) occasionally mentions it, probably taking it from the *Arthaśāstra. Cf.* R.P. Kangle, *The Kauṭilya Arthaśāstra, A Study,* repr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, p. 215. Later the judge is named *prāḍvivāka.*
2. Parmar, A., *Techniques of Statecraft. A Study of Kauṭilya's Arthaśāstra*, Delhi-Lucknow, 1987, p. 181.
3. Kangle, R.P., *op. cit.*, p. 215.
4. For the references to *Kauṭilya Arthaśāstra* (KA.) cf. text-edition and translation by R.P. Kangle, 2 pts, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986; KA. III.1.38; A. Parmar, *op. cit.*, p. 180.
5. KA. IV.9.13.
6. Parmar, A., *op. cit.*, p. 182.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

7. Rangaswami Aiyangar, *Cf.* K.V., *Considerations on Some Aspects of Ancient Indian Polity,* Madras, University of Madras, 1935.
8. Banerjee, P.N., *Public Administration in Ancient India,* London, 1916; repr. London, Indian Reprints and Publishing Co., 1973.
9. Sinha, B.P., *Readings in Kauṭilya's Arthaśāstra,* Delhi, 1976, p. 121.
10. Parmar, *Cf.* A., *op. cit.,* p. 182.
11. ibid.
12. KA. III.9.10-18.
13. ibid., III.1.1.
14. ibid., III.2-7.
15. ibid., III.8-11.
16. ibid., III.12-13.
17. ibid., III.1.15-16; *Cf. Yāj.* 2.23; *Nārada* 1.97.
18. ibid., III.1.17-18; *Cf.* Parmar, A., *op. cit.,* p. 183.
19. ibid., III.1.25-26.
20. ibid., III.1.27; Parmar, A., *op. cit.,* p. 183.
21. In the beginning as transactions were settled orally, the witnesses had to have listened to what had happened, so they were called *śrotṛ* (listeners); *Cf.* Parmar, A., *op. cit.,* p. 183; Kangle, R.P., *op. cit.,* p. 218.
22. KA. III.11.28-30
23. ibid., III.11.31-32.
24. ibid.
25. ibid.
26. ibid., III.11.39-40.
27. ibid., III.11.42; *cf.* Kangle, R.P., *op. cit.,* p. 219.
28. ibid., III.11.43.
29. ibid., III.1.19; *cf. Manusmṛti,* VIII, 53-57.
30. ibid., III.1.47; *cf.* Kangle, R.P., *op. cit.,* p. 220; Parmar, A., *op. cit.,* p. 185.
31. ibid., III.1.46.
32. ibid., III.1.20-21.
33. ibid., III.11.32-33.
34. ibid., III.1.39-40.
35. That local, regional or customary usages were to be observed is repeated in other parts of the text (III.7.40; III.10.45). Many of these customary laws date back to the Indo-European age, and they have been developed by different peoples in different ways, according to places and circumstances. *Cf.* Maine, H.S., *Early History of Institutions,* lectures VII, IX-XI, London, 1875.
36. *Cf.* Chaudary, R.K., "Conception of Law in Ancient India", in *The Journal of the Bihar Research Society* (JBRS), XXXIII, p. 183 and "Kauṭilya's Conception of Law and Justice", in JBRS, XXXVII, pp. 283 ff.; Hazra, R.C., *Kauṭilya Studies,* in CH, X, 1962, p. 6; Sinha, N.H., *op. cit.,* p. 116; Kangle, R.P., *op. cit.,* p. 223; Ghoshal, U.N. "The Authority of the King in Kauṭilya's Political Thought", in *Indian Historical Quarterly,* XXVIII (1952), pp. 307-11.
37. *Op. cit.,* pp. 223-24.
38. *Cf.* Nilakanta, Sastri, K.A., *Age of the Nandas and Mauryas,* Benares, p. 175.
39. *Cf.* Chaudary, R.K., "Conception..." *op. cit.,* pp. 189-190.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Bibliography

Primary Sources (text-editions and translations)

Arthaśāstra of Kauṭilya, ed. by R. Shama Sastri, Mysore, Mysore Publishing House, 1909.

The Arthaśastra of Kauṭilya, Translated into English by R. Shama Sastri, 5th ed., Mysore, Raghuveer Printing Press, 1956.

The Kauṭilīya Arthaśāstra, ed. and transl. by R.P. Kangle, 2 pts., Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

The Kauṭilīya Arthaśāstra, An English translation with critical and explanatory notes R.P., Kangle, Part II, Bombay, 1963.

Kauṭilya, *L'Arthaśāstra*, extraits choisis et publiés avec une introduction par Marinette Dambuyant, Paris, Editions Marcel Rivière et C., 1971.

Kauṭilya, *Arthaśāstra (L'arte del governo)*, Roma, Bariletti Editori, 1990.

Secondary Sources (books and articles)

Anderson, Ch.W., *Statecraft : An Introduction to Political Choice and Judgement*, New York, John Wiley, 1977.

Adhya, G.L., *Early Indian Economics–Studies in the Economic Life of Northern and Western India* c. 200 B.C.–A.D. 300, Bombay-New York, Asia, Pub. House, 1966.

—, *Indian Cameralism–A Survey of Some Aspects of Arthaśāstra*, Adyar, The Adyar Library, 1949 (Adyar Library Series, no. 66).

—, *Rajdharma*, Adyar, Madras, The Adyar Library, 1941 (Adyar Library Series, no. 27)..

Altekar, A.S., *State and Government in Ancient India*, 4th ed., Delhi, Motilal Banarsidass, 1962 (1st ed., 1949).

Anjaria, J.J., *The Nature and Grounds of Political Obligation in the Hindu State*, Bombay, 1935.

Bandyopadhyaya, P.N., *International Law and Custom in Ancient India*, Calcutta, 1920.

Bandhyopadhyaya, N.C., *Development of Hindu Polity and Political Theories*, 2 Parts, Calcutta, R. Cambray and Co., 1927–38.

—, *Kauṭilya: An Exposition of his Social Ideal and Political Theory*, Calcutta, R. Cambray and Co., 1927.

—, *Economic Life and Progress in Ancient India*, Calcutta, 1945.

Banerjee, M., *Occasional Essays on Arthaśāstra*, Calcutta, 2000.

Banerjee, P.N., *Public Administration in Ancient India*, London, 1916; repr. London, Indian Reprints and Publishing Co., 1973.

Basham, A.L., *The Wonder that was India; a survey of the culture of the Indian Sub–continent before the coming of the Muslims*, London, Sidgwick and Jackson, 1954.

Bhandarkar, D.R., *Some Aspects of Ancient Hindu Polity*, Varanasi, Banaras Hindu University, 1929.

Bhargava, P.L., *Chandragupta Maurya: a gem of Indian history*, Lucknow, Upper India, 1935; 2nd rev. and enl. ed. New Delhi, D.K.Printworld, 1996 (Recontructing Indian history and Culture, no.10).

Botto, O., "*Dvaidhībhāva* in the *Kauṭilīyārthaśāstra* and in other texts", in *India Maior, Congratulatory Volume presented to J.Gonda*, Leiden, E.J.Brill, 1972, pp.46–56 [Repr. in *Scritti scelti di Oscar Botto*, Torino, 1993, pp. 238–48].

—, "L'intervento dello Stato nell'economia pubblica e privata dell'India antica", IT 3–4 (1975–76), pp.81–91.

—, "Societa e Stato nell'India classica", in *Max Weber e l'India*, Torino, CESMEO, 1986 ("Orientalia", Collana di Studi Orientali dir.aby Irma Piovano, vol. I)

—, "Un moderno digesto di *Rājanīti*"; l'*Akṣayanītisudhākara* di Nagjī Śarmā "armā", IT 1 (1973), pp. 11–19.

Brown, D. Mackenzie, *The White Umbrella; Indian Political Thought from Manu to Gandhi*, Berkeley, University of California Press, 1953.

Buch, M.A., *Economic Life in Ancient India : A Systematic Survey*, 2 Vols. Baroda, 1924.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Chakladar, H.Ch., *Social Life in Ancient India: Studies in Vātsyāyana's Kāmasūtra*, Calcutta, Greater India Society, 1929; repr. New Delhi, Asian Educational Services, 1990.

Chatterjee, H., *International Law and Inter–state Relations in Ancient India*, Foreword by K.A. Nilakanta Sastri, Calcutta, Mukhopadhyay, 1958.

Chattopadhyaya, S., *Social Life in Ancient India (in the background of the Yājñavalkya–smṛti)*, Calcutta, Academic Publishers, 1965.

Chaudary, R.K., "Conception of Law in Ancient India", in *The Journal of the Bihar Research Society*, XXXIII, p.183.

—, "Kauṭilya's Conception of Law and Justice", in *The Journal of the Bihar Research Society*, XXVIII, pp.283 ff.

Choudhary, R., *Kauṭilya's Political Ideas and Institutions*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1971 (Chowkhamba Sanskrit studies, no.73).

Chunder, P.C., *Kauṭilya on Love and Morals*, Calcutta, Jayanti, 1970.

Daftari, K.L., *The Social Institutions in Ancient India*, Nagpur, University Office, 1947 (Mahadeo Hari Wathodkar memorial lectures delivered in the year 1944).

Dasgupta, R., *Crime and Punishment in Ancient India*, Calcutta, Calcutta Book Co., 1930; repr. Varanasi, Bhartiya Pub. House, 1973.

Das, S.K., *The Economic History of Ancient India*, Calcutta, Howrah, 1925; repr. Allahabad, Vohra, 1980.

Das, S., *Crime and Punishment in Ancient India, c.A.D. 300 to A.D. 1100*, New Delhi, Abhinav Publications, 1977.

Dhar, S., *Kauṭilya and the Arthaśāstra*, Indian Institute of World Culture, transaction No. 28.

Dikshitar, V.R.Ramachandra, *Hindu Administrative Institutions*, edited with introduction by S. Krishnaswami Aiyangar, Madras, The University of Madras, 1929 (Madras University Historical Series, no. IV).

—, *The Mauryan Polity*, Madras, The University of Madras, 1932 (Madras University Historical Series, no. VIII).

Ganguly, D.K., *Aspects of Ancient Indian Administration*, New Delhi, Abhinav Publications 1979.

Ghoshal, U.N., *A History of Indian Political Ideas*, Bombay, Oxford University Press, 1959, 4th ed. 1966.

—, *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*, Calcutta, Saraswat Library, 1972.

—, *History of Indian Public Life*, Bombay, Oxford University Press, 1966.

—, "The Authority of the king in Kauṭilya's Political Thought", in *Indian Historical Quarterly*, XXVIII (1952), pp. 307–11.

—, *The History and Culture of the Indian People–The Classical Age*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, repr. 1962.

Jauhari, M., *Politics and Ethics in Ancient India : A Study based on the Mahābhārata*, Varanasi, Bharatiya Vidya Prakashan, 1968.

Jayaswal, K.P., *Hindu Polity : A Constitutional History of India in Hindu Times*, 4th ed., Bangalore, Bangalore Printing and Publishing Co., 1967.

Kane, P.V., *History of Dharmaśāstra*, 4 Vols., Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930–56.

Kangle, R.P., *The Kauṭilīya Arthaśāstra*, A Study, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

Krishna Rao, M.V., *Studies in Kauṭilya*, Delhi, Munshi Ram Manoharlal, 1958.

Kumar, P., *Kauṭilya's Arthaśāstra – An Appraisal*, Delhi, 1989.

Lariviere, R.W., "Power and authority: on the interpretation of Indian kingship from Sanskrit sources", in *Lex et Litterae, Studies in honour of Professor Oscar Botto*, Ed. S.Lienhard–I.Piovano, Torino, 1997, pp. 313–327.

Law, N.N., *Studies in Ancient Hindu Polity (based on the Arthaśāstra of Kauṭilya)*, London, Longmans Green and Co., 1914; repr. Delhi, 1975.

—, *Aspects of Ancient Indian Polity*, Bombay, Orient Longmans, 1960.

Losch, H., *Rajadharma*, Bonn, 1959.

Maine, H.S., *Early History of Institutions*, lectures VII, IX, X, London, 1875, 1980.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Majumdar, R.C., *Corporate Life in Ancient India*, Calcutta, Mukhopadyay, 1969.

—, *Classical Accounts of India*, Calcutta, Mukhopadhyay, 1960.

Mayne, J.D., *Hindu Law and Usage*, Madras, 1900.

Mookerji, R.K., *Chandragupta Maurya and His Times*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970.

—, *Hindu Civilization from the Earliest Times Up to the Establishment of Mauryan Empire*, Bombay, Bharatiya, 1950.

Mukherjee, Bh., *Kauṭilya's Concept of Diplomacy – A New Interpretation*, Calcutta, Minerva Associates, 1976.

Nagarajan, V., *Evolution of Social Polity of Ancient India – Form Manu to Kautilya*, Nagpur, 1992.

Narasingha, P.S.I., *Kauṭilya's Arthaśāstra – A Comparative Study*, Calcutta–New Delhi, Academic Publishers, 1985.

Nath, B., *Judicial Administration in Ancient India*, Patna, Janaki Prakashan, 1979.

Nilakanta Sastri, K.A., *Age of the Nandas and the Mauryas*, Banaras, Bharatiya Itihas Parishad, 1952.

Pandey, V.C., "Some Corroborative Evidences from *Arthaśāstra* of Kauṭilya", in *Indologica Taurinensia* 7 (1980), pp. 339–44.

Panikar, K.M., *The Origin and Evolution of Kingship in Ancient India*, Bombay, Taraporevala, 1938.

Parmar, A., *Techniques of Statecraft. A Study of Kauṭilya's Arthaśāstra*, Delhi–Lucknow, 1987.

Prasad, B., *The State in Ancient India: a study in the structure and practical working of political institutions in North India in ancient times*, Allahabad, The Indian Press, 1928.

Rangaswami Aiyangar, K.V., *Consideration on some aspects of Ancient Indian Polity*, Madras, 1935

Raychaudhuri, H.C., *The Political History of Ancient India*, Calcutta, University of Calcutta, 1972.

Renou, L., *The Civilization of Ancient India*, Calcutta, Susil Gupta, 1958.

Saletore, B.A., *Ancient Indian Political Thought and Institutions*, Bombay, Asia Publishing House, 1963.

Samozvantsev, A.M., "*Arthaśāstra* and *Dharmaśāstra*–Two Traditions and Systems of the Matrix Juridical Terminology", in IT 8–9 (1981–82), pp. 353–63.

Sarkar, U.C., *Epochs in Hindu Legal History*, Hoshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1958.

Scharfe, H., "Kauṭalya on conflicts within the ruling class", IT 7 (1980), pp. 387–91.

Sharma, R.S., *Aspects of Political Ideas and Institutions in. Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.

Sharma, S.D., *Administration of Justice in Ancient India*, New Delhi, 1988.

Singh, N., *Juristic Concepts in Ancient Indian Polity*, New Delhi, Vision Books, 1980.

Sinha, B.P., *Readings in Kauṭilya's Arthaśāstra*, Delhi, Agam Prakashan, 1976.

Sinha, H.N., *Sovereignty in Ancient Indian Polity*, London, Luzac & Co., 1938.

Sinha, J.P., "Dharmaśāstra Material in the *Rāmāyaṇa*", IT 19–20 (1993–94), pp. 335–48.

Spellman, J.W., *Political Theory of Ancient India : A Study of Kingship From the Earliest Times A.D. 300*, London, Oxford University Press, 1964.

Trautmann, T., *Kauṭilya and the Arthaśāstra : A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text*, Leiden, E.J. Brill, 1971.

Trivedi, S.D., "*Danda* and Social Order in Ancient India", in *Essays on Indology, Polity and Administration, In honour of Padmabhushan Sh. R.K. Trivedi*, Delhi, Agam Kala Prakashan, 1989, pp. 333–39.

Unni, N.P., *Kauṭilya Arthaśāstra (A Study)*, Delhi–Varanasi, 1983.

Varadachariar, S., *The Hindu Judicial System*, Delhi–Varanasi–Patna, 1946.

Verma, V.P., *Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations*, Delhi–Banaras–Patna, Motilal Banarsidass, 1954 (3rd ed., 1974).

Vigasin, A.A. & Samozvantsev, A.M., *Society State and Law in Ancient India*, New Delhi, 1985.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Some Observations on the Expansion of Values in Cāṇakya Tradition to Tibet

Satya Pal Narang

This paper is based on the material collected in my Pāda-index of Classical Sanskrit Poems Vol. I., where about 1300 poems[1] were indexed (limited to about pp. 1-275 from the letter *a to anāthānāṁ nātho...).* It is based on the Cāṇakya tradition in general[2] and (Tibetan) Cāṇakya–rāja–nīti–śāstra (TCRNS) in particular.[3] It is not as exhaustive as that of Sternbach.[4] The TCRNS borrowed various concepts from the Vedic heritage, Dharmaśāstra and the Arthaśāstra traditions and the folk literature including the Bauddha and Jaina traditions.[5]

The Tibetan version exhibits that a number of value-oriented verses were not carried o Tibet whereas in a few verses the contents were changed as per the socio-political needs f Tibet. The Tibetan Cāṇakya Rāja-niti-sāstrā (TCRNS) comprises a number of verses, which are borrowed from and have similarity with the poets of Classical Sanskrit. These authors are Vyāsa, Bilhaṇa, Śilhaṇa, Kṣemendra and Nāgārjuna whose anthology is restored from Chinese by Michael Hahn.

Sternbach after detail investigations came to the conclusion < in the 9th to the 11th centuries A.D., several Sanskrit *Subhāṣita-saṅgrahas* were translated into Tibet and were included in the Tanjur; part of these works are preserved there better than in India, where some of them were lost, as for instance, the *Nītiśāstra* of Masūrākṣa.[6], the *Āryākośa* of Ravigupta and *Śatagāthā* of Vararuci. Other Subhāṣitasaṅgrahas were greatly influenced by Sanskrit thoughts, as for instance the *She–rab dong–bu* and the *Subhāṣita-ratna-nidhi.*[7] The monks had been coming and going regularly to Tibet and China with various texts and values and had been changing them as per the needs of their religion. They had less relation to the Vedic heritage and had been taking less number of the Vedic texts with them although their impact cannot be ruled out.

The evidence of the manuscripts shows that these monks were bringing to Tibet with them regularly a number of medicines for their day today use[8] and the reading material[9] which influenced the educational system of Tibet including the works on the political science.[10] Many of these texts carried to Tibet belonged to the Bauddha system of Philosophy propagating the doctrine of voidness (*śūnyatā).*[11] Nalanda and Takṣaśilā (Taxila) were the great centers of learning where all branches of knowledge were taught and the philosophical and theological literatures of the Buddhists were cultivated with great zeal. Indian Pandits went thence to Tibet and China, learnt Tibetan and Chinese, and translated Sanskrit works into these languages. Some of the Sanskrit works which were produced there, and the originals of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

which are lost, would not be known to us but for the Tibetan and Chinese texts. The finds of manuscripts in Central Asia, include fragments not only of Sanskrit texts, but also of translations of Indian works in Central Asiatic languages.[12] Atiśa brought Vajrayāna to Tibet. He emphasized great compassion and moral precepts.[13] A similarity of the TCRNS with those of CRNS and Kashmirian Classical Sanskrit poems shows that Kashmir might have been a common place of the common thought and a place of migration.

Vedic Ethics: The Indian concept of the Veda and rituals might have expanded although the doctrines are not alluded to in the Tibetan version like those in the other works of Classical Sanskrit Literature. Besides the *Ṛta and Satya* (Universal truth and Truth), Vedic *ṛṣis* recognized a number of values.

The reasons for the change in ethical and social values are attributed to the tradition of the forefathers or elders (*jyāyān kanīyasa upāre);* laziness (*svapna*); *non*-tolerance (*adhṛti*); ignorance (*acitti*); liquor (*surā);* ego *(manyu)*[14] and the dice (*bibhīdaka)* in the Akṣasūkta[15] of the *Ṛgveda*. In the Upaniṣads, Epics and the Purāṇas, a huge number of ethical values can be searched whose roots are in the Vedic literature.[16] There is another injunction for the cultivation of agriculture and not to play dice. Its development might have been in the warriorhood, which is found in playing of dice in the *Mahābhārata*. The stake of the wife is found both in the *Ṛgveda* and the *Mahābhārata*. The dice was getting popularity and the agriculture was being ignored particularly amongst the poor, which might have been the reason for this injunction.

Social responsibility and consciousness was a Vedic value, which was simultaneously preached or ignored by the saints and monks preaching renunciation and non–action. Their doctrine was "Do not work: peace is better". It comprised the monks of various cults in the name of *maskarin,*[17] *naiṣkarmya, akarmakṛt, etc.* This doctrine was known in the Buddhism, Jainism and Hinduism particularly amongst Vedāntins. In the medieval ages saint Malūka also preached the same.[18] They ignored the social responsibility and believed in the autonomy of nature (*Svabhāvavādins).*[19] Slowly it resulted in destiny. The concept of destiny is found in the CRNS text as well.[20]

Bauddha monks going to Tibet also ignored the wordly belongings which resulted in *aparigraha* and also did not bother about the happenings which was a value in the Vedic literature (*Supra: Cittiḥ vs. acittiḥ).*

Satisfaction: Already in the Vedic literature the value of satisfaction in the acquisition is found. (*vitte ramasva bahu manyamānaḥ)*[21]. One is not satisfied with the acquired items.[22] It is possible that a number of sociologists and saints were propagating this value, which was accepted by both Bauddha and Jaina religions. There was a sect of these satisfactionists, which is gleaned from the Upaniṣads, and the texts of other religions. Slowly even in the royal families the warriorhood was changing to peaceful society. The social structure was changing from inequality to equality and tranquillity and from dice to agriculture.

Vedic Rituals and Yajña: There is no change in the doctrine of Yajña,[23] which might have taken a local shape in Tibet. Of course, the Paippalāda version of the *Atharvaveda* with

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

a blend of Buddhist Tantra might have expanded both in Himachal Pradesh and Tibet. The Indian concept of Agnihotra was, perhaps, adopted by Bauddha monks for different purposes including its use in alchemy particularly for the preparation of Suvarṇabhasma and other medicines in fire. The attribution of the alchemy texts to Nāgārjuna and the poetic anthology of Nāgārjuna may be co–incidental. The authorship may be different. But the subjects are very much relevant. Besides Tibetan version, it was accepted by Indian anthologies as well, e.g., *Subhāṣitasudhānidhi* and *Subhāṣitāvali* of Vallabhadeva.

The ritual of *Dvijaśrāddha*, i.e., the *śrāddha* of a Dvija, which is found in Tibet version also might have taken a different mode of ritual, which might have been different from those of Indian rituals and the text thereof. *Dvijaśrāddha* read with *ajāyuddha*[24], i.e., the fight of the goats exhibits the impression of the Tibetans that the Brāhmaṇas were fighting amongst themselves. Tibet accepted the text: *ṛṣiśrāddham*, which transferred the concept of rituals to education. It was accepted by Vallabhadeva and Śārṅgadhara also.

Donations:–" Desired fruit cannot be obtained without donation"–is the concept, which was adopted by Tibet. The concept of *phalamiśra* with *adātuḥ*[25] cannot be interpreted. Most probably it was *phalamiṣṭam*, i.e., a person who does not give, cannot attain the desired result. What is not given cannot be obtained without donations and *pūrvanāśa* (the destruction of the fruit of the actions done in the past). It is the concept of Indian Cāṇakya tradition whose parallel is not found in Tibet.[26]

The concept of renunciation in relation to donation is also available in Tibet. It is the concept of the Advaitavādin renunciationists who did not believe in the value of donation and attribute this value to Dharmaśāstrins.[27] This verse in other anthologies is attributed to Vyāsa who was, perhaps, presenting the view of Indian traditional Dharmaśāstrins and had developed a separate Dharmaśāstra and legal principles.[28] Sternbach has noted this concept in the verses of Kṣemendra.[29] Cāṇakyaśataka alludes to the non-donation due to the fault in the family.[30] The excessive donations are also responsible for the binding of a person. The example cited is that of Balī.[31] The value of the excessive donation in the sacrifice was deteriorating in Tibet with the deterioration of the sacrifice cult.

Karma: akutsita: (akutsite karmaṇi ca pravṛtte): A non–censured activity as a value is appreciated in Tibet.[32]

Disposition: depiction of: The following three dispositions of a person are depicted by both CRNS and TCRNS. They are: *adhīra (*impatient), *karkaśa* (harsh) and *stabdha* (bewildered).[33]

The disposition of the fire in relation to the political science particularly the enemies is also depicted in both the CRNS and TCRNS[34]. It is found in the *Nītiśataka* of Bhartṛhari; anonymously quoted in *Subhāṣitāvali* and *Subhāṣitahārāvali;* in *Śārṅgadharapaddhati;* and attributed to Bhadanta Aśvaghoṣa in *Subhāṣitāvali* again.[35] It is possible that the impact of Aśvaghoṣa both as a poet and a philosopher was recognized with respect.

Rogues and fear: Everyone is afraid of a rogue (*asajjana)* who exhibits enmity without any reason.[36] This concept is found in both the Indian and Tibetan Rājanītiśāstra. It is found

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

in the *Kādambarī* of Bāṇa. It is quite possible that the line of Bāṇa is taken in the *sūktis* of Indian Rājanīti and was adopted by Tibet. The popularity of Bāṇa in Tibet cannot be ruled out. Bāṇa has mentioned the Kinnara Pradeśa in his *Kādambarī,* which is near *Tibet.*

Sex: Ethics of: Besides the ethical value not to sleep naked (*infra),* there is an advice not to have sex on the *parva*–day, viz, a day in the lunar month, as the full and change of the moon, and the eighth and fourteenth of each half month (*aparva–maithuna)*[37]. These two values are found both in CRNS and TCRNS.

Indian thought had been very restrainted in sexual matters particularly in Buddhism in its earlier phase. *Brahmacarya* was one of the leading values in all the religions of Indian thought including Hinduism, Buddhism and Jainism. The restraint of sex particularly amongst the Tibet Buddhists was accepted as a value.[38]

Regarding the Tibetan Buddhism, from the five sensory organs (the tongue, nostrils, ears, eyes and organs of touch including those of sex) will come to "Five Powers".[39] The five powers are: The Power of religious faith, the power of diligent application, the power of memory, the power of profound meditation and the power of ingenuity or wit. Besides the other elements, the element of *Sambhoga–kāya* is also accepted.[40]

Women: Fire, water, ladies and tools are put together in the Tibetan text[41], which may be due to their hot disposition and flickering nature. Fools may be interpreted separately also.

To sleep naked: negation of: There is a prohibition of sleeping naked. (*Anagna–śāyitvam)* along with sex without the appropriate time both in the CRNS and TCRNS.[42]

Miser: Harsh disposition of: If a miser has a very harsh disposition, he is given up by the public.[43] Generally even the name of a miser was not pronounced not to speak of dealing with the person (*ātma–nāma gurornāma nāmātikṛpaṇasya ca).* Indian CRNS propounds the disposition of a *kṛpaṇa* and his abandonment by public *(tyajati).* The reason is his harsh disposition with the adjective *ati* (very cruel–*atyugrāt).* The *Cāṇakyaśatakam* and *Śārṇgadharapaddhati* also accepted this adjective. TCRNS made it an injunction of the value, i.e., he must be given up.

Objects: temporary: Cāṇakyasaptati and *Cāṇakyaśataka*[44] propound that the objects which are temporary in nature are definitely destroyed. Although this concept has a relation to *Kṣaṇikavādins,* yet the concept is not found is TCRNS. The concept of old age as a reality of the being is propounded by CRNS and other texts like *Narābharaṇa,* Su. Su. Ni. and Su. R. Ko.[45] which have changed the text to *manuṣya* or human being. It is not found in CRNS. The old age and death *(jarā/maraṇa)* is one of the formula of the Early Buddhism which is one in the chain of causation. It gave birth to the concepts of Dependent Origination *(Paṭiccasamuppāda),* which is discussed by a number of scholars.[46]

Adīrghasūtrī: (non–long planning): The concept of *dīrghasūtrī* particularly in the context of politics is known in a number of texts including the *Mahābhārata* which propounds that a person with long planning is destroyed *(dīrghasūtrī vinaśyati).* In TCRNS this concept is

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

read with an intelligent person (*vijñaśca*).[47] It is attributed to Nāgārjuna also besides other Sanskrit texts including Cāṇakya compendium. It is found in Jaina tradition as well.[48]

The anthology of Nāgārjuna also might have adopted it either from the anthologies of Sanskrit Literature or from some other original work.

Poverty to Prosperity:[49] It was a social value and not a political value. That is why it did not find expression in Tibetan Polity. It is found in *Cāṇakyaśataka.* It is also possible that the Tibetan monks were rich and not poor. There is a reference of getting the wealth by a poor in CRNS which is found with a variant in Cāṇakya tradition.[50]

Artha vs. Anartha: A few concepts regarding the *artha* in contrast to *anartha,* which is in the sense of prosperity, are available in both CRNS and TCRNS. [51] At another place, a pāda has definitely relation to non-wealth in CRNS and is not found in TCRNS. The same idea is found in *Ca. Ś.* in different words.[52] The similar idea is found in different words in *Ratnāvali* attributed to Nāgārjuna where the word is found as *satām* which may be due to the restoration of the text. Another line is found in the same text, *viz., anarthārthamati' nyathā.*[53] The idea of wealth in the context in relation to *vitta* may be supported by the *Rājataraṅgiṇī* of Jonarāja and quoted in *Subhāṣitāvali* also.[54] It means that it was a contradiction between the wealth and non–wealth, which might have a concern with *pravṛtti* and *nivṛtti–vādins* as well. It may have a relation to *parigraha* also.

Adṛśyakaṇṭaka: (invisible enemies): They have been depicted as indirect enemies of the administration and must be uprooted in the context of politics. It may be an innovation of the TCRNS.[55] Of course, in the treatises of Politics including Kauṭilya, the topic is given importance.

Bhakti: [56] Devotion is found in CRNS, the parallel is not available in TCRNS. According to the teachings of the Mahāyāna,[57] even in the householder in the midst of family life, the merchant, the artisan, the king, nay, even the labourer, the pariah, can attain salvation, on the one hand by practising pity and friendliness to all beings, by exceptional generosity and self–denial, and on the other hand by faithful and devoted worship of the Buddha, the *Buddhas* and the Bodhisattvas. According to Winternitz, it is most probably the impact of the *Bhagvadgītā* itself, which influenced the development of the Mahāyāna. It is the opinion of Kern.[58]

There are a number of other similarities of thought, mythological allusions and stylistic parallels between the texts of Classical Sanskrit Literature and TCRNS, which may be investigated independently.

Notes and References

1. Narang, Satya Pal: *A Pāda–index of Classical Sanskrit Poems.* Vol. 1. Delhi, 1998.
2. (*i*) *Cāṇakya–śatakam:* Anonymous: Ed. Jīvānanda Vidyāsāgara : *in* : *Kāvyasaṅgraha,* II. Calcutta, 1888 pp. 385–412.
   (*ii*) *Cāṇakya–rāja–nīti–śatakam:* Anonymous. Ed. Pt. Īśvara Candra Śāstrī. 2nd Ed. Calcutta, 1926.
   (*iii*) *Cāṇakya–saptati:* Anonymous. Ed. K.V. Sarma. VVIR. Hoshiarpur, 1965.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(iv) *Cāṇakya–nīti–text tradition=Cāṇakya–nīti–śākhā–sampradāyaḥ.* Six versions of Cāṇakya collection of maxims, Ist ed. VVRI. Hoshiarpur, 1963.

3. Pathak, Suniti Kumar: *Cāṇakya–rāja–nīti–śāstram, Shantiniketan, 1959;* Pathak, Suniti, Kumar; *The Indian Nīti–śāstras in Tibet.* Motilal Banarasidass, Delhi, 1974.
4. Böhtlingk, Otto: *Indische Sprüche.* St. Petersburg, 1863–5, 1870–3 and reprinted; Sternbach, Ludwik: Supplement to O. Böhtlingk: *Indische Sprüche.* Wiesbaden, 1965; Sternbach, Ludwik: *Mahā–subhāṣita–saṅgraha;* being an extensive collection of wise sayings in Sanskrit. VVRI. Hoshiarpur, 1974: VIS. 64, 69, 71, 73, 75, 80.
5. Sternbach, Ludwik: *Subhāṣita, gnomic and didactic literature:* (Series: *A History of Indian Literature*) Vol. 4, Wiesbaden, 1974: *Subhāṣitasangrahas:* a forgotton chapter: Adyar Library Bulletin, 1979, pp. 222ff.
6. Sternbach, Ludwik: *Spreading.* p. 15
7. Sternbach, Ludwik: Subhāṣita, gnomic and didactic literature: (Series: *A History of Indian Literature*) Vol. 4, Wiesbaden, 1974, *Subhāsitasangrahas: a forgotton chapter:* Adyar Library Bulletin, 1979, pp. 222ff. & Pathak, S.K. *op. cit* . where details of other Tibetan texts are found.
8. Hoernrle, A.F.R. *A composition of the Carakasaṁhitā in the light of the Bower MSS.* p. 220 Reprinted in Chattopadhyaya, D.P. Studies in the history of sciences in India. I. pp. 118ff. where long lists of the contents of the medicines taken and prepared by the Tibet monks are found. Also See: JRAS. IV. 1908, pp. 997ff.
9. For details: See the catalogues of MSS. of Turfan series and the catalogues of Waldschmidt besides: Bendall, Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in Cambridge, Cambridge, 1883, Rajendra Lal Mitra *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal,* Calcutta, 1882, Haraprasad Śāstrī: A descriptive Cat. of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the care of the Asiatic Society of Bengal, I Buddhist Manuscripts. Calcutta, 1917, Beckh, H. *Verzeichnis der tibetischen Handschriften I. Handschriftenverselchanis der König, Bibl., Zu Berlin, Bd. 24, Berlin, 1914;* Schurbing, von Walther: *Indische Handschriften Teil I. Beschrieben* von Klaus. L. Janert. Wiesbaden, 1961 & 1962, Teil II.Janert & Poti, 1970; Vol. III. E.R. Sreekrishna Sarma, 1967, Vol. IV. Janert & Potti, Vol. V, Janert & Poti, 1975, Vol. VII.–IX, Stuttgart, 1985, 1987, 1990; Slaje, Walter: *Die Indischen Handschriften der Österreichinschen Nationalbibliothek, Graz, 1985; Podzeit: Die Indischen Handschriften an der universitätsbibliothek, Wien, 1988 etc. Potti: Indische und Napalische Handschriften, 1975*
10. *See: Supra:* Sternbach: gnomic. & Pathak, S.K.; 1974.
11. Winternitz: HIL. II. p. 231.
12. Bose, Phanindra Nath: *Indian teachers of Buddhist Universities,* Madras 1923. *The Indian Teachers in China,* Madras, 1923; Mukherjee, Prabhat Kumar: *Indian Literature Abroad:* IHQ. I–III. 1925–27; Winternitz: HIL. II. P. 226–27. For details of Literature: See: Winternitz, *op. cit.* p. 227 f.n.2 and texts and lists of mss. of Turfan Series: cited: *op. cit.*
13. Wijesekara, O.H.de. A. *Buddhist Ethics,* Wheel, 50, 1963, pp. 1–24.
    Q. Potter, EIP. 1983, I.No. 8911; Chattopadhyaya, Alaka: *Atiśa and Tibet,* Calcutta, 1967.
14. *ṚV.* VII. 86.6.
    sa no svo dakṣo Varuṇa dhṛtiḥ sa
    surā manyurbibhīdhako acittiḥ/ asti jyāyān kanīyasa upāre svapnaścaned anṛtasya prayotā //
15. *ṚV, X.34.13*
    akṣairmā dīvyaḥ kṛṣimit kṛṣasva
    vitte ramasva bahu manyamānaḥ/
    tatra gāvaḥ kitava tatra jāyā
    tanme vi caṣṭe Savitāyamaryaḥ //
16. Keith, A.B., *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads.* Oxford Univ. Press. 1925 HOS. 31, 32 Reprinted: Delhi., Pratibha Rani: *Vaidika saṁhitāon men Ācāra-mīmāṁsā.* Delhi, 1989 with preface

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

by Prof. Satya Vrat *Śāstrī*; Hopkins: *Great Epics of India;* C.V. Vaidya: *Mahābhārata–mīmāṁsā* (Hindi): Original Marathi: Vyas, S.N., *India in the Rāmāyaṇa age.* Delhi, 1967 and a number of papers. Ramashraya Sharma: *A Socio–Political Study of the Vālmīki Rāmāyaṇa*, Delhi, 1971; Meyer, J.J. *Sexual life in Ancient India: A study in the comparative history of Indian culture*, Delhi, 1989; Dharmakośa; Kane, P.V., *History of Dharmaśāstra*, Poona.

17. Cf. Aṣṭādhyāyī of Pāṇini: VI. 1.154 *maskaramaskariṇau veṇu–parivrājakayoḥ* whereon both Patañjali and Kāśikā have given the explanation: mā+Root kṛ viz., *mā kṛta karmāṇi mā kṛta karmāṇi śāntirvai śreyasīti vadantaḥ*
18. Saying: *Ajagara kare nā cākari pañchī kare nā kāma /*
dāsa malūkā kaha gaye sabake dātā Rāma //
<The serpent does not do any service; the birds do not do any work. Malūka says that Rāma gives to everyone.>
19. *Śvetāśvataropaniṣad: 1.2: Kālaḥ svabhāvaniyatiryadṛcchā & Muṇḍaka: 1.1.7: Yathā pṛthivyām oṣadayaḥ sambhavanti*
20. CRNS. 6.25.1 *(aghaṭanāpaṭīyasī)*
aghaṭitaṁ ghaṭanaṁ nayati dhruvam
This concept is found as an adjective of Māyā in Māyāpañcaka 2.4: 5.4 asc. to Śaṅkarācārya and independently in the works like *Lakṣmīsahasra* 5.14.1 of Veṅkaṭādhvarin.
21. *ṚV.*, X.34.13b
22. *Kaṭhopaniṣad:* 1.27: *na vittena tarpaṇīyo manuṣyaḥ*
23. Yajña: There is no change in the doctrine of Yajña.
Agnihotraphalā Vedāḥ.
TCRNS. 3.3.1
CRNS. 3.3.1
Ca. Sa. 1.22.1
Adopted by
Su. Su. Ni. 2.137.16
Subhā. 3428.1.
24. *Ajāyuddha* was irrelevant in the context. *Dvijaśrāddha* CRNS. 8.24.19 with different words ṛṣiśrāddham was accepted by Vallabhadeva and Śārṅgadhara in *Śārṅgadhara–paddhati.*
For the sound of a goat in the Vedic Literature: See: *Ajamāyurekaḥ* in the Maṇḍūka sūkta of the *ṚV.*
25. *Adātuḥ phalamiśram*
TCRNS. 2.24.4
CRNS. 2.40.4
Sarng. Paddh. 16.7.16
Su.Su. La. 82.4
26. CRNS. 6.18.4 & 8.19.3
adṛṣṭadānaṁ kṛtapūrvanāśam
27. Narang, Satya Pal: Ethical value in Śaṅkarācārya's Writings. *In: Ādi Śaṅkarācārya:* 12th century Comm. Vol. Gandhinagar, 1992, pp. 49–56; Also Gujarati version, Ahmedabad, 1995, pp, 188–194. This view is expressed by Ādi Śaṅkarācārya on *da, da,* and *da* in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.* (III. 8.7).
28. Sternbach, L. Verses attributed to Vyāsa; For the verses of Vyāsa called Vyāsakarāya and Pratyayaśataka also: See: Sternbach, Ludwik: Subhāṣita, gnomic and didactic literature: (Series: *A History of Indian Literature:* Vol. 4) Wiesbaden, 1974; p.41 Narang, Satya Pal: *Legal Principles of Vyāsa* (In Smṛticandrikā of Devaṇabhaṭṭa).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In: Purāṇas and National Integration. Ed. P. Kumar, Delhi, 1992, pp. 99–117.

29. Sternbach, L. Unknown verses attributed to Kṣemendra, Lucknow, 1979.
30. Ca. Ś 48.1 *adātā vaṁśadoṣeṇa.*
31. Ca. Ś. 50.3 *atidāne Balir baddaḥ*
    CRNS. 8.12.1 *atidānādbalirbaddaḥ*
32. TCRNS. 6.5.3
    akutsite karmaṇi ye pravṛtte
    CRNS. 5.47
33. CRNS 8.21.1
    TCRNS. 8.11.1
    Adhīraḥ Karkaśaḥ Stabdhaḥ
34. CRNS 3.40.3
    TCRNS. 3.19.3
    Adhomukhasyāpi kṛtasya vahneḥ
35. *Nītiśataka*, 77.3
    Subha. 316.3. keṣāmapi
    Subha. 538.3 bhadantāśvaghoṣasya
    Su, Ha. 507.3.
    Here the text is changed *pravṛtta* in place of *pravṛtte.*
    Śāntiśataka (=Ś.Ś.) of Śilhaṇa and *Su.Su.* Ni 1.16.2.3. reach the text *ye pravṛtte* in place of *ca pravṛtte*
36. *Akāraṇāviṣkṛtavairadāruṇāt*
    TCRNS. 5.1.1.
    CRNS. 2.1.1
37. Narang, Satya Pal: A Pāda–index of Classical Sanskrit Poems. Vol. I. , Delhi, 1998
    anagnaśāyitvam
    MWD: *Aparvan:* a day which is not a *parvan* (a day in the lunar month, as the full and change of the moon, and the eighth and fourteenth of each half month.
38. Cf. Manu. dhṛtiḥ kṣamā damo Śteyaṁ śaucam*indriyanigrahaḥ/ Hrīrvidyā satyamakrodhaḥ daśakaṁ dharmalakṣaṇam//*
    Smṛticandrikā quotes the opinion of Vyāsa:
    satyaṁ damastapaśśaucaṁ santoṣo hrīḥ kṣamā/
    Jñānaṁ — Śamo dayā dhyānameṣa dharmassanātanaḥ //
    For details: See: ERE.; Kane, HDS.; *Dharmakośa.;* Meyer, *Sexual life in ancient India*, Reprinted: Delhi.
39. Evens–Wentz. W.Y. *The Tibetan Book of the Great Liberation or the Method of Realizing Nirvāṇa through Knowing the Mind.* Oxford Univ. Press, London, etc. 1954. p. 180.
40. Evens–Wentz. W.Y. *The Tibetan Book of the Great Liberation or the Method of Realizing Nirvāṇa through Knowing the Mind.* Oxford Univ. Press, London, etc. 1954, p. 180 f.n. 6–7.
41. CRNS 7.12.1
    TCNRS, 7.5.1 *agnirapaḥ striyo mūrkhāḥ*
42. Narang, Satya Pal: *A Pāda–index of Classical Sanskrit Poems.* Vol. I. Delhi, 1998 anagnaśāytivam
43. CRNS 5.13.2; 2.11.2 (variant: *atygrāt*); Ca, Sa., 1.41.2 *(atyugrāt);* Sarng. Paddh. (variant *atyugrāt*); TCRNS. 5.13.2. *atyugraṁ kṛpaṇam tyajet.*
44. CRNS 3.1.4

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

adhruvaṁ naṣṭameva hi

its variant *hi*> *ca* is found in Ca. Ś. 63.4 & Ca. Sap. 1.19.4

Elsewhere it is found in Ca.Ś. 63.2 *adhruvaṁ pariṣevate.*

45. CRNS 8.9.1

Narābharaṇa, 158.1

Su. Su. Ni. 2.137.23.1

Su. Ra. Ko. 417.1

46. The problem of Birth and Death was discussed by Kazuyoshi Kino in *IBK.* Vol. 8, No. 2. 1960, pp. 174–7; Kazuyoshi Kino in *IBK.* Vol. 9, No. 1. Jan. 1961, pp. 62-7.

Q. Nakamura, *Hajime.*: 1987 pp. 67–8. A number of Japanese, Chinese, German and English scholars are collected in this context by Nakamura, *Hajime.:* 1987, p. 67.

47. TCRNS. 5.1.1 *adīrghasūtro vijñaśca* cf. CRNS. *adīrghasūtraḥ smṛtimān.*

48. Narang, Satya Pal: *A Pāda index of Classical Sanskrit Poems.* Vol. I. Delhi, 1998.

Adīrghasūtrī.

49. CRNS. 8.157.1

adhano 'yaṁ dhanaṁ prāpya

Its variant is found in Ca. Ś 81.3a *adhanena dhanaṁ prāpya*

50. CRNS 8.157.1 *adhano 'yaṁ dhanaṁ prāpya*

Variant in Ca., S

51. CRNS 3.19.1

TCRNS 3.19.1

anartho' pyartharūpeṇa

The meaning of the pāda is not clear.

52. CRNS 8.96.1

anarthitvānmanuṣyāṇaṁ

cf. *Ca., Ś.* 27.1

adopted by Su. Su. Ni. 2.137.16; Subhā. 3428.1

53 *Ratnāvalī:* 4.21.1., 4.27.4

54. Jonarāja: *Rājataraṅgiṇī:* 696.1. *Subhā.* 3038.1

55. TCRNS 8.40.4.

adṛśyakaṇṭako yathā

56. CRNS 4.58.1

anāthānāṁ nātho gatir agatikānaṁ vyasaninām

57. Winternitz: *HIL.* II. P. 229–230

58. Winternitz: *HIL.* II. p.229 f.n. where the controversy by Kern, Levi, Eliot, Keith and Kimura is quoted.

Abbreviations

ABORI	=	Annals of Bhandarakar Oriental Institute, Poona
Asc.	=	ascribed
Ca. Sap.	=	Cāṇakyasaptati
Ca. Ś	=	Cāṇakya Śataka
Cat.	=	Catalogue/s

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Comm.	=	Commemoration/Commentator
CRNS	=	Caṇakya–rāja–nīti–Śāstram
EIP.	=	Encyclopedia of Indian Philosophy, Potter, Karl, H. Delhi, 1983.
ERE	=	Encyclopedia of Religion and Ethics–James Hastings.
HDS	=	Kane, P.V. History of Dharmaśāstra. Poona.
IBK	=	Indogaku Bukkyogaku Kenkyū: Journal of Indian and Buddhist Studies, Tokyo
IHQ	=	Indian Historical Quarterly
JRAS	=	Journal of Royal Asiatic Society of *Great Britain & Ireland*
Ms / Mss	=	Manuscript~(s)
MWD	=	Sanskrit–English Dictionary by Monier Williams
Nakamura, Hajime: 1987	=	Nakamura, Hajime. Indian Buddhism: A survey with Bibliographical Notes, Delhi, 1987.
RV/ṚV	=	Ṛgveda
Sarng. Paddh	=	Śārṅgadhara–paddhati of Śārṅgadhara
Ś.Ś.	=	Śāntiśataka of Śilhaṇa
Sternbach, Ludwik: Spreading	=	Spreading of Sanskrit Gnomic. Calcutta
TCRNS	=	(Tibetan) Caṇakya Rājanīti Śāstram

For Sanskrit Text Abbreviations

See Narang, Satya Pal, A pāda-index of Classical Sanskrit poems. Vol. I, Delhi, 1998, Abbreviations.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Some Basic Facts Relating *to the Rāmāyaṇa*

Ramashraya Sharma

Rāmāyaṇa, the celebrated composition of Vālmiki, presents in a poetic form the life account of Dāśarathi Rāma. It is universally recognised that this poem emerged in Sanskrit literature at the close of the Vedic period.[1] It is reasonable to expect, therefore, that the literary traditions of the foregoing period, coupled with the conditions obtaining in his own times, influenced the poet Vālmīki in the composition of this poem. Thus, there are four basic facts related to the *Rāmāyana*, nameiy (*i*) the relationship of the *Rāmāyaṇa* with Vedic literature, (*ii*) the poet Vālmīki, (*iii*) the contemporary conditions, and (*iv*) Rāma, the hero of the poem. We propose to discuss these facts in the present paper.

(*i*) The Telationship of the *Rāmāyaṇa* with Vedic Literature

In the nineteenth century, when indological studies became popular in the West, European scholars made frantic efforts to show that Vālmīki drew upon Vedic literature for the theme of his poem. They were led to think that the *Rāmāyaṇa* was composed of two fundamentally different parts. The first part—confined to the Ayodhyākāṇḍa–, dealing with the palace–intrigue, appeared human and natural to them, while the second part—spread over the following four kāṇḍas—, in their opinion, was wholly supernatural and phantastic.[2] They asserted that this second part of the *Rāmāyaṇa* represented a narrative of terrestrial events based on mythological events traceable to the earliest Veda. Jacobi perceived a direct link between Rāma, Rāvaṇa, Sītā and Hanumat of the *Rāmāyaṇa* and Indra, Vṛtra, Sītā (the field furrow) and Marut (the genius of the Monsoon) respectively of the *Ṛgveda.*[3] Further, according to him, the principal events of the *Rāmayaṇa* are but an echo of the Vedic myths, namely, the Indra–Vṛtra–yuddha and the carrying away of the herds of the cows by Paṇis and their subsequent discovery and recovery by Indra through the assistance of Saramā[4]. Weber, on the other hand, traced the first germs of the Rāma story to the *Taittirīya Brāhmaṇa* (II.3.10) which gives a mythical account of Sītā's (the field–furrow's) love towards the moon.[5] About all such attempts Dr. Guruge observes, "A literary motif, similar to that of the Rāma story is traceable to the earliest myths of the Veda. But no evidence to warrant any degree of identification is available. And any theory which seeks to trace the story of the *Rāmāyaṇa* to the Vedic age remains at present purely conjectural."[6]

Attempts were also made to discover the principal characters of the *Rāmāyaṇa* in Vedic literature, and it was found that the names Rāma, Daśaratha, Ikṣvāku, Aśvapati and Janaka do lie scattered in it.[7] But such an effort also proved fruitless in establishing the indebtedness of Vālmīki to Vedic literature for deriving his theme, for, as pointed out by Dr. Bulcke, no mutual relationship among these characters is ever hinted in this literature.[8]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Mention may also be made of the three suggestions of Weber in which he seeks to relate the theme of the *Rāmāyaṇa* not directly to Vedic literature but to certain facts or events, which in his opinion, belong to the Vedic period. Weber laboured under the notion that agriculture was introduced in India, especially South India, by the Aryans and tried to explain away the story of the *Rāmāyaṇa* as an allegorical representation of this fact. He, therefore, interpreted the wanderings of Rāma in the forest of the Deccan as the protection of agriculture from the aborigines of the South. He also considered the Rāma story to be an allegory applied to an historical fact, namely, to the spread of Aryan civilization towards the South, more specially to Ceylon. Lastly, he viewed the Rāma story as an agricultural myth which attempted to represent the adoration of a demigod bearing the name of Rāma and regarded as the guardian of Agriculture, but hindered in his beneficent activity by a temporary exile (possibly the winter?).[9]

Such theories are obviously based on the hypothesis that the theme of the *Rāmāyaṇa* has no historical basis whatsoever. But such an assumption is hardly tenable.[10] We have noticed earlier that the account in the Ayodhyākāṇḍa sounds human and natural even to the Western critics. The incredibility of the rest of the account is discredited by such episodes as the killing of Vālin by Rāma with an arrow from the ambush. Besides, it is now a universally acknowledged fact that the Vānaras and the Rākṣasas of the *Rāmāyaṇa* (like Nāgas, Yakṣas, Gandharvas and Kinnaras) are no mythical beings; in fact, they represent the aboriginal tribes of ancient India with whom the Aryans came in contact in pre–historic times. The tail of the Vānaras and the ten heads of Rāvaṇa notwithstanding, the descriptions of these people are so vivid and graphic in the *Rāmāyaṇa*[11] and the course of events related with them so realistic and convincing that it leaves no scope for accepting the *Rāmāyaṇa* tale as a myth, or allegory, or purely a product of imagination.

The *Rāmāyaṇa* is a national epic and centres around a national event of ancient India. In the form of the Rāma–Rāvaṇa–yuddha it presents the great struggle that the Aryans of ancient India undertook to resist and subdue an advanced but antagonistic Rākṣasa culture. Though the *Rāmāyaṇa* claims to tell the truth in this regard, nevertheless, one should not forget that it is essentially a poetical version of such an event.[12] Moreover, we should not be shy to accept the accounts of the non–Aryan people of distant South in the *Rāmāyaṇa* as suffering from both ignorance and prejudice natural in a poet dealing with alien people.[13] In view of these facts it is indiscreet and unjust to apply the same standards of judgement to assess the authenticity of the passages of the *Rāmāyaṇa* as are applied to historical works.[14]

The literature of the Vedic period serves as a source for the *Rāmāyaṇa*, not so much for its theme as for its form and character. No doubt, the literature of this period, which has been preserved for us, predominantly concerns itself with religious subject–matter centering round gods and mythical beings, nevertheless, even here, in the Indra–sūktas, the Saṁvāda–sūktas and the Dāna–stutis of the *Ṛgveda*, we find a love for wondrous and valiant deeds and a love for praise. What is, however, more significant for our purpose is the frequent occurrence in this literature of the terms 'ākhyāṇa', 'purāṇa', and 'gāthā'. Quite often, the term 'gāthā' has the term 'nārāśaṁsī' appended to it, which emphasises the anthropocentric character of such writings. The *Śatapatha Brāhmaṇa* clearly says that on the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

occasion of an Aśvamedha sacrifice the brāhmaṇa–priest sings by day the religious acts of the 'Yajamāna' while at night the kṣatriya recites 'gāthās' to glorify his martial deeds.[15] The *Aitareya Bhāhmaṇa* draws a clear distinction between a 'ṛcā' and a 'gāthā' by pointing out that the former deals with gods while the latter deals with men.[16] All this indicates that parallel to the religio– philosophical compositions there existed in this period a stream of secular compositions. The evidence preserved in the extant *Rāmāyaṇa* also corroborates the above view. In addition to the various passages referring to the *Rāmāyaṇa* as an 'ākhyāna'[17] a verse in the Bālakāṇda explicitly states that the 'ākhyāna' well–known by the name *Rāmāyaṇa*, originated in the family of the Ikṣvākus.[18] The Vāmīki–Nārada–saṁvāda in the opening canto of the *Rāmāyaṇa* also confirms that for the composition of his 'Kāvya' Vālmīki found available to himself a good deal of material in the earlier tradition. Modern scholars suggest that in this earlier period, apart from individual ballads, there might have also existed cycles of ballads formed by grouping together the single ballads dealing with the same hero or the same event. They also recognise such three independent cycles of ballads centring around Ayodhyā, Kiṣkindhā and Laṅkā and opine that Vālmīki utilised them for working out a unitary poem.[19] Undoubtedly the *Rāmāyaṇa* introduces three people—the Aryans, the Vānaras and the Rākṣasas—and its tale centres around three metropolises, Ayodhyā, Kiṣkindhā and Lankā—but the existence of the three cycles of ballads and their availability to Vālmīki, it may be stated, is purely conjectural.

From the evidence noted above we can only say that the *Rāmāyaṇa* marks the consummation of the tradition of secular compositions of the earlier (Vedic) period and possibly incorporates several elements in the manner felt most suitable by its author, Vālmīki.

(*ii*) The Psoet Vālmīki

The real source of the *Rāmāyaṇa* is evidently its creator, Vālmīki—his poetic genius. He is universally acknowledged in Indian tradition as the Ādikavi or the poet–pioneer, and even celebrated poets like Kālidāsa and Bhavabhūti have referred to him with the greatest reverence. Obviously, such a unique position enjoyed by Vālmīki is not, as is generally supposed, due to an invention of a new metre—the classical Śloka, but is veritably due to the fact that, in Indian tradition, he is the Father of Poetry, the discoverer of the Concept of Poetry.

Vedic literature, it may be recalled, has no developed concept of poetry. In this literature the term 'Kavi' is of frequent occurrence, and, following its etymology and usage, it denotes a prudent person who describes things or his experiences.[20] On the other hand, the employment of the word 'Kāvya' in a technical sense is conspicuously absent in this literature; wherever it occurs it conveys its etymological sense, namely, the performance of a 'Kavi'.[21] And this is perfectly natural, for we know that speech owes its genesis to the gregarious instinct in man that urges him to establish contacts with others and to mutually share thoughts and feelings. At this stage the emphasis naturally lies upon 'Kavi', the possessor of thoughts and feelings; the 'Kāvya' can therefore be understood only secondarily, after the name of its maker.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In process of time, however, the position changed. By gradually recognising the listener (or reader), besides the 'Kavi', in relation with 'Kāvya', it was felt that matter alone was not important in a composition, but the manner of its presentation too, had an equal, if not superior importance in it. With this realisation, the term 'Kāvya' could not be associated with any composition which just expressed the writer's thoughts and feelings; it now acquired a restrictive application for only such compositions as successfully awakened the corresponding emotion in the heart of another with the object of gladdening him. This change in the spirit of literature is the characteristic distinction separating the Vedic literature from the classical literature. Whereas the Vedic seers employed speech for the propagation of 'Dharma', the poets in the classical period, while not eliminating the element of 'Dharma' from it, made it delightful to the people. It is necessary to remember that this transition in the field of Sanskrit literature was initiated by Vālmīki.

The Bālakāṇḍa records that through the Krauñca-incident Vālmīki discovered the truth that true poetry is a spontaneous outpouring of a poet's heart, moved in response to the 'cry of the universe'.[22] In the same context it is also stated that brooding over his own experience Vālmīki noticed that the speech that he had (spontaneously) uttered was of equal (metric) feet and accents and that it was capable of being chanted to the accompaniment of musical instruments. He therefore, declared that it should go forth as a 'Śloka', as it had come out of his sorrow.[23] This statement emphasises the technique of poetry. It shows that Vālmīki discovered that in a 'Śloka' the arrangement of words by a poet should be symmetrical and melodious, and his language should be such as is natural to him in a state of excitement. It is evident from all this that the 'Śloka' so discovered by Vālmīki is not merely a poetic measure but is a synonym of 'Kāvya', nay, the 'Kāvya' itself, which is the 'Music of Life'.

In the conception of the theme and its expression through the constitution of the plot, the portrayal of characters, the employment of language and the selection of style the *Rāmāyaṇa* has to be the embodiment of this poetic personality of Vālmīki. The poet himself was conscious of the intrinsic worth of his creation, for he confidently prophesied that as long as the hills stand and the rivers flow on the surface of the earth, so long shall the *Rāmāyaṇa* story circulate in the worlds.[24] And the rolling centuries have vindicated this confidence of Vālmīki and testified to the superb poetic excellence of the original *Rāmāyaṇa*. This fact, it may incidentally be pointed out, is to be necessarily remembered in all attempts and efforts directed towards the restoration of the original text of the *Rāmāyaṇa*.

In the light of the above, we cannot agree with those modern scholars who accredit Vālmīki merely with shaping scattered ballads into the form of a unified poem[25] nor can we endorse the approach of such scholars as try to discover the original *Rāmāyaṇa* on the basis of piece meal studies such as the study of its theme, language, vocabulary, or style.

Reference is also required to be made here to a myth created by modern scholars about the *Rāmāyaṇa*. Starting with the presumption that the original *Rāmāyaṇa* was exclusively composed in the Śloka metre several scholars have been led to think that verses in longer metres, especially when they occur at the end of a canto, represent the effort of later interpolators to lend the *Rāmāyaṇa* the character of a 'Mahākāvya'.[26] It is indeed true that

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

some Sanskrit rhetorical works prescribe in their definitions of a 'Mahākāvya' 'a change of metre at the end of a canto'[27]. But it is a very minor point related only to the subsidiary part of the characteristics of a 'Mahākāvya'. As contrasted with a 'Khaṇḍa kāvya', which deals with only one aspect of life, a 'Mahākāvya', a Mahākāvya seeks to present an all-comprehending picture of life, and evidently therein lies the greatness (mahattā) of a Mahākāvya. An analysis of the definition of a 'Mahākāvya' given by 'ācāryas' unambiguously reveals that three points, namely, presentation of noble individual characters,[28] depiction of a wide and variegated social background[29] and expression of susceptibility to the panorama of nature[30] constitute the essential character of a 'Mahākāvya'. The *Rāmāyaṇa* of Vālmīki has not been converted into a 'Mahākāvya' by the addition of tag verses here and there; the fact, on the other hand, is that the *Rāmāyaṇa* has served as the source of inspiration for the development of the concept and definition of a 'Mahākāvya'—and no wonder, for the 'Lakṣaṇas' are invariably derived from 'Lakṣyas'.

Further, it is to be remembered that in a 'Śravya kāvya' a metre is just a form of expression, which necessarily changes according as there is a change of matter. In classical 'Mahākāvya' , generally speaking, a canto deals with one type of matter, and accordingly one metre is employed throughout the canto; the concluding part of a canto generally prepares for and hints at, the new matter to be taken up in the following canto, and hence the prescription, "avasāne(a)nya vṛttakaiḥ".[31] The poetic sensibility of Vālmīki was conscious of this principle and he occasionally put it into practice.

Scholars like Dr. Brockington, becoming completely oblivious of the requirements of the sentiment, the characters, the plot and the background, have recommended ruthless rejection of any and every matter which appears pre–eminent with poetic refinement.[32] We beg to submit in this connection that the posterity acknowledges Vālmīki as 'Ādikavi' not only because chronologically he is the first (ādi) to discover the concept of poetry but also because he is the foremost (ādi) in presenting the best and the fullest portrait of life. One has to bear this fact in mind that this latter character of the *Rāmāyaṇa* could be marred by sporadic additions and changes; in no case it could be the outcome of such a process.

(*iii*) The Contemporary Conditions

The Bālakāṇḍa records that the twin Kuśīlavas, fully conversant with (musical) notes and modulations of voice, received the *Rāmāyaṇa* from Vālmīki, committed it to memory and, at his bidding, recited it before a large gathering of people on the occasion of Rāma's Aśvamedha sacrifice.[33] This is an indication of the fact that the *Rāmāyaṇa* was composed and transmitted in oral tradition. The poems in this tradition "had a very fluid wording"[34] and were composed "in the form of a verse which also was equally fluid",[35] so that, a strolling minstrel enjoyed full freedom to expand or abridge the original according to the taste and interest of the audience. It was in view of this fact that Hopkins remarked about Vālmīki's poem, "There can be no plausible original reconstructed and practically there was from the time of, let us say, the first repetition of the text, no original *Rāmāyaṇa*."[36] It should not be surprising, therefore, if scholars today hold not only divergent but diametrically opposite views in regarding the different expressions, hemstitches, verses, cantos or even

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

kāṇḍas of the extant *Rāmāyaṇa* as spurious or genuine. Limitations of space do not allow us to take stock of all such views. We shall presently confine ourselves only to two—the one relating to the position of the Bālakāṇḍa and the Uttarakāṇḍa, which is the oldest and most popular in this respect and the other perceiving five layers in the growth of the *Rāmāyaṇa*, which is the latest.

Jacobi was perhaps the first to assert that the original *Rāmāyaṇa* consisted of only five Books, namely, from Book II to VI, and that Books I and VII were respectively prefixed and suffixed to it at a later date or dates by one or more persons. Ever since Jacobi put forth his view it has been stubbornly upheld by Western as well as several Oriental scholars. The principal grounds for holding such a view are:[37]

(*i*) The extant *Rāmāyaṇa* contains two tables of contents (in cantos i and iii of Book I) which were certainly made at different times, for one of them takes no notice of the events contained in first and last Books, and must, therefore, have been made before these were added.[38]

(*ii*) The genuine Kāṇḍa of the *Rāmāyaṇa* evince no acquaintance with the events described in Books I and VII.[39]

(*iii*) There are references in the genuine Books which expressly contradict the events mentioned in Book 1.[40]

(*iv*) The 'Kāvyaprasasti' occurring at the end of Book VI evidently marks the end of the whole poem; Book VII appearing after this is evidently a later addition.[41]

(*v*) The evidence of religion and mythology also leads one to distinguish Books I and VII from the genuine Books. In these two Books Rāma is throughout conceived as a divine being, an incarnation of Viṣṇu, whereas in the genuine Books, apart from a few passages, which are doubtless interpolated, he is always only a mortal hero, and in all indisputably genuine parts of the epic there is no indication whatever of his being conceived as an incarnation of Viṣṇu. Where mythology enters into the genuine parts of the poem, it is not Viṣṇu, but the God Indra, who as in the Veda, is regarded as the highest God.[42]

(*vi*) The language and style of Books I and VII stand out as inferior to those of Books II to VI.[43]

The above–noted objections do not stand the test of scrutiny and therefore the conclusions arrived at on their basis about the spuriousness of Books I and VII cannot be accepted. Nārada's account (in Book II) is expressly the 'Kāvyabīja' i.e. the seed out of which grew the *Rāmāyaṇa*–Kāvya[44] and is nowhere termed an 'anukramaṇi' (table of contents). Moreover, if Bālakāṇḍa is a later addition one wonders what could be the purpose of the interpolators in introducing an invalid table of contents in the form of Nārada's account of Rāmacarita in it. It is erroneous to say that the (so called) genuine Kāṇḍas evince no familiarity with the events of Books I and VII. The entire events of the Bālakāṇḍa are recounted in two parts in subsequent Books–in *R.II.110/23 ff, and R.III.36.3 ff.*,[45] and the references to the construction of Laṅkā by Viśvakarman,[46] the history of the aerial car Puṣpaka,[47] Rāvaṇa's lineage,[48] his penances and sacrifices for securing boons,[49] his boons,[50] his marriage with

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Mandodarī[51] his abduction of divine damsels,[52] his adventures,[53] Meghanāda's victory over Indra,[54] curse for Kumbhakarṇa,[55] abduction of Kumbhīnasi,[56] birth of Hanumat,[57] his leap towards the rising sun[58], he being hit by Indra's thunderbolt[59] and the significance of his name,[60] which lie scattered all over Books I–VI anticipate the details provided in the Uttarakāṇḍa. The reference to Lakṣmaṇa by Rāma as 'akṛtadāra' before Śūrpaṇakhā is no contradiction of his marriage with Urmilā in Book I, for, besides the fact that the context makes it abundantly clear that the two brothers were teasing Śūrpaṇakhā, the poet has very expressly stated that the words of Rāma were spoken in jest and not seriously.[61] Likewise, the reference to Bharata as 'bāla' by the elderly maid–servant Mantharā is only expressive of her almost motherly affection for Bharata, and cannot be interpreted as rigidly indicative of his age. The 'Kāvyaprasasti' at the end of Book VI[62] certainly indicates the end of the poem, but not of the whole poem. More and more scholars are now recognising the 'supplementary character of the Uttarakāṇḍa appended by the author himself to the main poem[63] (which principally dealt with the conflict between Rāma and Rāvaṇa).[64] With regard to the language and style of Books I and VII the findings of Jacobi himself run counter to his contentions.[65] Moreover, one has to remember that in a poetical composition, language and style have to vary according to the requirements of the subject, the character and the sentiment.

It may also be recalled in this context that Jacobi himself realised the difficulty in recognising the beginning of the original *Rāmāyaṇa* with the Ayodhyākāṇḍa, for, in the absence of the Bālakaṇḍa, it appears extremely abrupt. He, therefore, admitted that "The beginning of the original peom is somehow transferred to the First Book..we should seek the real beginning of the poem in the 5th canto..The poem begins from the 5th verse."[66] It may be pointed out that this canto of the Bālakāṇḍa introduces the Kosala Janapada and its capital Ayodhyā. The following two cantos introducing the ruler of this Janapada, Daśaratha, and his ministers are as genuine as the 5th canto. The Ayodhyākāṇḍa opens with a reference to the coming of age of Rāma, the eldest prince, and the plans of Daśaratha to install him in the position of the 'Yuvarāja'. These plans are subsequently frustrated by Kaikeyī, and much to the chagrin of the king, end in the banishment of Rāma, Sītā[67] and Lakṣmaṇa. Obviously, these events of the Ayodhyākāṇḍa presuppose the birth and marriage of the princes. This is precisely the portion of the principal theme dealt with by the poet in the Bālakāṇḍa of the *Rāmāyaṇa,* which by implication has to have the approval of Jacobi.

Now we may look at the remaining portion of the Bālakāṇḍa. The first four cantos relate to the origin of the poem. Even these may be divided into two parts, namely, the Nārada account (canto I) and the Krauñca incident and the inspiration from Brahmā (in the following three cantos). The Nārada account has the tacit approval of Dr. Jacobi, for according to him it constitutes the table of contents of the original *Rāmāyaṇa.* The second part, however, can on no account meet his approval, for it sounds out and out mythical. But what is more relevant to remember in this connection is that to commence a poem or work with a dialogue (in a question–answer form) is a common device in Indian literary tradition, and a reference to some sort of inspiration at the commencement of a work is, as pointed out by Bowra, in conformity even with the tradition of heroic poems the world over.[68]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The principal theme in the Bālakāṇḍa is interspersed with references–quite often very lengthy–to several legends, the prominent among them being the legends of Ṛṣyaśṛṅga, Gaṅgā, Sagara, Ahalyā and Viśvāmitra. Such legends were current in contemporary literary circles and Dr. Guruge is right in pointing out that they were freely utilised by Vālmīki in his *Rāmāyaṇa*. His observation, namely, "while the reference to these legends in the older parts of the epic are brief–often limited to a single verse or hemistich–the Bāla and the Uttara–kāṇḍas narrate the story with all detail"[69] at the most shows that incourse of oral transmission of the poem of Vālmīki by rhapsodists these portions offered the most convenient opportunity for bloating the original. But merely on this account the assertion that the entire Bālakāṇḍa is spurious is obviously unwarranted.

Attention may also be drawn to the fact that legends which form part of the story or directly relate to the characters of the poem are accorded a considerable space by the poet.[70] Most of the legends of the Bālakāṇḍa are of this type. Such matter is further in agreement with the character of the peom of Vālmīki, for, besides affording supreme artistic pleasure, it was intended to promote Vedic values[71] primarily *Trivarga*.

The very name of the last Book emphasises its supplementary character. From the point of view of its subject–matter it may be divided into three parts. The first part deals with the past history of the Rākṣasas and of Hanumat and explains to us the background of the principal story;[72] the second part acquaints us with the happenings in the lives of the principal characters, and the third part comprises some legendary matter. Evidently, all this matter does not form an organic part of the plot of the poem, nevertheless, its utility and importance cannot be denied as it provides supplementary information necessary and desirable for the understanding of the principal part.[73]

The *Rāmāyaṇa* has come down to us through a long tradition of oral transmission and no doubt, in the process, it has undergone several types of changes.[74] But there is no evidence to show that such changes were made on a wholesale basis so as to alter or impair the original character of the poem. Despite this fact some scholars have recently hazarded the view that the *Rāmāyaṇa* has undergone a series of clearly defined stages of development. Thus, according to Dr. Guruge the *Rāmāyaṇa* has assumed the present shape as a result of the following five stages of development : "Firstly, there were the ballads and cycles of ballads centering round Ayodhyā, Kiṣkindhā and Laṅkā. Secondly, they were put together by the poet Vālmīki into an epic of about 12,000 verses. Thirdly, the poem, which was originally divided into Adhyāyas came to be divided into six Kāṇḍas and cantos, with tag verses of variant metres. Fourthly, the original text developed into recensions and the interpolations such as the geographical cantos, fuller descriptions and supernatural details were included. Finally, the legendary portion of the Bālakāṇḍa and the whole of the Uttarakāṇḍa were added probably under Brahmanical influence and a new list of contents along with a mythical account of the origin of the epic through divine inspiration experienced by Vālmīki was included."[75] In this scheme of Dr. Guruge the original *Rāmāyaṇa* came into being at the second stage as a poem without cantos or Kāṇḍas and in a size roughly half of the present one. This poem, evidently, can have no claim to be called the "ādikāvya", nor

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

its author, Vālmīki, can claim the appellation "ādikavi". Further, the addition of the Bālakāṇḍa and the Uttarakāṇḍa in the fifth stage after the bifurcation of the text into recensions in the fourth stage goes against the available evidence of MSS. which establish the existence of Books I and VII in all the recensions. But Dr. Guruge is only surmising, for he does not offer any evidence in support of his suggestions.

Dr. Brockington also perceives different layers of composition in the extant *Rāmāyaṇa* and on the basis of "closest linguistic study"[76] he fixes the following five stages of its growth:

1. The original poem comprising all 'śloka' stanzas of Books II–VI not listed[77] in the following four stages.
2. In this stage the bards who recited the original poem from memory, responding to the expectations of their audience, felt the need to embellish and complete the original story with the insertion of episodes, descriptive digressions, praise of local deities and sacred places, and with geographical descriptions.
3. In this stage the Bālakāṇḍa and the Uttarakāṇḍa incorporating a number of virtually independent episodes, markedly Purāṇic in character, were respectively prefixed and suffixed to the existing poem.

4. and 5. In these stages emerged the divergent recensions and supplementary verses, recorded as star passages or Appendices in the Critical Edition of the *Rāmāyaṇa* from Baroda, were added.[78]

The basic difficulty with Dr. Brockington is that, being guided by the Critical Edition, he has first recognised these five compartments in the extant text of the *Rāmāyaṇa* and then laboured hard to find out whatever justifications in support thereof. It may be pointed out that the learned scholar has not been able to pinpoint any single characteristic of language or style which may be exclusively applicable to any particular stage conceived by him.

Conditions of oral recitation before a (listening) audience, it should be remembered, are as much applicable to Vālmīki as to the subsequent reciters of his poem. These conditions necessitate the employment of various techniques and devices on the part of the poet for arresting the interest of the audience and for the easy comprehension of the matter presented. Obviously, such devices and techniques vary from land to land and people to people. Mythical and legendary matter relating to gods and saints on the one hand and the adventurous episodes of characters like Hanumat on the other in the *Rāmāyaṇa* have to be viewed, in our opinion, from this angle. Likewise, the descriptions of stately receptions by sages and princes, boasts and harangues, repeated encounters between heroes and changing of forms or other forms of Māyā employed by Vānara and Rākṣasa heroes also fall under this very category. It is wrong to assert that such matter in its entirety is a later addition by interpolators, for, as pointed out by Bowra, "The audience knows that they (such devices) exist, expects them to be used, greets them as old acquaintances, and applauds the poet who uses them expertly."[79]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(*iv*) Rāma, the Hero of the Poem

One major area in which the original text of Vālmīki is believed to have been tampered by later interpolators is the characterisation of Rāma, the hero of the epic. Jacobi remarks, "Through this very work the hero of the *Rāmāyaṇa* became converted to the ethical hero of the people and from the hero of the clan to a national hero. The honour apportioned to him, raised him forthwith from the human to the divine sphere and brought about his identification with Viṣṇu."[80]

Rāma of the *Rāmāyaṇa* is certainly a complex character for Western scholars and naturally, therefore, they express diverse views about him. Thus, Jacobi's understanding of Rāma is different in the different books of the *Rāmāyaṇa*. He believes that Rāma is a human being in Book II; he is Indra in Books III–VI, who with the help of Hanumat, the genius of the monsoon, recovers his wife Sītā, the Furrow, from the captivity of Vṛtra, the king of Rākṣasas; and in Books I and VII he is an incarnation of Viṣṇu.[81] Such a chequered view of the hero of the *Rāmāyaṇa* is certainly incompatible with the genius of Vālmīki; he, in fact, has a definite and uniform view of his hero.

In the opening canto of the Bālakāṇḍa it is clearly stated that the query of Vālmīki was about a human character[82] and in Nārada's reply too, the reference to Dāśarathi Rāma was to a mortal hero.[83] It is further a fact that throughout the *Rāmāyaṇa* Rāma is portrayed as a human being; the poet is rigid in not allowing the divine element to interfere in any way in the behaviour of his hero. Not only that, he has even exercised the caution that no other character of the *Rāmāyaṇa* refers to the divinity of Rāma in his presence.[84] But despite all this, it is also true that Vālmīki is conscious of the divine element in Rāma and he conveys through numerous passages scattered all through the several Kāṇḍas of the *Rāmāyaṇa* the fact of his being essentially divine and incarnation of Viṣṇu.[85] And this is no contradiction in terms, for such an idealisation of the real is a natural and well-known feature of Indian poetry. Even recent rulers like Pṛthvīrāja II[86] and Pṛthvīrāja III[87] were regarded as incarnations of Rāma by poets. About Samudragupta it was said that only in routine functioning was he a mortal; else, he was a god incarnate.[88]

The difficulty felt by Western scholars about such an identification, it may be pointed out, springs from a two–fold obsession. Firstly, they hold that in the period of the genuine *Rāmāyaṇa* it was god Indra and not Viṣṇu who was regarded as the highest god.[89] Secondly, in their opinion, Rāma's identification with Viṣṇu was an impact of Vaiṣṇavism[90] which was later in origin than the original *Rāmāyaṇa*. With regard to the position of Indra it can be categorically stated that his downfall had started as early as the later Saṁhitās and that despite the fact that he retains the title 'Devarāja' in the *Rāmāyaṇa*, he is only a listless replica of the Indra of the *Ṛgveda*.[91] As to the impact of Vaiṣṇavism in the *Rāmāyaṇa*, again, it can be confidently stated that the basic concepts of later Vaiṣṇavism, namely, 'daśāvatāra', 'prapatti' or 'śaraṇāgati' and 'navadhābhakti' are conspicuously absent in the *Rāmāyaṇa*. Not only that, the *Rāmāyaṇa* does not display its familiarity even with that early form of Vaiṣṇavism which one finds in the Nārāyaṇīya section of the *Mahābhārata* or the Śrīmadbhagavadgītā. The *Rāmāyaṇa* only represents that stage in the evolution of religious

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ideas in India in which the Trinity was gaining ascendancy over the Vedic pantheon and Viṣṇu as the preserver god was being held super-eminent.[92] Certainly the references to Rāma's identification with Viṣṇu are more frequent in the early cantos of Book I and in Book VII, but it is not due to later interpolations. The reason, on the other hand, is very plain, namely, the early cantos of the Bālakāṇḍa refer to the background of the story and the Uttarakāṇḍa comes after the 'agni-parīkṣā' episode where this identity has been made public by the poet.

Before closing this discussion notice must be taken of the effort made by Dr. G.H. Bhatt and his team in preparing the Critical Edition of the *Rāmāyaṇa*. This effort, it has to be noted, is directed towards the reconstruction of the text of the *Rāmāyaṇa* solely on the evidence of MSS. without bringing in the question of Higher Criticism.[93] No doubt, the MSS. on which the Critical Edition has been based are widely representative of different parts of the country, different periods of time and different scripts but in point of time they belong to a period when the text of the *Rāmāyaṇa* had already split into recensions and versions.[94] Nevertheless, they cumulatively provide a significant evidence to the effect that the *Rāmāyaṇa* comprises seven kāṇḍas and that the outline of the principal theme is in the main, uniform in all recensions and versions. A popular text preserved through oral transmission over a period of several centuries is bound to suffer by way of additions, alterations, omissions and transpositions but the evidence of the MSS. reveals that in respect of the *Rāmāyaṇa* this process largely effected its language and outer form but not its intrinsic unity or homogeneous character.[95]

The *Rāmāyana* originated in the North—Eastern India, to be specific—and was gradually transmitted to the South. Perhaps the tradition of commentators arrested the growth of the text in the South so that archaic forms characteristic of epic language are wonderfully preserved in the SR and it has largely escaped deliberate tamperings;[96] interpolations have no doubt been made here too but they are easily detectable. In the North, on the other hand, the original text of the epic underwent a puritanic treatment in respect of language, for, as pointed out by Jacobi, "...in those regions which were the centres of classical Sanskrit literature, specially in the east and the west, which were places of origin of the Gauḍa and Vaidarbha styles, the irregularities of the epic language met with abhorrence from the people and as a consequence deliberate attempts were made to remove them in the Bengali and the West-Indian Recensions."[97] This has led the editors of the Critical Edition—in fact all modern scholars—to recognise the SR as vulgate for the reconstruction of the *Rāmāyaṇa*. But such an approach apparently involves serious blunders, for it reduces the NR to a virtual non-entity.[98] It is conveniently overlooked that the tampering of the language due to special circumstances does not in any way imply the tampering of contents. It is noticeable in a large number of cases that the SR, far removed as it was both in points of time and distance from the original tradition of the poem, fails to appreciate and preserve the original text–material.

The discussion in the foregoing pages shows that the reconstruction of the text of the *Rāmāyaṇa* is still an open question. No doubt, the conditions of oral transmission admit of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

additions and omissions by later reciters, there is, however, no substantial evidence to prove that wholesale changes were ever made into the original text so as to alter its character. The original *Rāmāyaṇa* was not merely a ballad or a reworking of cycles of ballads: it was from the very beginning a glorious Kāvya, a novel venture in Sanskrit literature, a superb artistic creation, a perennial source of inspiration for poets to come, an embodiment of highest Vedic ideals and an achievement worthy of adoration even for best of poets.[99] The text of the epic in the Northern Recension (handed down to us in two principal versions, namely, the North–Eastern and North–Western) when compared with its counterpart, the text of the Southern Recension reveals that due to some special circumstances its language was subjected to a cleansing process. Naturally, in our attempt to restore the original we can be guided by the SR in respect of the language of the epic. But the same approach cannot be upheld in respect of the material. The NR is the direct repository of the original and closest to it in unbroken tradition. As such, its importance cannot be underrated. Further, we do not agree with the tendency to examine individual passages in isolation from the context of the total design of the poem—the artistic plot–constitution and characterisation of Vālmīki and the cultural background of the age of the composition of the *Rāmāyaṇa* known to us from contemporary literature. Moreover, grammatical forms and nuances of style (in respect of compounds, figures of speech and metres), if known to earlier literature even by solitary occurrence have to be upheld as authentic in the *Rāmāyaṇa* regardless of their varying frequency in its different parts. The same test has also to be applied with regard to the mass of information pertaining to the various socio-political institutions referred to directly or indirectly in the *Rāmāyaṇa*—of course, with the caution that the information about the three peoples viz., the Aryans, the Vānaras and the Rākṣasas is not mutually confounded.[100]

References and Notes

N.B. The references are from the Critical Edition of the *Rāmāyaṇa* published by Oriental Institute, Baroda.

1. Cf., "...the nucleus of the epic belongs to a period posterior to the Brāhmaṇas but prior to the Buddha". Guruge, A., The Society of the *Rāmāyaṇa*, p. 326, Abhinav Publications, New Delhi, 1991
   The R. refers to the Vedas and the Vedāṅgas (V.33.14) and contains no reference to Buddha or Buddhism.
2. Vide–Jacobi, H., *Das Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S.N.) pp. 95–6, Oriental Institute, Baroda, 1960
3. op. cit., pp 97–8
4. op. cit., p. 100
5. *Indian Antiquary* 1, p. 124. Also Bulcke, C., Rāmakathā, pp 7–9, Hindi Pariṣad Prakāśana, Prayāga, 1971
6. *The Society of the Rāmāyaṇa*, p. 17
7. ., pp. 7–9. Also Bulcke, C., *Rāmakathā*, pp. 1–6
8. Rāmakaṭhā, pp. 23–4
9. *Indian Antiquary*, pp. 252–3
10. Modern scholars have accepted a historical basis behind the story of the *Rāmāyaṇa*. *Vide, (i)* "There can be no question of accepting the historicity of the story in its present form; but there is still room for the possibility that there is a kernel of historical or semi-historical fact around which the epic has developed." Brockington, J.L., *Righteous Rāma* p. 11, Oxford University Press, New Delhi, 1984

(*ii*) "The characters, Rāma, Lakṣmaṇa, Bharata, Sītā etc., may have been actual members of the royal line of the Ikṣvākus and the incident which has made such an indelible mark in the popular mind may have

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

actually taken place, though not in all the details that we find in the Rāmāyana." Guruge, A., *The Society of the Rāmāyaṇa*, p. 17. *(iii)* "But we cannot maintain such an assumption althroughout. In the episode of Vālin and Sugrīva Rāma plays a very critical role, since he kills the former with an arrow from the ambush. Would the poet have assigned such a role to his hero, the embodiment of nobility and righteousness, had not his hands been bound by definite legends." *Das Rāmāyaṇa (*Tr. Eng. Ghosal, S.N.), p. 96

11. Vide author's, *A Socio Political* Study of the *Vālmīki Rāmāyaṇa*, pp. 270–83, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.
12. Cf., "Even if a poet is close in time and place to events of which he sings, he need not necessarily be very well informed about them" and "The needs of art and the desire to produce a good story may lead to an even greater distortion of history ..." Bowra, C.M., *Heroic Poetry*, pp. 514 and 513 respectively. Macmillan & Co. Ltd., London, 1952.
13. Cf., " A third source of falsification of history lies in the simple needs of narrative. Actual facts may in themselves be insufficient to provide a good story, and the poet may often be so inadequately informed about them that he must resort to invention if his plot is to have a full shape. The result is that, though many characters are based on real people, there are others who seem to be inventions. This is especially true of heroes' enemies, who come from foreign peoples about whom the poet may have no information.' op. cit, pp. 531-32.
14. We beg to differ from the approach of
    (*i*) Sankalia, H.D., *Rāmāyaṇa—Myth or Reality*, People's Publishing House, New Delhi, 1973
    (*ii*) Iyer, T. *Paramaśiva, Rāmāyaṇa and Lankā*, Bangalore City, 1940
15. *Śatapatha Brāhmaṇa*, XIII, 1.5.5-6, Eng. Tr., Eggeling, J., Delhi, 1966
16. *Aitareya Brāhmaṇa*, VII.18. (Vedic Index, Vol. II, p. 224), Delhi, 1967
17. R.I.4/25; R.I.1.78; R.VII.100.26
18. *Iksvākūṇāmidam tesāṁ rājñāṁ vaṁśe mahātmanām, mahadutpannamākhyānaṁ Rāmāyaṇamiti śrutam*, R.I.5.1.
19. Guruge, A., *The Society of the Rāmāyaṇa*, p. 100; Brockington, J., *Righteous Rāma*, pp. 9 and 46.
20. *medhāvi kaviḥ krāntadarśano bhavati, kavatervā, Niruktam*, VII.12.13.1
21. Cf. *devasya paśya kāvyaṁ na mamāra na jīryati, Atharvaveda* X.8.32
22. Vide R.I. 2.122–15.
23. Pādabaddho (a) kṣara samastantrīlaya samanvitaḥ, śokārtasya pravṛtto me śloko bhavatu nānyathā. R.I. 2.17.
24. *yāvat sthāsyanti girayaḥ saritaśca mahītale, tāvad Rāmāyaṇakathā lokeṣu pracariṣyati.* R.I.2.35
25. Cf. "The story or the legend of the Ikṣvāku Rāma formed the subject–matter of many epic songs of the bards–sūtas, at the court of the princes of the Ikṣvāku family. The brahmin Vālmīki, an eminent poet, took possession of this stuff; he connected all the features scattered in different songs and composed a consistent epic, though not the first of its kind–but the first with permanent value–that could rightly be recognised as Ādikāvya–the first artificial poem." Jacobi, H., *Das Rāmāyaṇa* ((Tr. Eng. Ghosal. S.N.,), p. 52

    Also–Macdonell, A.A., *A History of Sanskrit Literature*, pp. 305–6, London (Second Impression), 1905
26. Vide–"It is quite evident that the tag–verses in their fancy metres are later interpolations in the Rāmāyaṇa at a time when the Mahākāvya style was gaining currency." Guruge, A., *The society of the Rāmāyaṇa*, p. 25.

    Also, Jacobi, H., *Das Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S.N.) f.n. 12 on p.33

    Also, "... the Rāmāyaṇa was transformed from a heroic to a literary epic with the primary emphasis on the emotional and lyric aspects, becoming–as Indian tradition insists–the precursor of the artificial, literary epic as the ādikāvya." Brockington, J., *Righteous Rāma*, p. 49
27. Dandī (Kāvyādarśaḥ, I.14–20) does not prescribe this condition but Viśvanātha (Sāhitya–darpaṇam VI.320) does.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

28. Cf. "caturodāttanāyakam"–*Kāvyādarśaḥ* I, 15 and "Sadvaṁśaḥ kṣatriyo vāpi dhīrodāttaguṇānvitaḥ, ekavaṁśabhavā bhūpāḥ kulajā bahavo(a)pi vā." *Sāhitya–darpaṇa*, VI.3.6
29. Cf. "Vipralambhairvivāhaiśca kumārodayavarṇanaiḥ, mantra dūta prayāṇājināyakābyudayairapi ..." *Kāvyādarśaḥ*. I.17. Also *Sāhitya–darpaṇam*. VI.319, 323
30. Cf. "nagarārṇavaśailartu candrārkodayavarṇanaiḥ, udyānasalila krīḍāmadhupānaratotsavaiḥ ..." *Kāvyādarśa* I.16. Also *Sāhitya–darpaṇam*. VI.322.
31. *Sāhitya–darpaṇa*, VI.320.
32. *Righteous Rāma*, pp.13, 32–3, 49–50
33. *R.* I4.3–11
34. Vaidya, p. L., Introduction (p. XXIX), Yuddhakāṇḍa, Critical Edition, Baroda, 1971
35. Ibid.
36. Hopkins, E.W., *The Original Rāmāyaṇa*. p. 46. JAOS 1926
37. For a detailed discussion vide author's *A Socio–Political Study of the Vālmīki Rāmāyaṇa*, pp. 5–12
38. Macdonell, A.A., *A History of Sanskrit Literature*, p.304
39. Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. I, Part II, pp. 435–6, Calcutta, 1927
40. Ibid., p. 436
41. Macdonell, A.A., *A History of Sanskrit Literature*, p. 304
42. Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. I, Part II, p. 436
    N.B.–For a discussion on this point vide section iv (pp. 15–7) , infra
43. Ibid., p. 435
44. The account of Nārada is referred to as 'bīja' or 'kāvya–bīja' by a large number of MSS. of the *Rāmāyaṇa* (vide star–passages 151 and 152 of the Bālakāṇḍa, Cr. Ed., Baroda, 1960) Even if the passage are considered spurious the view expressed in them about the character of Nārada's account remains confirmed.
45. The Sītā–Anasūyā dialogue in R.II.110.25 ff. refers to the birth of Sītā (tasya lāṅgalahastasya karṣataḥ kṣetramaṇḍalam, aham kilotthitā bhittvā jagatīṁ (27) and ayonijāṁ hi māṁ jñātvā ... (36) which is a distinct confirmation of the accounts in the Bālakāṇḍa.
    The prejudice of Dr. Jacobi in holding Book I as later addition is very evident, for, he holds this episode as an interpolation merely on the ground that "the First Book does not form an indispensable constituent of the *Rāmāyaṇa*". Das *Rāmāyaṇa*, (Tr. Eng., Ghosal, S.N.,), p. 42
46. R. IV.57.20; R. V.2.18–20; R. VI.113.3
47. R. III.30.14; R. III.46.4–6; R. III.53.29; R. V.7.10–11; R.VI.7.3–13; R. VI.86.12; R.VI.109.9
48. R. I.19.17; R. V.21.6–8
49. R. III.30.17
50. R. I.14.6–14; R. I.19.16; R. III.30.18; R. V.49.24–6; R. VI.31.53; R. VI.47.53; R. VI.48.6–7; R. VI.82.29; R. VI.98/14
51. R. VI.7.6
52. R. V.7.65
53. R. III.30.7, 15; R. III.30.10, 13; R. V.18.20; R. V.21.10; R. V.44.7–8; R. V.50.18; R. VI.28.30; R. VI.47.129
54. R. V.46.2; R. VI.35.22
55. R. VI.48.9
56. R. VI.7.7
57. R. IV.65.8–9; R. V.33.73–5; R. VI.19.11
58. R. IV.65.9; R. VI.19.13
59. R. IV.65.21

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

60. R. IV.65.22
61. Vide, "krūrairanāryaiḥ Saumitre *parihāsah* kathaṁcana, na kāryaḥ ... R. III.17.19

    Worthy of note, in the present context, are the words of Bowra, "The conditions of oral performance may mean that sooner or later a poet contradicts himself or muddles something in his narrative. There are few heroic poems in which some such contradiction cannot be found. The poet so concentrates on his immediate task that he may not remember all that has gone before or foresee all that will come later. The chances are that any such slip will be of little importance, since, if the poet does not notice it, it is not likely that his audience will notice it either. But when his poem is written down and subjected to the sharp eyes of critical scholars, what was originally a trivial slip may be regarded as a grave error and made a foundation for bold theories of multiple authorship," Heroic Poetry, pp. 299–30
62. The Critical Edition, it may incidentally be noted, drops the 'kāvya–praśasti' from the constituted text of the Yuddha kāṇḍa.
63. Cf., "Uttarakāṇḍa was a subsequent appendix or khila or supplement by the author himself to the main story composed earlier and sung before Rāma and others at the time of the sacrifice." Shah, U.P., Introduction, p. 52, Critical Edition, Baroda, 1975
64. One of the titles of the poem of Vālmīki is 'Paulastya–vadham' (R. I.4.6) which underlines its principal theme.
65. Vide, "But they (grammatical irregularities) are pretty uniform all over the poem, as a result there is no means of making this feature as a test of distinguishing the spurious element from the genuine." Also, "In fact these Books do not at all differ from the remaining (Books) so far as the metrical peculiarities are concerned. The (metre) śloka, which shows the same regular features, has been utilised in them and been handled with the same dexterity," Das *Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S.N.), p. 25 and 21 respectively.

    N.B. It is significant to note that Jacobi recognises that "the older portion of the Bālakāṇḍa must have been composed in a very early time, not later than the 5th century B.C."
66. *Das Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S.N.), p. 44

    Also, Guruge, A., *The Society of the Rāmāyaṇa*, p. 31. Dr. Brockington, however, thinks otherwise. According to him the original Rāmāyaṇa started with II.31.1 and in defence of such an abrupt beginning he writes, "...there is ample dramatic justification for being plunged in medias res, especially in the case of a well–known story such as this presumably was when Vālmīki gave it its distinctive form," *Righteous Rāma*, p. 55
67. The *Mahābhārata* begins with a conversation between Sauti and the ascetics; the *Adhyātma Rāmāyaṇa* begins with a conversation between Pārvatī and Śiva; The *Adbhuta Rāmāyaṇa* begins with a conversation between Vālmīki and his pupil Bharadvāja; The *Manusmṛti* begins with a conversation between Manu and the Maharṣis.
68. cf., "On the other hand it cannot be disputed that at least in some primitive societies bards may believe that they have been inspired to their calling by a divine visitation or vision ... It is largely a psychological question of over coming certain inhibitions and misgivings, and once a dream has done this with divine authority, the man may well take to singing songs to the best of his newly discovered ability," Bowra, C.M., *Heroic Poetry*, pp. 427–8
69. Guruge, A., *The Society of the Rāmāyaṇa*, p. 321
70. Vide, e.g., the Vātāpī account in R. III.10.53–64 and the interpolated verses noted in the star passages under it.
71. Vide–'vedopabṛṁhaṇārthāya' R. I.4.5; 'dharmakāmārthasahitam'–R. I.5.4; Also star passage 150 I.2
72. It may be pointed out that the following verse of Book VII–*tadadharmiṣṭha saṁyogānnivarta kuladūṣaṇa, cintyate hi vadhopāyaḥ sarṣisaṁghaiḥ suraistava*, 13.32–is directly linked with the Deva sabhā in I.14 and is strongly corroborated by such verses of the Araṇyakāṇḍa as–*ānītastvamimaṁ deśamūpāyena maharṣ ibhiḥ, eṣāṁ vadhārtham krūrāṇāṁ rakṣasām pāpakarmaṇām* 29.31 and *dṛṣṭvā Sītām parāmṛṣṭāṁ dīnāṁ divyena cakṣuṣā, kṛtam kāryamiti śrīmān vyājahāra Pitāmahaḥ*, 50.10

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

73 Cf., "The history and greatness of Rāvana required to be detailed somewhere, for without them the poem would have been incomplete and the greatness of Rāma without a strong relief." Vaidya, C.V., *Riddle of the Rāmāyaṇa*, p.48, Kegan Paul, Trench, Trubner & Company Limited, 1906. Also, Guruge, A., *The Society of the Rāmāyaṇa*, pp. 32–3

74. "But since the text the tradition of which was still chiefly an oral one had been established at a very early time the first edition of the *Rāmāyaṇa* could not stop the infiltration of those changes and transpositions in the text, which were unavoidable in oral tradition of a non–canonical text and were easily explainable," Jacobi H., *Das Rāmāyaṇa*, (Tr.Eng. Ghosal, S.N.), p. 10

75. Guruge, A., *The Society of the Rāmāyaṇa*, p. 36

76. Preface, p. V., *Righteous Rāma*

77. op. cit., Appendix, p. 329

78. op. cit., Appendix, p. 254

79. *Heroic Poetry*, p. 254

80. *Das Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S.N), p. 50

81. op. cit., pp. 95, 98–100, 104, 50.

82. *maharṣe tvaṁ samartho(a) si jñātum evaṁ vidhaṁ naram.* R. I.1.5.

83. ..... *tairyuktaḥ śrūyatāṁ naraḥ.* R. I .1.7.

84. The only exception is the Paraśurāma episode (R. I.75.17–19) which is a slip cf., Bhavabhūti's *Uttararāmacaritam* II.13. (M. R. Kale's Ed.)

85. *Note, ātmānaṁ mānuṣaṁ manye Rāmaṁ Daśarathātmajam, sso(a) haṁ yaśca yataścāhaṁ bhagavāṁstad bravītu me.* R. VI.105.10 and R. I.14.19.

Also–R. I.14.18; R. I.75.17–19; R. II.104.4; R. III.4.17–19; R. III.11.29–33; R. III.29.29–32; R. VI.47.104; R. VI.81.34; R. VI.105.4–8; R. VII.94.11; R. VII.100.6–11

86. Vide, The Hānsi inscription of Pṛthvīrāja II's reign, E. I. , Vol. I.

87. Vide, Jayānaka's Pṛthvīrāja–Vijayam a (Mahākāvya), Canto XI (pp. 262 ff.) Ajmer, 1941

88. Vide, Samudragupta's Allahabad Pillar Inscription (line 28), C. I. I., Vol. III

89. Cf., "Where mythology enters into the genuine parts of the poem, it is not Viṣṇu, but the god Indra who, as in the Veda, is regarded as the highest god," Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. I, Part III, p. 436

Also, "We do not know how the Viṣṇu-cult became popular and the religious significance of Indra waned more and more; it was sure that in such a process many features of Indra were attributed to Viṣṇu. Specially he becomes an opponent of the demons i.e. Daityāri–a role, which is ascribed to Indra in the Vedas. Now, the same process seems to have been repeated in the case of Rāma, who is a mythological variant of Indra according to my belief," Jacobi, H., *Das Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S. N.), p. 104

90. Vide, "The universal worship of Viṣṇu is responsible for the spread of the Viṣṇu cult in the *Rāmāyaṇa*", Jacobi, H., *Das Rāmāyaṇa*, (Tr. Eng. Ghosal, S. N.), p. 103

Also, "In view of the importance of the Rāma story to later Vaiṣṇava tradition, the appearance of Viṣṇu in Vālmīki's text is clearly of great interest .....", Brockington, J., *Righteous Rāma*, p. 200

91. For details vide author's, A *Socio–Political Study of the Vālmīki Rāmāyaṇa*, pp. 193–96.

92. Ibid., pp. 187–191

93. Bhatt, G. H., Introduction, p. XXXIV, Bālakāṇḍa, Critical Edition

94. The oldest MSS. utilised by the Editors (No. 934 of Bir Library, Kathmandu, Nepal) is dated Saṁvat 1076 (i.e. C. A. D. 1020). Ibid., p. XIII

95. Vide, "The Rāmāyaṇa in its present shape is the outcome of a long pursuit of epic composition. Yet the tradition, which sees in it a homogeneous poem, is maintained though with certain restriction," Jacobi, H., *Das Rāmāyaṇa* (Tr. Eng. Ghosal, S. N.), p. 51

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Also, "The Rāmāyaṇa, again, is, in the main, the work of a single poet, homogeneous in plan and execution .....", Also, "Rāmāyaṇa even in the form in which we have it today is still a fairly unified heroic poem." Winternitz, M., A History of Indian Literature, Vol. I., part II, Macdonell, A. A., *A History of Sanskrit Literature*, p. 281

Also, "The poem in itself shows that it is no haphazard collection of cycles of ballads but a unitary poem, mostly the work of a single poet," Guruge, A., *The Society of the Rāmāyana*, p. 20

96. Bhatt, G.H., Bālakāṇḍa, Critical Edition, Introduction, p. XXXII ff.

    Also, Bhatt, Araṇyakāṇḍa, Critical Edition, G.H. Introduction, p. XVII

97. *Das Rāmāyana* (Tr. Eng. Ghosal, S.N.), p. 8

98. Cf., "The NR has in fact served the purpose of an effective check in detecting doubtful passages in the SR.," Bhatt, G.H., Bālakāṇḍa, Critical Edition, Introduction, p. 1

99. *yaśaskaram kāvyam* R. I.2.41; *āścaryam idam ākhyānam* R. I.4.20; (also R. I.2.15.39); udāra vṛttarthapadairmanoramaistadāsya *Rāmasya cakāra kīrtimān* ...R. I.2.41 (also R. I.4.16): *paraṁ kavīnāmādhāram* R. I.4.20, R. I.4.5.

100. Dr. Brockington has utterly failed to appreciate this point and consequently created a mess of the socio-political material provided by Vālmīki with respect to the non–Aryan peoples.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वैदिक विवाह संस्कार

नेपाल एवं दक्षिण-पूर्व एशिया के सन्दर्भ में एक तुलनात्मक अध्ययन

कान्ता भाटिया

मानव जीवन में संस्कारों का बड़ा महत्व है। मनु के अनुसार प्रत्येक मनुष्य जन्म से शुद्र ही होता है संस्कारों द्वारा ही वह द्विज कहलाता है।[1]

सम् उपसर्ग पूर्वक कृ धातु से निष्पन्न संस्कार शब्द प्राचीन काल से ही शुद्धि अर्थ में प्रयुक्त होता आ रहा है। वेद में यद्यपि संस्कार शब्द का प्रयोग दिखाई नहीं देता लेकिन संस्कृत शब्द का प्रयोग अनेक स्थलों पर हुआ है जिसका अर्थ 'परिशुद्ध' लिया गया है।[2] शतपथ ब्राह्मण में संस्कार शब्द का प्रयोग प्राप्त होता है। वहाँ यह शब्द देवताओं के लिए हवियाँ तैयार करने अथवा शुद्ध करने के अर्थ में हुआ है।[3] अन्य मीमांसा आदि अनेक ग्रन्थों में भी यह शब्द शुद्धि के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि वे धार्मिक कृत्य जिनके द्वारा शरीर मन एवं बुद्धि पवित्र होते है वही संस्कार है।[4]

सभी संस्कारों में विवाह संस्कार का स्थान सबसे महत्वपूर्ण है क्योंकि गृहस्थ आश्रम का आरम्भ इसी संस्कार द्वारा होता है। मनु के अनुसार गृहस्थ आश्रम सभी आश्रमों में श्रेष्ठ है क्योंकि अन्य तीनों (ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ और संन्यास) की स्थिति इसी आश्रम पर अवलिम्बत है।[5]

याज्ञवल्क्य स्मृति में कहा गया है कि आयु के प्रथम चतुर्थांश को गुरुकुल में व्यतीत कर द्वितीय भाग (गृहस्थाश्रम) में विवाह करना अनिवार्य है।[6]

विवाह एक संस्था (Institution) है। जिसके द्वारा मानव अपने इस लोक एवं परलोक के उपयोगी धार्मिक एवं सामाजिक कृत्यों को करने के योग्य बनता है। विवाह स्त्री एवं पुरुष के साथ-साथ रहने के लिए केवल व्यवस्था ही नहीं अपितु यह एक ऐसी संस्था है जो दो आत्माओं का मेल करती है।[7] इस्लाम के अनुसार अल्लाह ने पुरुष एवं स्त्री को एक दूसरे की सहायता के लिए बनाया है ताकि वे दोनों अल्लाह की इच्छा तथा पैगम्बर (Messenger) के निर्देशन में शान्ति एवं सुखपूर्वक सन्तान उत्पन्न करते हुए रह सके।[8]

ऐसी मान्यता है कि ऋग्वेद से पूर्व के काल में 'विवाह' नाम की संस्था नहीं थी। महाभारत के एक उपाख्यान द्वारा यह पता चलता है कि सभ्यता के आदिम काल में स्त्री स्वच्छन्द सम्भोग के लिए स्वतन्त्र थी। अर्थात् स्त्री किसी भी पुरुष के साथ सम्बन्ध स्थापित करने में स्वतत्र थी।[9] ऋषि उद्दालक के पुत्र श्वेतकेतु ने एक पुत्र को अपनी माता को सम्भोग के लिए खींचते हुए देखा तो श्वेतकेतु के आपत्ति करने पर ऋषि उद्दालक ने कहा कि ऐसा लोक प्रचलित स्वैराचार धर्म-सम्मत है। श्वेतकेतु को आत्मग्लानि हुई उसने कहा आज से मैं यह मर्यादा कायम करता हूँ कि यदि कोई भी स्त्री स्वच्छन्द आचरण करेगा तो वह भ्रूण हत्या का दोषी होगा। इस प्रकार श्वेतकेतु इस विवाह संस्था के प्रवर्तक थे। इस उपाख्यान से स्पष्ट होता है कि अत्यन्त प्राचीन काल में मानवजाति के दाम्पत्य जीवन में स्वच्छन्दता थी लेकिन, वैदिक काल आते-आते विवाह प्रथा का प्रारम्भ हो चुका था। ऋग्वेद के दशममण्डल का 'विवाह सूक्त' इसका सबसे बड़ा प्रमाण है। ऋग्वेद के विवाह सूक्त में यद्यपि विवाह शब्द का प्रयोग तो नहीं मिलता परन्तु वहाँ

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

स्पष्ट कहा गया है कि यह मेरी **सुमङ्गली पत्नी** है इसे आशीर्वाद देकर अपने घरों को प्रस्थान करो।[10] अथर्ववेद के चौदहवें काण्ड में वैवाहिक सूक्तों में पहली बार विवाह शब्द का प्रयोग प्राप्त होता है।[11]

गृहसूत्रों में विवाह संस्कार में होने वाले कृत्यों का क्रमबद्ध विस्तृत वर्णन किया गया है जिनका आज भी विवाह संस्कार के समय अनुष्ठान किया जाता है। मनु के अनुसार धर्म का मूल वेद ही है, *"वेदोऽखिलो धर्म मूलम्।"* इतना ही नहीं वेद तो सर्वज्ञानमय है *''सर्वज्ञानमयो हि स:''*। विवाह संस्कार भी एक धार्मिक कृत्य है और इसकी मूल वेद ही है। आचार्य भर्तृहरि के अनुसार स्मृति आदि ग्रन्थों में जो भिन्न-भिन्न मत प्रतिपादित किए गये हैं उनका लिंग अथवा संकेत वेदों में उपलब्ध होता है। उन्हीं को आधार मान कर धर्म ग्रन्थ लिखे गये।[12]

दक्षिण पूर्वी देशों में विवाह के संबंध में प्राप्त जानकारी के आधार पर यह कहना अनुपयुक्त नहीं है कि इन सभी देशों में विवाह के समय होने वाले मुख्य कृत्यों में बहुत अधिक अन्तर नहीं है। भारतीय वैदिक विवाह का नेपाल में तो ज्यों का त्यों अनुष्ठान होता है क्योंकि नेपाल एक हिन्दू राष्ट्र है। गृह्य सूत्रों में वर्णित विवाह संस्कार की विधियों के आधारभूत वैदिक मन्त्रों की व्याख्या करना तथा नेपाल एवं अन्य दक्षिण एशियाई देशों जैसे चीन, श्रीलंका, तथा मुस्लिम विवाह विधि के साथ वैदिक विवाह संस्कार की तुलना करना प्रस्तुत लेख का प्रतिपाद्य है

वेद में विवाह को देवताओं के साथ संबद्ध किया गया है जिससे इस की महत्ता एवं पवित्रता और भी अधिक बढ़ जाती है।

इस्लाम में भी विवाह के महत्व को प्रतिपादित किया गया है।[13]

सविता (सूर्य) की पुत्री सूर्या का विवाह सोम (चन्द्रमा अथवा सोमरस) के साथ होता है। सूर्या सूर्य का वह प्रकाश है जिसे प्राप्त कर सोम प्रकाशमान हो सारे संसार का पोषण करता है। अत: इन दोनों का मिलन संसार के लिए कल्याणकारी है। वे दोनों एक दूसरे के बिना अधूरे हैं, दोनों का मिलन उन दोनों को पूर्ण बनाता है। ऋग्वेद में गह्यसूक्तों में विहित पाणिग्रहण, मधुपर्क, कन्यादान आदि कृत्यों का यद्यपि नामत: एवं क्रमबद्ध वर्णन नहीं है परन्तु मन्त्रों में इनका आधार प्राप्त हो जाता है। कुछ कृत्यों को छोड़कर अधिकांशत विधियों का मूल ऋग्वेद एवं अथर्ववेद में प्राप्त हो जाता है।

वर एवं वधु का चयन

ऋग्वेद में हमें ज्ञात होता है कि वधू अपने वर को चुनने के लिए स्वतन्त्र थी। युवती कन्याएँ **'समन'** नामक उत्सवों में भाग लेने के लिए जाती थी उनकी माता उनके श्रृंगार में उनकी सहायता करती थी।[14] एक स्थल पर कहा गया है कि विवाह योग्य कन्याएँ अनेक पुरुषों के बीच से अपने योग्य वर का चयन करती थी।[15] विवाह योग्य युवक युवतियों का पीछा किया करते थे।[16] वर चुनने की यह विधि स्वयंवर के नाम से जानी जाती है। स्मृतिकारों ने विवाह के आठ प्रकारों में एक गान्धर्व विवाह को माना है। स्वयंवर को इसके अन्तर्गत माना जा सकता है। रामायण महाभारत आदि ग्रन्थों में स्वयंवर द्वारा वर चुनने के अनेकों उदाहरण प्राप्त होते हैं। विष्णु धर्म सूत्र के अनुसार क्रमश: पिता, पितामह, भाई, कुटुम्बी, मामा, नाना, या नानी कन्या का विवाह तय कर सकते हैं।[17] याज्ञवल्क्य के मतानुसार यदि अभिभावक विवाह करने में असमर्थ हो तो कन्या को स्वयंवर कर लेना चाहिए। मनु के मत में विवाह हो जाने के तीन वर्ष तक प्रतीक्षा कर कन्या को स्वयंवर कर लेना चाहिए।[18] मनु के मत में विवाह योग्य हो जाने के तीन वर्ष तक प्रतीक्षा कर कन्या को स्वयंवर कर लेना चाहिए।[19] इस्लाम में भी कन्या को वर चुनने का पूरा अधिकार दिया गया है। विवाह में दोनों की इच्छा को जानना अत्यन्त आवश्यक माना गया है।[20]

नेपाल में तो स्वयंवर को विवाह संस्कार में एक मुख्य कृत्य का रूप दिया गया है। चाहे विवाह माता पिता द्वारा निश्चित किया गया हो तो भी उनकी सगाई के अवसर पर स्वयंवर विधि होती है। जिसमें कन्या का पिता भावी

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वर के साथ अन्य विवाह योग्य युवकों को आमन्त्रित करता है और कन्या उनमें से अपने लिए निर्धारित वर का वरण कर लेती है। नेपाल की इस विधि का आधार ऋग्वेद में प्राप्त होता है। सूर्य का पिता सूर्या से विवाह के लिए उपस्थित अश्विनौ आदि देवताओं से प्रश्न पूछता हे कि इससे पहले तुम कहाँ थे।[21] सूर्या उनमें से सोम को पति चाहती है अतः सविता उसे मन से सोम को दे देता है।[22]

वर वधु के गुण

याज्ञवल्क्य के अनुसार वर बुद्धिमान, अच्छे कुल में उत्पन्न सच्चरित्र शुभगुणों से सम्पन्न तथा सुन्दर स्वास्थ्य वाला होना चाहिए। इसी प्रकार कन्या बुद्धिमती, सुन्दर, सच्चरित्रा, शुभ लक्षणों वाली तथा स्वस्थ होनी चाहिए। भिन-भिन्न सूत्रकारों ने कन्या के विभिन्न गुणों का वर्णन किया है। जैसे कन्या भ्रातृहीन नहीं होनी चाहिए, बातूनी, टूटे-फूटे अंगों वाली भी नहीं होनी चाहिए। जिसका शरीर कोमल एवं दाँत छोटे हो उससे विवाह करना चाहिए। नेपाल में भी कन्या एवं वर के इन गुणों से सम्पन्न होने पर विवाह होता है।

हिन्दु मान्यता के अनुसार सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि वर एवं वधू को सपिण्ड नहीं होना चाहिए। पिता की सातवीं तथा माता की पाँचवीं पीढ़ी तक सपिण्ड माना जाता है। इनमें विवाह संबंध नहीं हो सकता। श्रीलंका में इसके विपरीत होता है अर्थात् वहाँ वर के लिए अपने पिता की बहन की बेटी तथा वधू के लिए माता के भाई का बेटा श्रेष्ठ होता है। अर्थात् वहाँ Cross Cousin से विवाह होता है। माता की बहन की बेटी से या पिता के भाई के बेटे से विवाह करना उचित नहीं माना जाता। यदि Cross Cousin के अतिरिक्त किसी Cross Cousin अन्य से विवाह करना हो तो उसके लिए से अनुमति मांगी जाती है। इस्लाम में विवाह माता पिता द्वारा ही तय होते हैं। लड़के के माता पिता हाथ माँगने जाते हैं। जब सहमति हो जाती है तब सबके सामने संबंध तय होता है इसे **'निस्वत'** कहते हैं।

इस्लाम के अनुसार सगी बहन को छोड़कर किसी से भी विवाह किया जा सकता है। कुरान में कहा गया है कि माता, पुत्री, बहन, पिता की बहन, माता की बहन, भाई की बेटी, बहन की बेटी, धाय माँ, एक ही धाय का दूध पीने वाली बहन, सास, सौतेली बेटी तथा बेटे की पत्नी से विवाह नहीं करना चाहिए।[23]

सगाई अथवा कन्यादान

विवाह से पूर्व होने वाली सबसे पहली विधि सगाई अथवा कन्यादान कहलाती है। वर पक्ष की ओर से लोग कन्या का हाथ मांगने कन्या के पिता के पास आते हैं। ऋग्वेद तथा अथर्ववेद में इस विधि का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। सूर्या का अभीष्ट वर सोम है। वह उसे पति रूप में चाहती है। सविता ने सूर्या को मन से सोम को दे दिया है अर्थात् अपनी कन्या का विवाह सोम के साथ निश्चित कर दिया।[24] एक अन्य मन्त्र में कहा गया है कि कन्या का हाथ मांगने कन्या के पिता के घर आने वाले मित्रों का मार्ग कण्टक रहित हो।[25]

गृह्यसुत्रों में इस कृत्यें का विधि पूर्वक वर्णन किया गया है। कन्या का विवाह निश्चित हो जाने पर कन्या का पिता, वर, कन्या तथा आचार्य अग्नि के चारों ओर बैठते हैं। कन्या का पिता तथा कन्या पश्चिम की ओर, वर पूर्व की ओर मुख करके बैठते हैं तथा आचार्य दाहिनी तरफ पश्चिम की ओर मुख करके बैठते हैं। कन्या का पिता कहता है कि मैं अपनी कन्या इस वर का देता हूँ। तब वह यह कहता है कि मैं इसे स्वीकार करता हूँ। आचार्य-**'एतद् वः सत्यं समाना व सं वो मनांसि'** इस प्रकार कहता है। नेपाल में यह विधि **वाग्दान** कहलाती है। इसमें दीप, कलश तथा गणेश का पूजन होता है। कन्या का पिता एक पात्र में नारियल, पान, सुपारी, मौली तथा अक्षत रखकर उस पात्र को हाथ में लेकर घोषणा करता है कि मैं अपनी कन्या का हाथ अमुक व्यक्ति के पुत्र को देता हूँ। यह कहकर वह होने वाले वर को वह पात्र दे देता है और इस प्रकार विवाह निश्चित हो जाता है। शांखायन गृह्यसूत्र में वाग्दान का उल्लेख प्राप्त होता है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्राचीन काल में चीन में तीन पत्रों तथा छह रीतियों द्वारा विवाह सम्पन्न होता था। सगाई का पत्र, उपहार का पत्र तथा विवाह का पत्र। ये तीनों पत्र कन्या के परिवार को दिये जाते थे। यदि वर के माता पिता अपने पुत्र के लिए कन्या ढूँढ लेते थे, तो भी रिश्ता करवाने वाले (Match Maker) के माध्यम से औपचारिक पत्र भेजना पड़ता था। यदि माता पिता इसे स्वीकार कर लेते थे तो सगाई हो जाती थी।

नेपाल में वाग्दान के बाद एक और कृत्य होता है जिसे स्वयंवर कहते हैं। इस विधि में कन्या आमन्त्रित युवकों में से अपने लिए निर्धारित पति को चुनती है।

स्वयंवर के पश्चात् नेपाल में **'सइपत'** विधि होती है जिसका समय ज्योतिषियों द्वारा निर्धारित किया जाता हैं जिसे वर एक सफेद वस्त्र पर अपनी हथेली की छाप लगाकर वधू के घर भेजता है। वधू उसी वस्त्र पर अपनी हथेली की छाप लगाकर वापिस भेजती है अतः यह एक प्रकार के निमन्त्रण का काम भी करती है।

वैवाहिक स्नान

विवाह के दिन सर्वप्रथम कन्या तथा वर को स्नान कराने की विधि होती है। कन्या को स्नान कराने तथा वस्त्राभूषण पहनाने का बड़ा सुन्दर वर्णन अथर्ववेद में प्राप्त होता है। गर्म जल में लोष्ठ डाला जाता है तथा स्तुति की जाती है कि जिस जल से कन्या को स्नान कराया जा रहा है वह कल्याणकारी हो।[26] तब उस लोष्ठ को निकालकर वधू को स्नान कराया जाता है। वधू के ससुर एवं देवर इस अवसर पर प्रतीक्षा कर रहे होते हैं।[27] स्नान के बाद वृद्ध स्त्रियाँ वधू को अपने हाथों द्वारा निर्मित सुन्दर वस्त्र पहनाती हैं उसके बाद कन्या के केशों को गूँथा जाता है और उसे स्वर्ण के आभूषण पहनाए जाते है।[28]

चीन में भी वधू को स्नान कराने के बाद Good Look स्त्रियाँ उसे वस्त्र पहनाती तथा केशों को गूँथती हैं। चीन में Good Look Women वधू के केशों को गूँथकर उसका श्रृंगार करती हैं। कन्या लाल रंग का गाऊन तथा लाल रंग के जूते पहनती है और अपने सिर को लाल आवरण से ढ़कती है और उसे सिर पर मुकुट पहनाया जाता है।

वर वधू का गृह गमन

शांखायन गृह्यसूत्र में वर द्वारा बारात लेकर वधू के घर जाने का वर्णन है। वर का वाहन रथ, हाथी या अश्व हो सकता है। वर यात्रा से पहले नेपाल में सौभाग्य एवं शान्ति के लिए देवताओं की अर्चना की जाती है। दीप कलश तथा गणेश की पूजा की जाती है। इस समय वर की माता उसे दूध पिलाती है। वर घोड़ों द्वारा जोते गये रथ पर बैठकर वधू के घर जाता है। वहाँ पहुँचने पर वधू के सगे संबंधी वर के चारों ओर तीन बार घूमते हैं और एक दूसरे पर लवअक्षत डालते हैं। वधू के निकट संबंधी व्रत रखते हैं। **नन्दी श्राद्ध** तथा **मातृका पूजन** होता है। इस विधि को नेपाल में **जान्ति** अथवा **बरयात्रा** कहते हैं। नेपाल में स्त्रियाँ बारात के साथ नहीं जाती हैं।[29]

मधुपर्क

बारात के आगमन पर वधू के माता पिता द्वारा स्वागत किया जाता है। पारस्कर गृह्यसूत्र के अनुसार छः विशिष्ट अतिथि मधुपर्क के योग्य होते हैं। आचार्य, ऋत्विग्, विवाह योग्य वर, राजा, प्रिय और स्नातक। अर्ध्य के उपरान्त कांसे के पात्र में मधु, दधि एवं घृत डालकर वर को दिया जाता है।[30] वर उस मधुपर्क को तीन बार हिलाता है।[31] प्राचीन काल में यह विधि गाय की बलि के बिना अधूरी मानी जाती थी।

हस्तग्राभ अथवा पाणिग्रहण

यह विवाह संस्कार की अत्यन्त महत्वपूर्ण विधि है। ऋग्वेद तथा अथर्ववेद में इस विधि का विस्तृत वर्णन मिलता हैं। हस्तग्राभ के समय वर यह कहकर वधू का हाथ पकड़ता है कि तू मेरे साथ वृद्धावस्था तक रहे। तेरे हाथ

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

को मैं सौभाग्य के लिए ग्रहण करता हूँ।[32] अथर्ववेद के अनुसार इस विधि में वर वधू को नये वस्त्र भी देता है।[33] पारस्कार गृह्यसूत्र में कहा गया है कि वर वधू के दाँये हाथ को अंगूठे सहित पकड़ता है। यहां ऋग्वेद के मन्त्र में 'साङ्गुष्ठम्' शब्द जोड़ दिया गया है।[34]

नेपाल में वर का सत्कार करने के बाद हस्तग्राभ से पहले वर के मण्डप में बैठ जाने पर एक **'बरनी'** नामक कृत्य किया जाता हैं इसमें वर पूर्व की ओर मुख करके बैठता है। एक पीला वस्त्र वर तथा कन्यादान करने वाले के ऊपर फैला दिया जाता है तत्पश्चात् जल से भरा कलश, आम, पीपल तथा पलाश के पत्ते, पान, सुपारी, मौली, दूर्वा, नारियल, पकी धान आदि से पूजा की जाती है। तब वधू भी वर के साथ बैठ जाती है। ताँबे के पात्र में वधू के माता पिता और सगे संबंधियों द्वारा दोनों के पाँव धोए जाते हैं। इस विधि को **गोदधुवा** कहते हैं। उसके पश्चात् दोनों गुप्तगृह में जाते हैं जहाँ वर वधू को नए वस्त्र देता है। वधू के माता पिता भी वर को वस्त्र देते हैं, जिन्हें वर धारण कर लेता है। दोनों को एक वस्त्र बाँधा जाता है जिसे **गठबन्धन** या **लगन गण्ठो** कहते हैं। उसके पश्चात् पवित्र स्थान पर यज्ञीय अग्नि प्रज्जवलित कर पञ्चवर्णी यज्ञ किया जाता है तथा वर एवं वधू एक दूसरे को तिलक करते हैं। इस विधि के पश्चात् हस्तग्राभ विधि होती है जिसमें शिलापूजन के बाद वर वधू के अंगठे को पकड़ कर कहता है कि तुम पृथ्वी हो मैं आकाश हूँ आओ हम दोनों विवाह करें तथा सन्तानोत्पत्ति करें। हम दोनों देखने सुनने की शक्ति खोयें बिना सौ वर्ष तक जीवित रहें।[35]

तब वधू वर के कन्धे पर हाथ रखकर एक कदम बढ़ाती है। इस विधि को **महासंकल्प** भी कहते हैं। मुस्लिम विवाह में वधू के घर जाने पर वर और वधू दोनों पक्ष के एकत्रित लोगों में वर **महर (Mahr)** की राशि वधू को देता है यह राशि उसी समय भी दी जा सकती है या बाद में भी दी जा सकती है। उसके बाद एक पक्ष 'इजब' कहकर विवाह की इच्छा व्यक्त करता है और दूसरा पक्ष 'कुबूल' (Qubul) कह कर उसे स्वीकार करता है। विवाह का **इकरारनामा** लिखा जाता है और वर और वधू के तथा दो साक्षियों के हस्ताक्षर लिए जाते हैं। तब इस इकरारनामें को **अक्द निकाह** (Aqd-Nih) कहते हैं।

अश्मारोहण

ऋग्वेद में अश्मारोहण का उल्लेख नहीं मिलता। अथर्ववेद में इसका स्पष्ट वर्णन प्राप्त होता है। वर वधू से कहता है कि मैं इस ध्रुव सुखप्रद पत्थर को पृथ्वी देवी की गोद में स्थापित करता हूँ तुम सुन्दर कान्ति वाली और प्रसन्न करती हुई इस पर स्थित हो जाओ। सविता देवता तुम्हारी आयु बड़ी करे।[36]

पारस्कर गृह्यसूत्र में कहा गया है कि वर मन्त्र पढ़ता हुआ वधू को अग्निकुण्ड से ऊपर की ओर स्थित पत्थर पर चढ़ाता है। मन्त्र में कहा गया है कि पाषाणवत् स्थिर अंगों वाली तुम कलह चाहने वालों तथा शत्रुओं को दूर हटा कर स्थित होवो। नेपाल में अश्मारोहण विधि नहीं होती वहाँ यज्ञ मण्डप में सुमेरू, शेखू, विन्ध्य, उदयाचल, मरुत्, हिमालय, शरद, बुरैट इस आठ पर्वतों की पूजा होती है जिसका प्रयोजन भी वधू को पर्वत के समान स्थिर बनने की प्रार्थना करना ही है। वे इस विधि को अग्निपरिणयन (मंगलफेरा) के बाद करते हैं।[37]

लाजाहोम

लाजाहोम का अर्थ है भुने हुए धान की आहुति देना। ऋग्वेद में लाजाहोम का वर्णन प्राप्त नहीं होता। अथर्ववेद में एक मन्त्र में वधू द्वारा खीलों की आहूति दिए जाने का उल्लेख है। जिसमें वह आहुति देती हुई पति की सौ वर्ष की आयु की कामना करती है।[38]

गृह्यसूत्रों के अनुसार शमी के पत्ते तथा भुने हुए धान एक छलनी में चार बार आहुति के लिए रखे जाते है। कन्या का भाई इसे कन्या के हाथ में डालता है। मंगल फेरे के साथ तीन बार मंत्रोच्चारण सहित तीन लगातार आहूतियाँ

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

डालती हैं। चौथी आहुति बिना मन्त्रोच्चारण के चौथे फेरे के बाद डाली जाती है। नेपाल में यह आहुति तीन बार डाली जाती है क्योंकि उनमें तीन ही फेरे लिए जाते हैं।

अग्नि परिणयन (मंगलफेरा)

ऋग्वेद में अग्निपरिक्रमा का संकेत प्राप्त होता है। वर, वधू सहित अग्नि के सम्मुख यह प्रार्थना करता है कि 'हे अग्नि जिस प्रकार गन्धर्वो ने दहेज (वहतु) सहित सूर्या को सोम को दिया उसी प्रकार तुम पत्नियों को पतियों को सन्तान सहित प्रदान करो।[39]

यजुर्वेद में अग्निप्रदक्षिण का स्पष्ट उल्लेख प्राप्त होता है।[40] गृह्यसूत्रों के अनुसार इस विधि में वर एवं वधू हवन कुण्ड की अग्नि के चारों ओर चार बार घूमते हैं। परम्परनुसार पाँच या सात फेरे भी हो सकते हैं। मंगल फेरों में वर एवं वधू अग्नि के सामने सभी समयों में सिद्धान्तों के अनुसार जीवन यापन करने की प्रतिज्ञा करते हैं। वर एवं वधू के माता पिता तथा दोनों पक्षों के परिवार के सदस्य तथा समाज इन प्रतिज्ञाओं के साक्षी होते हैं। नेपाल में तीन ही फेरे लिए जाते हैं। इस्लाम में अग्नि के समक्ष इस प्रकार की विधि नहीं होती है। विवाह कराने वाला निकाह के लिए एकत्रित लोगों को विवाह संबंधी धर्मोपदेश जिसे **खुतबा तुन निकाह** कहते हैं, पढ़ता है। विवाह करने वाला काज़ी विवाह का इकरारनामा अपने पास रखता है। बाद में उसे मस्जिद तथा स्थानीय सरकारी दफ्तर मे जमा कराया जाता है। खुतबा तुन निकाह अल्लाह की इबादत से आरम्भ होता है जिसमें कुरान की ती आयतें[41] तथा विवाह से संबंधित एक हादिथ (Pophetic Saying) पढ़ी जाती है।[42]

अन्त में दुआ के साथ विवाह सम्पन्न होता हैं। इसी प्रकार चीन में भी विवाह के प्रमाण के रूप में विवाह के दिन वर के माता पिता कन्या के माता पिता को Wedding Letter देते हैं जो इसका प्रमाण होता है कि वधू को वर के परिवार में स्वीकार कर लिया गया है।

सप्तपदी

मंगलफेरा तथा सप्तपदी विवाह की अत्यन्त महत्वपूर्ण विधियाँ हैं। ऋग्वेद तथा अथर्ववेद में इसका उल्लेख नहीं है। यजुर्वेद में सर्वप्रथम इस विधि का वर्णन हुआ। पारस्कर गृह्य सूत्र के अनुसार अग्नि कुण्ड के पास आकर वर, वधू को अग्नि के उत्तर की ओर सात कदम चलाता है पहला पग अन्न के लिए, दूसरा ऊर्जा, तीसरा धन, चौथा सुख, पाँचवा पशुओं, छठा ऋतुओं तथा सातवाँ मित्रों के लिए होता है।[43]

नेपाल में भी अष्टपर्वत पूजन के बाद पति पत्नी सात पग चलते हैं।

इनके बाद **सूर्य दर्शन ध्रुवारुन्धतीदर्शन, हृदयालाभन** (वर वधू के हृदय का स्पर्श करना) **योक्तृ बन्धन** (जिसे वेद में वरुण का पाश कहा गया है) **सिन्दूर भरना, मंगलसूत्र पहनाना, बैल की चर्म पर वधू को बैठाना** आदि अनेक कृत्य भारत एवं नेपाल में प्रचलित हैं। नेपाल में सिन्दूर डालने की विधि को **सिन्दूर हाल्ने** कहा जाता है। नेपाल में विवाह पूर्ण होने के बाद वर एवं वधू के पिता की मिलनी होती है जिसे अंकमल कहते हैं। जबकि भारत में यह बारात के स्वागत के समय होती है। विवाह विधि हो जाने के बाद नेपाल में वधू को बुहरी कहते हैं।

बिदाई

विवाह सम्पन्न हो जाने पर विदाई की जाती है उस समय माता पिता द्वारा पुत्री को आशीर्वचन कहे जाते हैं तथा उसे पतिगृह में अपने अच्छे व्यवहार संबंधी उपदेश दिये जाते हैं। ऋग्वेद में ऐसे अनेकों मन्त्र हैं जिनमे पिता सविता अपनी पुत्री को परिवार के लिए कल्याण सम्पन्न करती हुई सम्राज्ञी बनने का आशीर्वाद देता है।[44] अथर्ववेद में एक मन्त्र में कहा गया है कि जिस प्रकार समुद्र नदियों पर साम्राज्य स्थापित करता है उसी प्रकार तुम भी पति के घर जा कर साम्राज्य स्थापित करो।[45]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कालिदास के अभिज्ञान शाकुन्तल में कण्व ऋषि भी इसी प्रकार के उद्‌गार व्यक्त करते हैं। ऋग्वेद में बिदाई के रथ का बड़ा सुन्दर वर्णन किया गया है वह सुन्दर वस्त्र से सजा हुआ चमकीले रंगवाला तथा उत्तम चक्र वाला रथ शल्मलि वृक्ष का बना हुआ है। ऋग्वेद में सूर्या के साथ उसकी अनुचरी तथा सखी के जाने का उल्लेख है।[46]

आजकल भी कुछ समुदायों में सेविका या सखी वधू के साथ जाती है। चीन में परम्परा है कि जिस पालकी में वधू जाती है उसे लाल वस्त्र से सजा कर तथा वधू की बहनें उस पर लाल छाता लगाकर वधू को वर के घर लेकर जाती हैं।

त्रिरात्रिव्रत

पतिगृह में पहुंचने पर परम्परागत स्वागत द्वारा गृहप्रवेश होने पर तीन रातों तक त्रिरात्रिव्रत होता है। वर एवं वधू दोनों क्षार युक्त नमक वाला भोजन नहीं करते भूमि पर शयन करते हैं और ब्रह्मचर्य का पालन करते हैं।

चतुर्थीकर्म

चौथे दिन प्रातः अग्नि की प्रतिष्ठा करके देवताओं को आज्य की आहुतियाँ दी जाती हैं। उसके बाद **स्थालीपाक विधि** होती है जिसमें वर वधू को अपने हथ से भोजन खिलाता है। रात्रि के तीसरे भाग में वर वधू को समागम होता है। नेपाल में विवाह के चौथे दिन वर घर में यज्ञ करता है। वधू स्नान कर नये वस्त्र पहनती है। दीप कलश, लप अक्षत की पूजा होती है, वर वधू का परिचय अपनी माता से कराता है। नेपाल में इस अवसर पर वर और वधू धान में से सिक्के ढूढँने का खेल भी खेलते हैं।

नेपाल में चतुर्थी कर्म के अगले दिन स्तुतियाँ की जाती है तथा एक अन्य विधि की जाती है जिसमें एक पीले वस्त्र में पत्थर को लपेट कर उसकी पूजा की जाती है। शाम का दम्पती वधू के घर जाते हैं तथा अगले दिन लौटते हैं। सोलहवें दिन वे पुनः वधू के घर जाता है और एक दिन के बाद वापिस आते हैं।

निष्कर्ष

इस प्रकार निष्कर्ष रूप से यह कहा जा सकता है कि हिन्दू राष्ट्र होने के कारण नेपाल में वैदिक विवाह विधि का पूर्णतः पालन किया जाता है। जहाँ एक ओर भारत में कुछ विधियों में संक्षेप एवं परिवर्तन प्राप्त होता है वहाँ नेपाल में इनका पूर्णतया अनुष्ठान किया जाता हैं। श्रीलंका, चीन तथा इस्लामी देशों में भी विवाह के लिए वर वधू की सहमति, विवाह के लिए प्रस्ताव भेजना, बारात का स्वागत, विदाई आदि कुछ विधियाँ समान हैं। परन्तु वैदिक विवाह संस्कार के समान पाणिग्रहण, अग्नि के समक्ष मंगलफेरे, सप्तपदी आदि न होने के कारण उसके प्रमाण रूप में कुछ भिन्न विधियों का अनुष्ठान किया जाता है जैसे चीन में Wedding Letter तैयार कर विवाह के दिन वधू के परिवार को विवाह के प्रमाण रूप में दिया जाता है इसी प्रकार मुस्लिम रीति-रिवाज़ के अनुसार **निकाह** विवाह का सबसे महत्वपूर्ण कृत्य है क्योंकि वर एवं वधू क बीच इकरारनामा तैयार कर दोनों के विवाह के प्रमाण रूप में मस्जिद में रखा जाता है। वैदिक विवाह संस्कार में अग्नि देवदूत है वही सबसे बड़ा प्रमाण है अतः उससे बड़े किसी प्रमाण की आवश्यकता वहाँ नहीं होती है।

फुटनोट

1. जन्मना जायते शूद्रः संस्काराद् द्विज उच्चते (मनुस्मृति)
2. ऋग्वेद 5-76-2

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

3. शतपथ ब्राह्मण 1.1.4.10
4. Sanskāra means religious Purificatory rites and ceremonies for Sanctifying the body, mind and intellect of an individual, so that he may become a full fledged member of the community.
–Hindu Sanskara, Dr. Raj Bali Pandey
5. यथा वायुं समाश्रित्य सर्वे जीवन्ति जन्तवः।
तथा गृहस्थामाश्रित्य वर्तन्ते इतराश्रमा।।
यस्मात्त्रयोऽप्याश्रमिणो ज्ञानेनान्नेन चान्वहम्।
गृहस्थेनैव धार्यन्ते तस्माज्ज्येष्ठाश्रमो गृहम्।। मनुस्मृति 3.67-68
6. चतुर्थमायुषो भागं वसित्वाद्यं गुरोः कुले।
द्वितीयमायुषो भागं कृत्दारो गृहे वसेत्।। याज्ञ. 4.1
7. Marriage is not merely an arrangement for a man and woman to live together, a kind of social contract, it is an institution which unites the two souls to attain the spiritual goal i.e., Brahman.
–Sacrament of marriage in Indian Society –Usha M. Apte.
8. And among his signs is this, that he created for you mates from among yourselves, that you may dwell in tranuillity undoubtedly in these are signs for those who reflect. *–Quran 3.12*
9. अनावृता किल पुरा स्त्रिया आसन्वरानने।
कामचारविहारिण्यः स्वतन्त्रा चारुहासिनि।। महाभारत 1-28
10. सुमङ्गलीरियं वधुरिमां समेत पश्यत।
सौभाग्यमस्यै दत्त्वा यथास्तं विपरेतरन।। ऋग्वेद 10/85/33
11. यदासन्धामुपधाने यद् वोपवासने कृतम्।,
विवाहे कृत्यां यां चक्रुरास्ताने तां निदध्मसि।, अथर्ववेद 14/1/65 तथा 66
12. स्मृतयो बहुरूपाश्च दृष्टादृष्टप्रयोजनाः।
तमेवाश्रित्य लिङ्गेभ्यो वेदविद्भिः प्रकल्पिताः।। भतृहरि वाक्यपदीय 1/7
13. Marriage is my Sunna, who soever keeps away form it is not from me. *–Quran*
14. ऋग्वेद 1.23.II
15. ऋग्वेद 10.27.12
16. ऋग्वेद 1.115.2
17. विष्णु धर्म 24, 38-39
18. याज्ञवल्क्य स्मृति 1, 62-64
19. मनुस्मृति 9, 90-91
20. Do not Prevent them from marrying their husbands when they agree between themselves in a lawful manner. *Quran 2-232*
21. यदयातं शुभस्पतीवरेयं सूर्यामुप।
क्रैकचक्र वामासीत्क देष्ट्रायतस्थथुः।। ऋग्वेद 10.85.15
22. सोमो वधूयुरभवदश्विनावास्तामुभावरा।।
सूर्यायत्पत्येशंसन्तीं मनसा सवितादादात्।। ऋग्वेद 10.85.9

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

23. Quran 4.22-24
24. ऋग्वेद 10.85.9
25. अनृक्षरा ऋजवः सन्तु पन्थाः येभिः सखायो यन्ति नो वरेयम्। ऋग्वेद 10.85.23
26. यो अनिध्मो दीदयप्स्वन्तर्य विप्रास ईडते अध्वरेषु।
अपां नपान्मधुमितीरपो दा याभिरिन्द्रो वावृधे वीर्यवान्।। अथर्ववेद 14.1.33
27. आस्यौ ब्राह्मणा स्नपनीर्हरन्त्ववीरध्नीरुदजन्त्वापः।
अर्यम्नो अग्निं पर्येतु पूषन् प्रतीक्षन्ते श्वशुरो देवरश्च।। अथर्ववेद 14.1.39
28. अथर्ववेद 14.1.45, 14.1.40, 14.1.85
29. षडर्ध्या भवन्त्याचार्यऋत्विग्वैवाहयो राजाप्रियस्नातक इति। पारस्कार 1-1
30. मधुपर्क दधिमधुघृमपिहितं कांस्ये काः स्येन। पारस्कर
31. विस्तृत विस्तार के लिए देखिये पारस्कर गृह सूत्र 1-1
32. गहणामि तै सौभाग्यत्वाय हस्तं मया पत्या जरदष्टिर्यथासः।
भगो अर्यमा सविता पुरंधिर्महयं त्वादुर्गार्हपत्याय देवाः।। ऋग्वेद 2.85.46 तथा अथर्ववेद 14.1.50, 48, 49, 51
33. ममेयमस्तु पोष्या महयं त्वादाद् बृहस्पतिः।
तेनेमां नारी सविता भगश्च सूर्यामिव परिधत्तां प्रजया। अथर्ववेद 14.1.53
34. साङ्गुष्ठं गृहणामि तै सौभाग्यत्वाय हस्तं मया पत्या जरदष्टिर्यथा सः। पारस्कार 1.6.3
35. तुलनीय-इमौ वै लोकौ सहास्तां तौ वियन्तावभूतां विवाह विवाहवहै सहनावस्त्विति। ताण्ड्य ब्राह्मण 7.10.2
(अर्थात् पृथ्वी एवं द्युलोक में पहले एकता थी। वे पृथक्-पृथक् हो गये तब उन्होंने कहा-आओ हम विवाह कर लें, हम लोगों में सहयोग उत्पन्न हो। सम्भवतः नेपाल में वर एवं वधू को आकाश एवं पृथ्वी मानने का आधार यही है।)
36. स्योनं ध्रुवं प्रजायै धारयामि तेश्मानं देव्याः पृथिव्या उपस्थे।
तमा तिष्ठानुमाद्या सुवर्चा दीर्घं त आयु सविता कृणाते।। अथर्ववेद 14.1.47
37. आरोहेममश्मानमश्मेव त्वं स्थिरा भव।
अभितिष्ठ पृतन्यतोऽबाधस्व पृतनायत इति।। पारस्कर-1.7.1
38. इयं नार्युपब्रूते पूल्यायावपन्तिका।
दीर्घायुरस्तु में पतिर्जीताति शरदः शतम्।। अथर्ववेद 14.2.63
39. तुभ्यमग्रे पर्यवहन्त्सूर्यां वहतुना सह।
पुनः पतिभ्यो जायां दा अग्रे प्रजया सह।। ऋग्वेद 10.85.38-39
40. यजुर्वेद 15.53
41. कुरान 4:1, 3:102, 33:70-71
42. By Allah! Among all of you I am the most God fearing, and among you all, I am the supermost to save my self from the weethal. Allah, yet my state is that I observe prayes and sleep too. I observe fast and suspend observing them; I marry women also. And he who turns away from my Sunnah has no relation with me.
43. अथैनामुदीचीं सप्तपदानि प्रक्रामयति।
एकमिषे द्वे ऊर्जे, त्रीणि रायस्पोषाय
चत्वारि मायोभवाय पञ्च पशुभ्यः षड् ऋतुभ्यः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सखे सप्तपदा भव मयानुव्रता भव। पारस्कर 1.8.1

44. ऋग्वेद 10.85.27, 36

45. यथा सिन्धुर्नदीनां साम्राज्यं सुषुवे वृषा।
एवा त्वं सम्राज्ञ्येधि श्वशुरेषु सम्राज्ञ्युत देवृषु।
ननान्दुः सम्राज्ञमेधि सम्राज्ञ्युत श्वश्र्वाः।। अथर्ववेद 14.1.44

46. रैभ्यासीदनुदेयी नाराशंसी न्योचनी।
सूर्याया भद्रमिद्वासो गाथयेति परिष्कृतम्।। ऋग्वेद 10.85.6

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

GRAMMAR & LINGUISTICS

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

On Pānini's Rule 'Sahayukte-Apradhāne'

Brahmachari Surendra Kumar

I. In this paper it is proposed to examine the interpretations of the rule *sahayukte 'pradhāne'* by Sanskrit grammarians and commentators and suggest a reformulation which would widen the scope of the above rule and, thus, account for some additional date.

II. The rule, as generally interpreted, says that the word which is 'not principal'[1] takes the instrumental,[2] if it co–occurs with the P(ost) P(osition)[3], *Saha*[4] (or its synonyms). Thus, in construction I,[5] 'Putreṇa' is considered to be 'not principal' (i.e., 'apradhāna') and as it co-occurs with 'Saha ', takes the instrumental.

1. *Putreṇa Saha*–Āgatah–Pitā

   ins nom nom

   (father came with his son)

There appears to be no difficulty in interpreting the segment *Sahayukte* in the rule, which means "in co-occurrence with a PP conveying the sense of *Saha* (comitation)". However, the instrumental in *Putreṇa* in construction 1 above, may be obtained even if *Saha* does not occur therein.[6] Thus, construction 1, is an alternative realisation.

1. *Putreṇa* *Āgataḥ* *Pitā*
   ins nom nom

   (father came with his son)

Insofar as the interpretation of the element '*apradhāna*' in the rule, is concerned, commentators fall into two groups. One group advocates that the element *Apradhāne* is redundant and the rule is better phrased as *Sahayukte* only.[7] The other group of commentators does not enter into such controversy, i.e., just accepts Pāṇini. These two positions of the commentators are discussed in IIIa and IIIb below.

IIIa. The former position is referred to, for the first time, by Patañjali.[8]

Later commentators[9] develop this reference. They consider *apradhāne* in the above rule redundant on the basis of constructions like 1 (above) and 2.

2. *Putreṇa Saha* *Pituḥ* *Āgamanaṃ*
   ins gen nom

   (Coming of father with his son)

They maintain that *Pita* in I and *Pituḥ* in 2 are not *apradhāna* and so cannot but have nominative and genitive respectively. The rules (II. 3. 46, II. 3.65) which enjoin nominative and genitive would prevail and bar the instrumental in respect of *Pitā/Pituḥ* (in constructions

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

1, 2 above), even if the element *apradhāne* did not occur in the rule under discussion. Sentences 1", 2 ' are not possible.

*1" *Putreṇa Saha Āgataḥ Pitrā*
ins nom ins

*2' *Putreṇa Saha Pitrā Āgamanam*
ins ins nom

The commentators develop their argument in a way which does not appear to be convincing.

The interpretation (of group I commentators in III a above) which says, essentially, that the characterisation in the rule under discussion, does not contribute towards accounting of the inflexional variation of *Pitā/Pituḥ* in sentences 1, 2 above, or does not account for the non-realisation of instrumental and is hence redundant, is only negatively motivated. If it is proved that the constructions for which the rule is considered to be operative, can be equally well accounted for by the same rule minus the element *apradhāne,* then the position of the commentators is strongly established. They ought to have examined the relevance or irrelevance of the element *apradhāne* in respect to *Putreṇa–Saha* (in constructions 1,2 above) rather than in relation to *Pitā/Pituḥ;* and have proved that even without the element *Apradhāne* there would be no difference in the realisation of *Putreṇa–Saha (*in 1, 2 above).

Moreover, commentators convey, by implication, that the sole purpose of Pāṇini's in including the element *Apradhāne* in the rule is to block the instrumental in relation to *Pitā/ Pituḥ* (in 1, 2 above) (Cf. 1, 2' above) and as such it is redundant. Because the nominative and genitive are induced by rules which have priority over the rule under discussion, the commentators are right if they hold the view that the element *apradhāne* is irrelevant to the inflexional variation in *Pitā/Pituḥ* (in fact, the element *apradhāne* is not supposed to have any such relevance at all). But, if the commentators hold the position that the instrumental cannot be an alternative to the inflexions chartacterising *Pitā/Pituḥ* (in 1,2) at all then constructions like 3, 4 appear to be counter-examples.

3. *Putreṇa Saha – Yāyate – Pitrā*
ins ins

(it is gone by father with his son)

cf. 3'.

Putreṇa Saha – Yāti – Pitā
ins nom

(father goes with his son)

4. *Goḥ – Dohaḥ – Pitrā – Putreṇa – Saha*
gen nom ins ins

(milking of the cow by the father with his son)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

cf. 4'.

Goḥ – *Dohaḥ* – *Pituḥ* – *Putreṇa* – *Saha*[10]

(milking of the cow by the father with his son)

In sentence 3 above, the process of passivisation operates and *Pitrā*, though not *apradhāna*, taken instrumental. Similarly, *Pituḥ* and *pitra* in 4', 4 are alternative realisations of *Pitā* as a result of the operation of nominalisation. Thus, the assumption that the instrumental cannot characterise any segment exert *Putreṇa–saha* in constructions like 1, 2, proves untenable, and hence the redundancy of the element *apradhāne* in the rule under discussions cannot receive support from such an assumption.

Accordingly, the position of those commentators who hold the view discussed above (IIIa), might imply that even if the rule read *Sahayukte* (in place of *Sahayukte–Apradhāne*), the instrumental in *Putreṇa* (in 1, 2 above) is possible on the strength of the co–occurrence of the PP *Saha*. But, this assumption also, does not appear to be tenable in view of sentences like 5, 6 wherein the co-occurrence of *Saha* does not induce the instrumental.

5. *Putraḥ* – *Pitā* – *Ca* – *Saha* – *Āgatau*
nom nom

(son–father–and–together–came)

6. *Putrasya* – *Pituḥ* – *Ca* – *Saha* – *Āgamanam*
gen gen nom

(of son–of father–and–together–coming)

IIIb. Other commentators do not question the relevance of the element *apradhāne* in the rule under discussion. But, their interpretation does not appear to be satisfactory either. These commentators explain *apradhāne* as 'not principal' or 'syntactically' subordinate world"[11]. Thus, in constructions 1 (above), 7 (below) ' *Putreṇa* and *Pitrā* are syntactically subordinate to *Pitā/Putraḥ*, respectively and so take instrumental.

7. *Pitrā Saha* – *Āgataḥ* – *Putraḥ*
ins nom nom

(son came with (his) father)

Following these commentators it may be accepted that the word which is not in agreement with the verb (i.e., Putreṇa in 1 and Pitrā in 7) is *apradhāna*. There appears to be no objection to this, if the rule under discussion is to account only for constructions like 1, 7. But, if the rule is to account for constructions like 2, 3, 4 (above) and 8, 9, it is necessary to re-interpret it. It is apparent that in 8, 9 the words *Roṭikām* and *Madhu* cannot be said to be in agreement with the verb in the sense that *Pitā Putreṇa* in 1, 7 are.

8. *Bālakaḥ* *Bhaktena Saha* – *Roṭikām*[13] – *Khādati*
nom ins acc

(the boy eats bread with rice)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

9. *Vaidyaḥ* – *Ghṛtena Saha* – *Madhu* – *Miśrayati*
nom ins acc

(physician mixes honey with butter)

The element *apradhāne* as interpreted above (IIIb) cannot account for the inflexional variation between *Bhaktena* and *Roṭikaṃ* or *Ghṛtena* and *Madhu* (it has already been mentioned (constructions 5, 6 above) that the co-occurrence of *Saha* is not a sufficient reason for the appearance of the instrumental).

It cannot be argued that as a 'Karma–Kāraka', *Roṭikām/Madhu* (in 8, 9) has अन्वय with the verb. Because, in that case the same अन्वय could not be denied to *Bhaktena/Ghṛtena* (in 8, 9). In fact the Kāraka–relation between *Roṭikām/Madhu* and the verb is the same as that between *Bhaktena/Ghṛtena* and the verb.[14]

IV. To get over the above problems, *apradhāne* may be interpreted as signifying a non-dominant or subordinate element as regards the syntactic process (es) which may, otherwise, involve N(oun) P(hrase)s in a Kāraka–relation (कारकाश्रयप्रक्रियागतम्). Thus, the rule under consideration would imply that the N(oun) P(hrase) which does not participate in syntactic processes which might, otherwise, involve it as a *Kāraka* is *apradhāna* . In other words, an NP is *apradhāna*, if it is not subjected to the syntactic processes undergone by comparable NP, though both may be the same *Kāraka* in the construction. Thus, for instance, the processes[15] of subjectivalisation and nominalisation do not involve the *NP* which is *apradhāna* in sentences 1–4, 7–8 above. Compare sentence 5 with the sentences 1, 7. In sentence 5, both *Putraḥ* and *Pitā* are in agreement with the verb and the latter shows dual number. But, in sentences 1, 7 only *Pitā/Putraḥ* is in agreement with the verb which shows singular number. Thus, the process of subjectivalisation does not involve the *NP Putreṇa/Pitrā* which is *apradhāna*. Similarly in sentence 6, the process of nominalisation operates and both *Putrasya* and *Pituḥ* have genitive inflexion. But, in sentence 2, only *Pituḥ* (and not *Putreṇa)* is involved in the process, the latter being *apradhāna*. Similar remarks apply to the process of passivisation.[15] Consider sentences 10, 11, 12 beside sentence 8. In 11, the process involves both *Bhaktaṃ* and *Roṭikam* and consequently both are in agreement with the verb which shows dual number)cf. sentence 12). But, in sentences 10 only *Roṭikā/Bhaktam* is in agreement with the verb which shows the singular number.

10. *Bālakena* – *Bhaktena Saha* – *Roṭikā* – *Khādyate*
ins ins nom

Rotikayā Saha – *Bhaktam*
ins nom

(boiled rice with bread/bread with boiled rice is eaten by the boy).

11. *Bālakena* – *Bhaktam* – *Roṭikā* – *Ca* – *Khādyate*
ins nom nom

(boiled rice and bread are eaten by the boy)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

12. *Bālakah* – *Bhaktam* – *Rotikām* – *Ca* – *Khādati*
nom acc acc

(boy eats boiled rice and bread)

Thus, constructions like the above present strong evidence for the re-interpretation of *'apradhāna'* and consequently of the rule *Sahayukte' pradhāne.* But, the syntactic processes that may involve such a Kāraka–relation are blocked in respect of the *apradhāna* which is characterised by the instrumental. It is incorrect to ignore the fact that whatever Kāraka–relation obtains between the *pradhāna* the verb, the same cannot be denied between *apradhāna* and the verb.

It must not be inferred that sentences like 1, 5, 6 above, prove the redcendency of the element *apradhāne* in the rule under consideration. This element is equally indispensable. Both the elements of the rule relate constructions as instance of phrasal conjunction [16] which enjoins 'elements of equal rank (lower than a sentence)'. Consider 8, 10, 11, 12 (above) with 13, 14, 15 and again 3,3' with 16–21.

13. *Bālakaḥ* – *Roṭikaya saha* – *Bhaktaṃ* – *Khādati*
nom ins acc

(the boy eats boiled rice with bread)

14. *Bālakasya/bālakena* – *Roṭikāyām/śaktasya* – *Ca* – *Saha* – *Khādanaṃ*
gen ins gen gen

of boy/by boy–of bread/or boiled rice–and–together–eating

(eating of bread and boiled rice together by the boy).

15. *Bālakasya/bālakena* – *Roṭikāyāḥ* – *Bhaktena saha* – *Khādanaṃ*
gen ins gen ins

Roṭikayā saha – *Bhaktasya*
ins gen

(eating of bread with boiled rice/boiled rice with bread by the boy).

16. *Pitrā Saha* – *Putraḥ* – *Yāti*
ins nom

(the son goes with his father).

17. *Pitrā Saha* – *Putreṇa* – *Yāyate*
ins ins

(it is gone by the son with his father)

18. *Putraḥ* – *Pitā* – *Ca* – *Saha* – *Yātaḥ*
nom nom

(father and son go together)

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

19. *Putreṇa* -- *Pitrā* – *Ca* – *Saha* – *Yāyate*

(it is gone together by the father and the son)

20. *Putrasya* – *Pitrā Saha* – *Yānam*
gen ins nom

Pituḥ – *Putreṇa Saha*
gen ins

(of son–with father going)

(of father–with son going)

21. *Putrasya* – *Pituḥ* – *Ca* – *Saha* – *Yānam*
gen gen nom

(going together of the son and the father).

All the above constructions (8, 10–12, 13–15 and 3, 3', 16–21) are related and are instances of phrasal conjunction. The conjoined *NP's* are of the same rank (i.e., show the same Kāraka–relation) but the *NP* which is *apradhāna* (in the above constructions) does not share the syntactic processes involving the other *NP* and is characterised by the instrumental.

Thus, the rule *Sahayukte–apradhāne* needs re-interpretation as attempted in IV above, which would enable explication of additional data and also bring out the relatedness between sentences, making the linguistic description more purposive.

Bibliography

1. Kiparsky, P. & J.F Staal;. (1969) 'Syntactic and Semantic Relations in Pānini, *FL* 5.
2. Miller, J., (1971), 'Some Types of Phrasal Conjunction in Russian', *JL* 7(1).
3. Nages abhaṭṭa, *Mahābhāṣya–pradïpodyotaḥ* (ed.) Bahuvallabha Śāstrī, Calcutta, Asiatic Society, 1909.
4. Patañjali, *Vaiyākaraṇa Mahābhāṣya*, vol. I, (ed.), F. Kielhorn, (1892), Bombay Govt. Central Book Depot.
5. Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, (od), S.C. Vasu, (1891), Allahabad, Indian Press.
6. Bhaṭṭajdīkṣita, *Vaiyākaraṇa Śiddhāntakaumudī*, Vol. I (ed), Pt. G. Sharma *et. al.*, (1966), Vārāṇasï, Motilal Banarasidasa. Prauḍhamanoramā, (ed.) Dr. S. Sastri, (1964), Vārāṇasī, Banaras Hindu University.
7. Roy. S. (1920), *Kārakaprakaraṇam*, Calcutta.
8. Staal, J.F., (1967), *Word–order in Sanskrit and Universal Grammar*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co.
9. Vāmana & Jayāditya, *Kāśikā*, (ed.), Pt. Ananta Śāstrī (1931), Banaras, Chowkhamba Sanskrit series (ed), Pt. Bāla Śastri (1898)^2, Banares.

References & Notes

1. Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, (ed), S.C. Vasu, rule II. 3.19.
2. The inflexional elements are referred to as nom (inative), acc (usative), ins(trumental), gen(itive) for Prathamā, dvitīyā, tṛtīyā, saṣṭhī respectively. The Kāraka–relations are specified as Karttā; Karma, Karaṇa and so on.
3. The term PP is used without any implication for sequential ordering.
4. *Saha* is a cover term for *Saha, Sākaṃ, Sārdhaṃ, Samaṃ.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

5. It may be noted that Pānini himself did not exemplify his rules. The earliest exemplifications come from Patañjali and Vāman & Jayāditya. Commentators, in general, refer to this example in discussing the rule.
6. This interpretation is based on constructions like वृद्धो यूना... (rule 1.2.65) which shows : यूना with instrumental even without the co-occurrence of सह.

   There may be a rule for the later optional deletion of सह (for details, Kumar, *Some Aspects of Sanskrit Syntax).*
7. Perhaps the commentators tried to keep to the tradition : अर्धमात्रालाघवेन पुत्रोत्सवं मन्यन्ते वैयाकरणाः (grammarians rejoice in brevity, in the form of saving even one more, as they do at the birth of a son).

   It will be maintained that such commentators were over-enthusiastic.
8. Patañjali, *Vaiyākaraṇa Mahābhāṣya,* p. 452–53; he refers to Kātyāyana's *Vārttika* सहयुक्ते अप्रधानवचनम् अनर्थकम् (in the rule सह युक्ते.... the expression अप्रधाने is redundant.
9. Bhaṭṭ jidīkṣita, *Vaiyākaraṇa Siddhānta Kaumudī,* pp. 548–49.

   तत्त्वबो. 'न चैवम् पितुरपि तृतीयापत्तिः, तत्र प्रातिपदिकार्थमात्रे अन्तरङ्गत्वात्' प्रथमोत्पत्तेः (It should not be argued that in construction I 'PITĀ', may have instrumental, because the rule (II. 3.46) enjoining nominative, is stronger on account of being अन्तरङ्गं न च यत्र प्रथमा न प्राप्नोति पुत्रेण सह पितुः आगमनम् इत्यादौ तत्र प्रधानात् पितुरपि तृतीया स्यात्, अतः तद्वारणाय अप्रधानग्रहणम् आवश्यकम् इति वाच्यम्, कारकविभक्तेः बलीयस्त्वात्। कर्तृकर्मणोः कृति इति षष्ठ्या एव तत्र प्रवृत्तेः दिक्'।

   (Again it should not be argued that in a construction like 2 where in the genitive rather than nominative characterise 'PITUḤ', there is scope for instrumental in 'PITĀ' (father) and hence the element *'Apradhāne'* is essential. Because , the rule (11.3.65) enjoining genitive which is a कारकविभक्ति proves stronger than the above rule II. 3.19. p. 689.

   cf. Bhaṭṭojidīkṣita, *Prauḍhamanoramā,* p. 689.
10. For correctness of such constructions, Roy, (1920), p. 84.
11. Roy, S., (1920), p. 39.
12. Bhaṭṭojidīksita, *Vaiyākaraṇa Siddhāntakaumudī: Bālamanorama* 'पितुः आगमनक्रियासम्बन्धः शाब्दः, पुत्रस्य इति तत्साहित्यगम्य आर्थिक इति तस्याप्राधान्यम्'

    (pp. 548–49): the word father is related to the motion verb and it is conveyed by the verbal form itself, the relation of the son to the verb is understood as a derived one and hence *Apradhāna.*

    Bhattojidīkṣita, Prauḍhamanoramā, p. 687.

    Bṛhacchabda:–''शाब्दक्रियाद्यनन्वयित्वम् अप्राधान्यम्''

    Apradhānatva: subordination or non-dominance is absence of agreement with the verb in an explicit manner (i.e., by the verb form itself).

    cf. *Laghuśabda:* 'अत्राप्राधान्यम् नाम शाब्दगुणाद्यन्वयित्वाभाव इति (p. 687)

    Roy, S., (pp. 39-40): 'अप्राधान्यम् वाक्यगतम् न तु पदार्थगतम्'

    subordination is syntactic and not inherent in the words (i.e., father vs. son).
13. Constructions like 'पयसा ओदनं भुङ्क्ते' are ignored. The commentators' interpretation that milk is added to boiled rice for improving its flavour is based on non-linguistic considerations and is not relevant here.
14. Kiparsky, P., & J. F. Stal, (1969) pp. 83–87; Staal, J.F. (1967).
15. For details, Kumar (1972).
16. Miller, J., (1971), p. 55.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The word 'pavitra' and the rules 'Puvaḥsañjñāyāṁ' (Pāṇini 3.2.185) and 'Kartari carṣi devatayoḥ (Pāṇini 3.2.186)'

A.N. Pandey

Pāṇini frames his rules to explain the meanings of the word *pavitra*. We have two rules in this context—'पुवः संज्ञायाम्' and 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः'. The rule 'पुवः संज्ञायाम्' means—the affix इत्र comes after the root पू (पूङ्, पूञ्) 'to purify' to denote a technical name. By adding the affix इत्र, the word *pavitra* is formed. Here *pavitra* means *kuśa grass*. The next rule 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः' may be interpreted as the affix इत्र comes after the root पू to purify in the sense of the instrument to denote *mantra* and in the sense of the agent to denote a deity. The *Kāśikā* explains the rule 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः' as follows–"पुवः करणे कर्तरि च इत्रप्रत्ययो भवति। ऋषिदेवतयोर्यथासङ्ख्यं सम्बन्धः। ऋषौ करणे देवतायां कर्तरि। पूयतेऽनेनेति पवित्रोऽयमृषिः। देवतायाम् अग्निः पवित्रं स मा पुनातु। वायुः सोमः सूर्य इन्द्रः पवित्रं ते मा पुनन्तु।" The *Kāśikā* comments that *karaṇa* (instrument) should be connected with *Ṛṣi* and *Kartā* (agent) should be connected with *devatā* (deity). From 'पवित्रोऽयमृषिः' it is not clear what the word *Ṛṣi* denotes. Haradatta comments in his *Padamañjarī*–"ऋषौ करणे इति। ऋषिः-वेदमन्त्रः। 'तदुक्तमृषिणा' इति दर्शनादित्याहुः।"

Bhaṭṭoji Dīkṣita explains the rule 'पुवः संज्ञायाम्' as "पवित्रम्। येनाज्यमुत्पूयते, यच्चानामिकावेष्टनम्।" There are two meanings of the word *pavitra*–(1) *Kuśa* grass, and (2) the *Kuśa*-ring worn on the *anāmikā* finger. Dīkṣita explains the rule 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः' as "पुव इत्रः स्यात् ऋषौ करणे, देवतायां कर्तरि। ऋषिर्वेदमन्त्रः। तदुक्तमृषिणेति दर्शनात्। पूयतेऽनेनेति पवित्रम्। देवतायां तु 'अग्निः पवित्रं स मा पुनातु'।

S.C. Basu explains the rule 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः' as "The affix इत्र comes after the verb पू to purify in the sense of the agent or the instrument when it is respectively employed in connection with a sage or deity. 'पवित्रोऽयमृषिः'–this sage is sacred through whose instrumentality one is sanctified."

S.M. Katre interprets this rule as "इत्र is introduced to denote the instrument as well as the agent to denote respectively a seer (*Ṛṣi*) and a divinity. पूयतेऽनेन = पवित्रः = ऋषिः - the seer is an instrument of purification."

Basu and Katre both have not understood the meaning of the word *Ṛṣi* in this context. Here *Ṛṣi* does not mean a sage, a seer. Bhaṭṭoji is right. He gives the meaning of the word *Ṛṣi* as *vedamantra*. In 'तदुक्तमृषिणा', the word *Ṛṣi* means *vedamantra*.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

As the grammarians and the commentators are confused about the meanings and uses of the word *pavitra*, a critical analysis is required.

Let us examine the tradition of grammarians in this context. Patañjali has not explained the rules (3.2.15,186), so his opinion cannot be known.

The Kātantra grammar has the rule-"ऋषिदेवतयोः कर्तरि" (कृद्वृत्तिः, सूत्रम् 310)-पुव इत्रन् भवति ऋषौ देवतायाञ्च कर्तरि; पुनातीति-पवित्रो ऽयमृषिः, पवित्रोऽग्निः।" This is to be noted that this system prescribes the affix इत्रन् after the root पू in the sense of *kartā* (agent). Here both the examples are inaccurate.

In the Śākatāyana Vyākaraṇa, we find two rules "इत्रः प्वो दैवते"[1]–पू इत्यस्माद् धातोः देवतैव दैवतं तस्मिन् कर्तरि इत्रप्रत्ययो भवति। पवित्रोऽर्हन् स मां पुनातु।" "संज्ञर्षौ करणे"[2]–पुवो धातोः करणे इत्रप्रत्ययो भवति संज्ञायाम् ऋषौ चाभिधेये। दर्भः पवित्रम्। बर्हिः पवित्रम्। यज्ञोपवीतं पवित्रम्। ओघोपकरणं पवित्रम्। पवित्रा नदी। ऋषौ पवित्रोऽयमृषिः।"

The example 'दर्भः पवित्रम्' is accurate, but the example 'पवित्रोऽयमृषिः' is inaccurate.

Dharmakīrti formulates only one rule–'पुवः संज्ञायाम्"[3]–पुवः धातोः करणे इत्र-प्रत्ययो भवति समुदायेन चेत् संज्ञा गम्यते। दर्भः पवित्रम्।" The author is right as he gives the form *pavitram* which means *darbha* (*kuśa*-grass).

The *Bhāṣāvṛtti* of Puruṣottamadeva is a gloss on the *Aṣṭādhyāyī*. Puruṣottamadeva explains the rules in the following manner–'पुवः संज्ञायाम्'। पवित्रं कुशम्। 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः'-कर्तरि करणे च पुव इत्रः स्यात्। ऋषिः पवित्रम्। अग्निः पवित्रम्।" the examples given by Puruṣottamadeva are correct. This may be noted that he has not given the meaning of the word *Ṛṣi*.

Rāmacandra explains in his *Prakriyākaumndī* the rule "पुवः संज्ञायाम्"[4] as "अस्मात् करणे इत्रः स्यान्नाम्नि। पवित्रं दर्भः।" He is quite right so far as the interpretation of this rule is concerned. He has omitted the next rule -'कर्तरि चर्षिदेवतयोः' Viṭṭhala observes in his commentary *Prasāda*–"ऋषौ करणे देवतायां कर्तरि पुव इत्रः स्यात्। पूयतेऽनेनेति पवित्रोऽयमृषिः। सोमः पवित्रम्।" The commentator fails in interpreting the case of *Ṛṣi*, while he gives the accurate example in the case of deity.

Nārāyaṇabhaṭṭa explains the rule 'कर्तरि चर्षिदेवतयोः' in his *Prakriyāsarvasva* as "ऋषिर्मन्त्रः। मन्त्रदेवतयोर्वाच्ययोः क्रमात् करणे कर्तरि च पुव इत्रः स्यात्। शुद्धिसाधनत्वात् पवित्रो ऽयं मन्त्रः। शुद्धिकर्तृत्वात् पवित्रं हरिः। कर्तरीत्यस्य क्लीबतैवेति माधवः।" the example 'पवित्रोऽयं मन्त्रः' is not correct.

Hemacandra frames two rules–"पुव इत्रो दैवते"[5] and "ऋषिनाम्नोः करणे".[6] He explains them as "'पुव इत्रो दैवते'-सदर्थात् पुवो दैवते कर्तरि इत्रः स्यात्। पवित्रोऽर्हन्। 'ऋषिनाम्नोः करणे'-ऋषिसंज्ञयोः सदर्थात् पुवः करणे इत्रः स्यात्। पवित्रोऽयमृषिः। दर्भः पवित्रः।"

Hemacandra has not grasped the particular significance of the rules and uses found in literature.

Nāgeśa or Nāgojibhaṭṭa was a great grammarian and a prolific writer. His comment on the rule 'कर्तरि ऋषिदेवतयोः' may be quoted–"किञ्च चकारोपस्थितकरणस्य पश्चादुपस्थित्या प्रथमोपस्थितऋषिणान्वयोऽनुचितः। तस्मादुभयोरपि उभयत्र इत्येवोचितम्।" This comment is not convincing.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Nāgeśa says that particle *ca* attracts *karaṇa* which takes place after the word कर्तरि *(Kartari)*, so the word *karaṇa* should not be connected with the word *Ṛṣi* which comes first in the rule. Therefore *karaṇa* and *kartā* both should be connected with both *Ṛṣi* and *devatā*. Ṛṣi = *vedamantra* is *karaṇa* (instrument), not *kartā* (agent). And *devatā* = deity is *kartā* (agent), not instrument *(karaṇa)*.

Now we have to go back to the Vedic tradition and uses found in literature to get at the accurate interpretations of the rules of Pāṇini. Yāska comments on the word *pavitra* giving illustrations–"पवित्रं पुनातेः। मन्त्रः पवित्रमुच्यते। "येन देवाः पवित्रेणात्मानं पुनते सदा।" इत्यपि निगमो भवति।[7] "रश्मयः पवित्रमुच्यन्ते।" "आपः पवित्रमुच्यन्ते।" "अग्निः पवित्रमुच्यते, वायुः पवित्रमुच्यते, सोमः पवित्रमुच्यते, सूर्यः पवित्रमुच्यते, इन्द्रः पवित्रमुच्यते। "अग्निः पवित्रं स मा पुनातु वायुः सोमः सूर्य इन्द्रः पवित्रं ते मा पुनन्तु।" इत्यादि निगमो भवति।"[8]

Here the word *pavitra* has been used for mantra–पवित्रम्=मन्त्रः. *Agni, Soma, Vāyu,* etc. are *pavitra* (neuter), because they purify.When the word *pavitra* denotes *Ṛṣi (mantra)*, it is used in the sense of *karaṇa* (instrument); when it denotes *devatā* (deity), it is used in the sense of *kartā* (agent). This is evident from the comment of the *Nirukta*.

Another point which may be underlined in this correction is that the word is neuter (singular in number). Thus पवित्रम्=दर्भः, रश्मयः=पवित्रम्, पवित्रम् > ते पुनन्तु.

Now we examine the uses in literature. We find the use of the word *pavitra* in the Brāhmaṇa literature–"पवित्रं वै दर्भाः। पुनात्येवैनम्।"[9] The use of the word *Ṛṣi* in the *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* is significant–"इदं वै तन्मधु दध्यङ्ङाथर्वणो ऽश्विभ्यामुवाच। तदेतदृषिः पश्यन्नवोचत्।[10] According to the *Bhāṣya* of Śaṅkara, the meaing of the word *Ṛṣi* is mantra–"तदेतदृषिः-तदेतत् कर्म, *ऋषिर्मन्त्रः*, पश्यन्ननुपलभमानः अवोचत्-उक्तवान्।"

In the *Manusmṛti*, we find the correct use of the word *pavitra*–

"दर्भाः पवित्रं पूर्वाह्णो हविष्याणि च सर्वशः।
पवित्रं यच्च पूर्वोक्तं विज्ञेया हव्यसम्पदः॥[11]"

Kullūkabhaṭṭa explains in his *Manvarthamuktāvalī*–"पवित्रं मन्त्राः, पूर्वाह्णः कालः हविष्याणि मुन्यन्नादीनि सर्वाणि च"। Manu knows the secret of the use of the word *pavitra*. The commentator Kullūkabhaṭṭa was a great scholar of Mīmāmsā, Tarkaśāstra, Vedānta and grammar. The introductory śloka of the *Manvarthamuktāvalī* bears out the fact–

"मीमांसे बहु सेवितासि सुहृदस्तर्काः समस्ता स्थ मे
वेदान्ताः परमात्महेतुगुरवो यूयं मयोपासिताः।
जाता व्याकरणानि बालसखिता युष्माभिरम्यर्थये
प्राप्तोऽयं समयो मनूक्तविवृतौ साहाय्यमालम्ब्यताम्॥"

Yājñavalkya also uses the word *pavitra* (in plural) in the sense of *mantra*–

"कुर्यात् त्रिषवणस्नायी कृच्छ्रं चान्द्रायणं तथा।
पवित्राणि जपेत्पिण्डान् गायत्र्या चाभिमन्त्रयेत्॥"[12]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Sāmbaśiva Śāstrī has quoted the following śloka in his commentary on the *Prakriyāsarvasva* of Nārāyaṇabhaṭṭa–

"यवोऽसि धान्यराजोऽसि वारुणो मधुसम्मितः।
निर्णोदः सर्वपापानां पवित्रमृषिभिः स्मृतम्॥"

The use of the word *Ṛṣi* in the sense of *vedamantra* may be seen in the following–

(1) "अथोत कर्मभिर्ऋषिर्देवताः स्तौति।"[13]

(2) "ऋषिस्तु वेदे भृग्वादौ ज्ञानवृद्धे दिगम्बरे।"[14]

(3) "ऋषिर्वेदे वसिष्ठादौ।"[15]

This discussion shows that the technical word *pavitra* is neuter and singular in number and means *kuśa* grass, *vedamantra* and deity. So the significant uses–'पवित्रं दर्भाः', 'रश्मयः पवित्रमुच्यन्ते', 'अग्निः सोमः सूर्य इन्द्रः पवित्रं ते मा पुनन्तु'. Those who have given the example 'पवित्रोऽयमृषिः' are confused. The word *pavitra* is not an adjective in this context and the word *Ṛṣi* does not mean a sage. The examples 'ऋषिः पवित्रम्', 'अग्निः पवित्रम्' are accurate. Such examples as 'पवित्रोऽग्निः', पवित्रोऽर्हन्' are misleading. The use of the word in masculine and in the sense of a seer is not supported.

Pāṇini has framed his rules to cover the particular uses of the technical word *pavitra*.

References & Notes

1. 4.3.270.
2. 4.3.277.
3. *Rūpāvatāra*, 3.2.185.
4. 3.2.185.
5. 5.2.85.
6. 5.2.86.
7. सा.उ., 5.2.8.5.
8. आप.श्रौ. 12.19.6; निरूक्त, 5.2.
9. तै.ब्रा. 1.3.7.9.
10. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 2.5.16.
11. *Manusmṛti*, 3.256.
12. *Yājñavalkya Smṛti*, 3.325.
13. निरुक्त, 7.3.
14. वैजयन्तीकोशः, 6.1.9.
15. मङ्खकोशः, 900.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

A Note on the Pāṇini-Sūtra Ṅī-āp-Prātipadikāt

S. Revathy

This rule is the first one in the first section of the fourth Chapter of the *Aṣṭādhyāyī (AA)*. It is a governing rule heading this section and it extends upto the fifth chapter. *Ṅī* is the cover term for the feminine affixes *Ṅīn, Ṅīp and Ṅīṣ and āp* is the cover term for the feminine affixes *Cāp, Ṭāp* and *Ḍāp*. This major section includes three classes of affixes–declensional affixes, feminine affixes and the large number of secondary nominal affixes denoted by the technical term *taddhita*.

The rule *pratyayāḥ* (AA, 3.1.1) is a governing rule covering the whole of the section of the *AA* upto the end of fifth Chapter. And the rule *paraś ca* (AA, 3.1.2) is also a governing rule having the same range of operation as the previous one and it prescribes that an affix must be introduced after a verbal element or a nominal stem.

The rule–*arthavad a–dhātur a–pratyayaḥ prātipadikam* (*AA*, 1.2.45) defines the technical term *prātipadika* or nominal stem as a meaningful expression other than a verbal stem or an affix or an expression ending with an affix. And the rule–*kṛt–taddhita–samāśāś ca (AA*, 1.2.46) too defines *prātipadika* as derived nominal stems ending with primary affixes (*kṛt*, AA, 3.1.93 ff) and with secondary affixes (*taddhita, AA*, 4.1.76 ff) or those forming compounds (*samāsa–s, AA*, 2.1.3.ff).

The rule *sU–au–JaS, am–auṬ–Śas, Ṭā–bhyām–bhis, Ṅe–bhyām–bhyas–ṄasI–bhyām–bhyas–Ṅas–os–ām–Ṅi–os–suP (AA*, 4.1.2) lays down twenty one affixes divided into seven triplets (AA, 1.4.103) denoted by the technical term *vibhakti (AA*, 1.4.104). These affixes are to be added to nominal stems or *prātipadika–s*.

The meaning of the rule–*Ṅī–āP–prātipadikāt* under discussion is that declensional affixes (*suP, AA*, 4.1.2) are to be added to the expressions ending with the feminine affixes–*Ṅī* and *āP* and to nominal stems.

Now an objection suggests itself at this stage. The *Paribhāṣā–prātipadikagrahaṇe liṅgaviśiṣṭasyāpi grahaṇam* [72] lays down that when there is reference to a nominal stem in a rule then it carries within its fold the nominal stem that is associated with the affixes signifying grammatical gender too. When viewed in this light, the term *prātipadika* itself in the rule (AA, 4.1.1) would be inclusive of the nominal stem associated with the feminine affix *Ṅī* or *āP* and hence there is no need for a separate reference that an expression ending with the feminine affix *Ṅī* or *āP* would serve as the base for the application of the declensional affixes (AA, 4.1.2).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

It is answered that it is true that expressions ending with the affixes *Ṅī* or *āP* are also *prātipadika–s* and they would come within the scope of the term *prātipadika* in the rule yet, their inclusion in the rule which is a governing one and which heads the major section extending upto the end of the fifth Chapter is for the purpose of fixing their relative position with reference to other suffixes introduced in this major section. To be explicit: in order to have certain desired forms of words in feminine gender with the addition of *taddhita* affixes, it is essential to regulate the application of the latter to the nominal stems to which the feminine affixes *Ṅī* or *ĀP* are already added. In other words the feminine affixes *Ṅī* and *āP* used in the rule restrict the application of the *taddhita* affixes to the nominal stems only after the latter have taken these feminine affixes and not before. It is only then we could account for the formation of words *lohinikā* and *āryakā* which are current in the Sanskrit language. Otherwise we could account for the formation of words *lohitikā* and *āryikā* only. But both the forms *lohinikā* and *lohitikā* and *āryikā* are the desired ones. We shall explain this in some detail.

The word *lohita* denotes a colour-name. The *Phiṭ–sūtra*, that is, the rule that lays down the accent in respect of nominal stems, namely, *varṇānāṁ taṇatinitāntānām* (33) enjoins the acute accent (*udātta)* upon the syllable *o* in the expression *lohita*. It is implied thereby that the remaining vowels *i* and *a* are low–pitched (*anudātta).* At this stage the rule–*varṇāt–anudātt–āt–ta–upadh–āt t–aḥ na–ḥ (AA*, 4.1.39) operates. According to this rule, the affix *Ṅīp* is added optionally after a nominal stem denoting a colour name (*varṇāt*), ending in a low–pitched vowel (*anudāttā)* and having the phoneme *t* as its penultimate; and the phoneme *n* replaces this *t*. When *Ṅīp* is added to the base *lohita*, the phoneme *t* will, as a matter of course, be replaced by the phoneme *n* .The form at this stage is:

lohina–ī (ṄīP)

The rule *lohit–āt = maṇ–au (AA*, 5.4.30) will also be applicable. According to this rule, the *taddhita* affix *kaN* (*AA*, 5.4.29) is to be added to the nominal stem–*lohita* when designating a gem. This affix signifies the sense of the base to which it is added. It is *svārthika*. It is also *antaraṅga* in the sense that its application to a base is governed by a single factor, namely, the significance of the base only. The affix ṄīP along with *n* prescribed by the rule–*varṇāt = anudātt–āt ta–upadh–āt t–aḥ na–ḥ (AA*, 4.1.39) is *bahiraṅga* in the sense that its application to a base is governed by a large number of factors. That is, it is to be applied to a stem denoting a colour–name, the nominal stem must end in a low–pitched vowel and it must have the phoneme *t* as its penultimate. According to the *Paribhāṣā–*

asiddhaṁ bahiraṅgam antaraṅge (51)

the *ṄīP* affix along with *n* being governed by a large number of factors for its application must be viewed as not having taken effect (*asiddha)* when the affix *kaN* dependent upon a lesser number of factors is applicable. The affix *kaN*, therefore, overrules the application of the affix *ṄīP* with n.

Now the base is *lohita*. It takes the feminine affix *ṬāP* on the basis of the rule–*aja = ādi = aTas = ṬaP (AA*, 4.1.4).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

lohita–ā (ṬāP)

By the application of the rule–*ak–aḥ sa–varṇe dīrgha–ḥ (AA,* 6.1.101), the single substitute, long vowel, replaces the vowel denoted by the siglum *aK (a, i, u, r, ḷ)* which in the present case is *a* and the following homogeneous vowel (*ā).* We have now the form–

lohitā

The rule–*lohit–āt = maṇ–au (AA,* 5.4.30) operates now and the affix–kaN is added to the base *lohitā,*

lohitā–ka (kaN)

At this stage we cannot add the affix *ṄīP* along with *n* on the basis of the rule *varṇāt = anudātt ta–upadh–āt t–aḥ na–ḥ (AA,* 4.1.39). It is because this rule lays down that the affix *ṄīP* along with *n* is to be added to a stem that has *t* as its penultimate phoneme. Here in the form *lohitaka* we have *k* as the penultimate phoneme and not *t* .Hence the affix *ṄīP* with *n* cannot be applied.

In the form *lohitā–ka* , the long vowel *ā* is replaced by the short vowel *a* by the rule *k–e = aṆ=aḥ (AA,* 7.4.13). This rule means that a substitute short vowel replaces a long vowel denoted by the siglum *aṆ–(a, i, u)* before the affix *ka.* Now we have the form–

lohita–ka

The affix *ṬāP* is added to this form on the basis of the rule *aja=ādi=aTas=ṬāP (AA,* 4.1.4). The form now is:

lohita–ka–ā (ṬāP)

At this stage the rule–*praty–ay–a–sth–āt k–āt pūrva–sya =aTaḥ iT āP–i a–suP–aḥ (AA,* 7.3.44) operates. This rule means that the substitute phoneme short *i (T)* replaces the short phoneme *a (T)* preceding the phoneme *k* of an affix which is followed by the femine affix denoted by the cover term *āP.* So the phoneme *a* in *ta* in *lohitaka* is replaced by the substitute *i.* We have now the form–

lohitika–ā

By the rule *aK–aḥ sa–varṇe dīrgha–ḥ (AA,*6.1.101) both the *a* in *ka* and the *ā* are substituted by the corresponding long vowel *ā* and we have the form *lohitikā.* On the basis of the rule *su au Jas, etc. (AA,* 4.1.2), the declensional affix *su* is added to the nominal stem–*lohitikā*

lohitikā=sU

This declensional affix, however, is elided by the rule–*haL = Ṅī = āP = bhyaḥ dīrgh–āt sU–ti–si = a–pṛk–ta–m haL (AA,* 6.1.68). This rule enjoins the elision of the nominative affix *sU* that is placed after the long vowels *ī* and *ā* of the feminine affixes *ṄīP* and *āP.* Thus

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

we have the form *lohitikā*. It must be noted here that in this process we could have the form *lohitikā* only and not *lohinikā*. But both the forms are desired. And we could have the form *lohinikā*, only when we add the affix *ṄīP* with *n* first to the base *lohita*. On the basis of the rule–*varṇāt = anudātt–āt ta–upadh–āt t–aḥ na–ḥ (AA*, 4.1.39). The meaning of this rule we have explained earlier. This rule would function only when the rule–*lohit–āt = maṇ–au (AA*, 5.4.30) which enjoins the application of the affix *kaN* is overruled. And it could be overruled only when the affix *Ṅī* is introduced in the rule–*Ṅī–aP–pratipadikāt (AA*, 4.1.1). The application of the affix ṄīP with *n* becomes more effective than the application of any other affix on the strength of its being mentioned in the rule. The derivation of the form *lohinikā* is as follows: the base is the expression *lohita*. By the application of the rule–*varṇāt = anudātt–āt*, etc., (*AA*, 4.1.39) the affix ṄīP is added to it and the phoneme *t* in *lohita* is replaced by *n*. We have now the form–

lohina–ī

By the rule *y–a–sya–īT–i ca (AA*, 6.4.148) the phoneme *a* in *na* in lohina is elided and we have the form–

lohin–ī

The *taddhita* affix *kaN* is added by the operation of the rule *lohit–āt = maṇ–au (AA*, 5.4.30).

lohin–ī–ka (kaN)

On the basis of the rule *k–e=aṆ–aḥ(AA*, 7.4.13), the substitute short vowel *i* replaces the long vowel *ī*.

lohin–i–ka (kaN)

The affix *āP* is added to the form *lohin–i–ka* by the rule *aja=ādi=aTas = ṬāP (AA*, 4.1.4) and we have the form–

lohin–i–ka–ā (ṬāP)

By the rule *ak–aḥ sa–varṇe dīrghaḥ (AA*, 6.1.101) both the *a* in *ka* in *lohin–i–ka* and the *ā* are substituted by the corresponding long vowel *ā* and we have the form *lohinikā*. On the basis of the rule *sU au Jas, etc.* (*AA*, 4.1.2) the declensional affix *sU* is added to the nominal stem–*lohinikā*.

lohinikā–sU

And this declensional affix *sU* is elided by the operation of the rule–*haL = Ṅī = āP*, etc. (*AA*, 6.1.68). which we have explained earlier. Thus we have the form *lohinikā* too.

It should not be thought that we could have the form *lohinikā* alone and not the form *lohitikā*. For, the form–*lohinikā* is derived by the application of the affix *ṄīP* with *n* only

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

optionally. When this is not added we could have the form–*lohitikā* in the manner in which we have explained earlier.

So far we have explained the need for the inclusion of the affix *Ṅī* in the rule *Ṅī–āP–prātipadikāt*. We shall now explain the need for including the affix *āP* too therein. Unless the affix *āP* is included in the rule, we could have only the form *āryikā* and not *āryakā* which too, however, is the desired one.

The formation of the words *āryikā* and *āryaka* involves the operation of the following rules :

1. *aja = ādi = aTas = ṬāP [AA,* 4.1.4.]
2. *ak–aḥ sa–varṇe–dīrgha–ḥ [*AA, 6.1.101]
3. *k–e = aṄ–aḥ [AA,* 7.4.13]
4. *sU–au–Jas,* etc. *[AA,* 7.3.44]
5. *haL = Ṅī = aP = bhyaḥ dīrgh–āt sU–ti–si a–pṛk–tam hal [AA,* 6.1.68]
6. *praty–ay–a–sth–āt k–āt pūrva–sya = aT–aḥ iT āP–i a–sUP–aḥ [AA,* 7.3.44]
7. *udīc–ām āT–aḥ sthān–e ya–ka–pūrvā–y–āḥ [AA,* 7.3.46]

Of these the first five rules have already been explained. The rule 6 above means: the substitute phoneme short *i (T)* replaces the phoneme short *a(T)* preceding the phoneme *k* of an affix before the feminine affixes denoted by the cover term *āP,* provided it does not occur after a *sUP* triplet.

The rule 7 above means that the substitute phoneme short *i(T)* does not replace the phoneme short *a(T)* under the following conditions:

(i) the phoneme short *a(T)* must be the one obtained by the shortening of the phoneme long *ā(T)* of the feminine affixes denoted by the cover term *āP;* and,

(ii) the phoneme long *ā(T)* must be preceded by *y* or *k*.

This rule is optional.

In the formation of the word from the base *ārya,* the rule *aja=ādi=aTas=ṬāP (AA,* 4.1.4) will operate and as a result the affix *āP* will be added to it.

$$ārya = ā(ṬāP)$$

At the same time the *taddhita* affix *ka* also which signifies the sense of the base to which it is added could be applied. This one is *antaraṅga* in the sense that the ground for its application to a base is the single factor, namely, the significance of the base only. But the affix *āP* is *bahiraṅga* in the sense that its application to a base is governed by a large number of factors. That is, it could be applied to the class of nominal stems beginning with *aja* and those which end with the phoneme short *a(T)* to derive feminine nominal stems. According to the *Paribhāṣā–*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

asiddhaṁ bahiraṅgam antaraṅge [51]

the affix *āP* being governed by a large number of factors for its application must be viewed as not having taken effect (*asiddha)* when the affix *ka* dependent upon a lesser number of factors is applicable. The affix *ka*, therefore, overrules the application of the affix *āP.*

Now the base is *ārya*. The affix *ka* is added to it. We have the form–

ārya–ka

The affix *āP* is added by the operation of the rule *aja = ādi–aTas =ṬāP* (*AA*, 4.1.4).

ārya–ka–ā (ṬāP)

On the basis of the rule *ak–aḥ sa–varṇe dīrgha–ḥ (AA*, 6.1.101) the single substitute long vovel replaces the vowel *a (ak)* and the following homogeneovs vowel (*ā).*

ārya–kā

The rule *praty–ay–a–sth–āt*, etc. *(AA*, 7.3.44) operates now. The phoneme short *a (T)* in *ārya* is replaced by the phoneme short *i (t).*

āryi–kā

The rule *sU–au–Jas*, etc (*AA*, 4.12) enjoins the declensional affix *sU.*

āryi–kā–sU

And this declensional affix is elided by the rule *haL=Ṅī=āP,* etc., *(AA*, 6.1.68). We have the form–*āryikā.* It must be noted here that we could have only the form *āryikā* and not *āryakā* which too, however, is the desired one. And we could have the form *āryakā*, only when we add the affix *āP (ṬāP)* first to the base *ārya.* This could be carried out only when the application of the *taddhita* affix *ka* is overruled. And it could be overruled only when the affix *āP* is introduced in the rule–*Ṅī–āP–prātipad–ikāt* (*AA*, 4.1.1.). The application of the affix *āP* becomes more effective than the application of the affix *ka* although the latter is *antaraṅga* on the strength of its being mentioned in the rule. Now the derivation of the form *āryakā* is as follows: the base is *ārya.* The feminine affix *āP* is added to it on the basis of the rule *aja = ādi = aTas = ṬāP (AA*, 4.1.4.).

ārya–ā (āP)

By the rule *ak–aḥ–sa–varṇe–dīrgha–ḥ (AA*, 6.1.101) both the *a* in the expression *ārya* and the *ā* that follows it are substituted by the corresponding long vowel *ā.*

āryā

The *taddhita* affix *ka* is added now.

āryā–ka

By the rule *k–e = aṄ–aḥ (AA*, 7.4.13) the short vowel *a* replaces the long one *ā* in the form *āryā*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ārya–ka

Again *āP* is added on the basis of the rule *aja = ādi–aTas*, etc. *(AA*, 4.1.4).

ārya–ka–ā(āP)

By the operation of the rule *ak–aḥ–sa–varṇe*, etc. *(AA*, 6.1.101) the *a* in *ka* and the following *ā* are substituted by the corresponding long vowel *ā*.

āryakā

The rule *udīc–ām–āTaḥ sthāne*, etc., *(AA*, 7.3.46) enjoins that the phoneme short *i(T)* does not replace the phoneme short *i (T)* if the latter is obtained by the shortening of the phoneme long *ā(T)* of the feminine suffixes denoted by the cover term *āP* and the phoneme long *ā(T)* is preceded by *y* or *k*.

Both these conditions are satisfied in the present case. And hence the phoneme short *a (T)* in *āryakā* is not replaced by the phoneme short *i(T)* and we have the form *āryakā*.

It should not be thought that the form *āryakā* is unalterably fixed allowing no room for the existence of the word *āryikā*. For, the rule *udīc–ām*, etc. *(AA*, 7.3.46), enjoins the non–replacement of the phoneme short *a(T)* by the phoneme short *i(T)* only optionally. Hence the phoneme short *a(T)* may be replaced by the phoneme short *i(T)* and we could have the form *āryikā* too. If *ā(P)* is not introduced in the rule *ṄĪ–āP*, etc. *(AA*, 4.1.1), then the affix *ka* will be added to the stem *ārya* first and by the application of the rule–*praty–ay–a–sth–āt* etc., *(AA*, 7.3.44), the phoneme *(a)T* in *ārya* will be permanently replaced by the phoneme short *i(T)* and we will have only the form *āryikā* and not *āryaka*.

Pāṇini's greatness lies in his infinite capacity for taking pains to account for every word that is current in the Sanskrit language. He had a real gift for comprehending all the Sanskrit words in a single vision. Gift is a trust; its possessor is required to put it to profitable use; and, it has the connotation of transcendence or of uniqueness. The *Aṣṭādhyāyī* is the result of the gift which Pāṇini abundantly possessed.

This article is based upon a study of the relevant portion of the *Siddhānta–kaumudī* with the commentary *Bālamanoramā* thereon.

Bibliography

1. Bhattoji Dīkṣita, The *Siddhānta–kaumudī* with the Commentary Bālamanorama, Madras: The Balamanorama Press.
2. Katre, S.M., *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini* (with Translation), Delhi, Motilal Banarasidas.–*Pāṇinian Studies*, 3 Volumes, Poona: Deccan College Post-Graduate and Research Institute.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पाणिनीयसूत्रक्रमे प्रक्रियाक्रमोऽस्ति न वा?

कमलेशकुमार चौकसी

'व्याकरणम्' इत्यस्य पदार्थं विचारयन् वार्तिककारः प्राह-**'लक्ष्यलक्षणे व्याकरणमिति।'** अर्थाल्लक्ष्यञ्च लक्षणञ्चैतत् समुदितं व्याकरणम् भवतीति स्पष्टमेव।

अत्र पाणिनीयव्याकरणे लक्ष्यरूपेण लौकिकानां वैदिकानाम्-समग्राणामपि शब्दानां समावेशो भवति। एवमपि वक्तुं शक्यते यच्छब्दानुशासकस्य पाणिनेः दृष्टौ सम्पूर्णसंस्कृतभाषा लक्ष्यरूपेण वर्तत इति।

अस्य लक्ष्यस्य सिद्धिः स्वरचितेन सूत्राभिधायकेन लक्षणेन पाणिनिना कृता। लक्षणमिदं सर्वं सूत्रात्मकमस्ति। तत्र प्रायः चत्वारि सहस्रात्मकानि सूत्राणि सन्ति, यानि कार्यवैविध्यात् षट्सु भागेषु प्रकारेषु वा विभक्तानि सन्ति। तद्यथा-

संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रमुच्यते॥

एतानि समग्राणि सूत्राणि सम्मिल्य व्याकरणशास्त्रस्य पाणिनिप्रणीतस्य पिण्डत्वेन स्थितानि सन्ति। यस्य पिण्डस्य साहाय्येन रूपसिद्धिः क्रियते। एवमपि वक्तुम्पारयामः यत् सूत्रसमुदायैः प्रारब्धं व्याकरणशास्त्रं रूपाणि संसाध्य चारितार्थ्यम् प्राप्नोतीति।

अथेदानीमयम्प्रश्नः-चतुस्सहस्रात्मकसूत्रैः पिण्डीभूतस्य पाणिनीय व्याकरणशास्त्रस्य रूपसिद्धौ केन क्रमेण प्रयोगः करणीयः? किम् चतुर्दशमाहेश्वरसूत्रानन्तरं **'वृद्धिरादैच्'** सूत्रतः **'अ आ'** इति सूत्रपर्यन्तं यः क्रमः सूत्रकारेण प्रस्थापितः, स एव क्रमः रूपसिद्धौ उपयुज्यतेऽथवा अन्यः कश्चित् क्रमोऽपेक्ष्यते। यद्यन्यः क्रमोऽपेक्ष्यते तर्हि कीदृशोऽयं सूत्रकारसम्मतः क्रमः।

वस्तुतस्तु सूत्रकारेण पाणिनिना क्रमस्य विषये न कोऽपि प्रत्यक्षनिर्देशः कृत इति स्वेच्छया इष्टरूपसंसिद्धियोग्यं क्रमं निर्धारयन्ति वैयाकरणाः। रूपावतारप्रभृतिसिद्धान्तकौमुदीपर्यन्तेषु प्रक्रियाग्रन्थेषु पाणिनीयसूत्राणां रूपसिद्ध्युपयोगी प्रक्रियाक्रमः निर्धारितोऽस्ति। परन्त्वस्मिन् निर्धारिते क्रमेऽनेकाः विप्रतिपत्तयः सन्ति। तद्यथा-

1. प्रक्रियाग्रन्थेषु प्रदत्तेन क्रमेण पाणिनीयव्याकरणम् प्रकरणशः विभक्तमस्ति; तेन च व्याकरणस्याध्ये- तारोऽभीष्टस्य प्रकरणस्याध्ययनम् कृत्वा वैयाकरणत्वं समासाद्य सम्पूर्णम् पाणिनीयव्याकरणम् नाधीयते। एवम् पाणिनीयव्याकरणस्य साद्यन्तम् पठनम्पाठनञ्च शिथिलम् जातम्। अथ चानेन ग्रन्थकर्तुः महिमा अपि हीयते।

2. अथ चास्मिन् प्रक्रियाक्रमे प्रकरणानुसारि किञ्चिदेकमेव रूपम् दृष्टिपथे निधाय क्रमशः रूपसिद्धिः प्रदर्शिता। तद्यथा-अजन्तपुंल्लिङ्गप्रकरणे प्रथमन्तावत् 'राम' शब्दस्य प्रथमैकवचनस्य, तदनन्तरम् प्रथमाद्विवचनस्य, तदनन्तरम् प्रथमाबहुवचनस्य इत्यादिक्रमेण रूपसिद्धिः प्रदर्शिता, पाणिनीयव्याकरणसूत्राणामपि प्रक्रियाक्रमोऽनेनैव उपयोगिताक्रमेण प्रदत्तः।

क्रमोऽयम् प्रकरणशः रूपसिद्धावुपयोगित्वमावहति, परन्तु सूत्रकारविनिर्मितं सूत्रस्य प्रयोगवैविध्यं विहन्यते। तद्यथा-सिद्धान्तकौमुद्यां 'रामाणाम्' इत्यस्य रूपसिद्धौ प्रक्रियाक्रमे **ह्रस्वनद्यापो नुट्** (पा. 7.1.54) इति सूत्रमायाति। सूत्रमिदं ह्रस्वान्तात्, नद्यन्ताद्, आबन्ताच्च, नुडागमं विदधाति। प्रकृते तु ह्रस्वान्तात् नुडागमं कृत्वा नद्यन्ताद्, आबन्ताच्च नुडागमः यथावसरं करणीयः स्मरणीयश्चेति अपेक्ष्यते। अनेन सूत्राकाराभिमतं प्रयोगवैविध्यं विहन्यते, शास्त्रे प्रक्रियादशायाम् काठिन्यञ्चोपजायते।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एतादृशानि बहूनि स्थानानि सन्ति।

3. प्रक्रियाक्रमेऽपि पूर्वपठितं सूत्रमुत्तरत्र स्वस्मृतिबलेनावतारणीयम् भवति। तद्यथा-सिद्धान्तकौमुद्यां स्वादिसन्धिप्रकरणे प्रस्थापितम् 164 **प्रथमयोः पूर्वसवर्णः** 6.1.102 सूत्रम् 'हरी' इत्यस्य रूपसिद्धौ वृत्तिकारः पुनः स्मरणपथमानयति। एवं रीत्या तु पाणिनीयसूत्रक्रमेऽपि यथायोग्यं सूत्रं शब्दसाधकः स्वस्मृतिबलेन स्वयमेवोपस्थापयति। एवं सूत्रकारोपस्थापितात् सूत्रक्रमात् प्रक्रियाक्रमेऽस्मिन्न कोऽपि भेदोऽवशिष्यते।

4. अन्यच्च प्रक्रियाग्रन्थेषु प्रक्रियाक्रमस्य स्थापनायाः उपक्रमः नास्ति, अपितु पाणिनीयव्याकरणस्य प्रकरणशः भेदं विधाय केन प्रकारेण पाठनीयम्पठनीयञ्चेति लक्ष्यम् प्रतीयते। यतो हि प्रक्रियाग्रन्थेषु प्रदर्शितस्य "रामः, रामौ, रामाः, रामम्, रामौ, रामान्"-इत्यादिपदानां रूपसिद्धौ कारकसूत्राणां विभक्तिसूत्राणाञ्च कथमपि विनियोगः न कृतः। किं सूत्रकारमतेऽपि एवमेवास्ति?

अस्याम् पृष्ठभूमौ पाणिनीयसूत्रानुक्रमस्य कृतेनाभ्यासेनायं निष्कर्षः प्राप्यते यत् सूत्रकारेण पाणिनिनाऽष्टाध्याय्यां सूत्राणां येन प्रकारेण सङ्ग्रथनम् कृतम्, तत्रापि प्रक्रियादशायामुपयुक्तानि सूत्राणि विचारपूर्वकं सङ्ग्रथितानि सन्ति। यद्यप्यत्रानुपूर्वत्वम् नास्ति, तथापि सङ्ग्रथनमिदं वैज्ञानिकं सम्पूर्णञ्चास्ति। सौकर्यातिशयत्वञ्च वहति। अत एव पाणिनिना येन प्रकारेणाष्टाध्याय्यां सूत्रचयः ग्रथितः, तस्य प्रक्रियादशायां विनियोगः केन प्रकारेण कर्तुं शक्यते, तस्य दिग्दर्शनस्यात्र विनम्रः प्रयत्नः कृतोऽस्ति। तस्यायं सारांशः-

पाणिनेराचार्यस्य दृष्टौ सर्वे शब्दाः प्रातिपदिकसाधिताः धातुसाधिताश्चेति द्विविधाः सन्ति। एतेषां सर्वेषामपि शब्दानां संसिद्ध्यर्थम् पाणिनिना या योजना मनसि विचारिता, सा निम्नलिखिताऽस्ति-

1. प्रथमन्तावत् प्रकृतिप्रत्यययोः संयोजनम्।
2. तदनन्तरम् प्रत्ययभागेऽपेक्षितम् कार्यम्।
3. ततः प्रत्यये परे सति पूर्वभागस्य अङ्गसंज्ञासंज्ञितस्यापेक्षितम् कार्यम्।
4. उभयोः परिष्कृतयोः प्रकृतिप्रत्यययोः मध्ये संहिताकार्यम्।

अस्याः योजनायाः अनुरूपमष्टाध्याय्यां सूत्रसङ्ग्रथनं कृतमस्ति।

उपर्युक्ते चतुर्विधे सम्पूर्णेऽपि कार्यविधौ उपयुक्तानि षड्विधसूत्राणि पाणिनिना रचितानि सन्ति। तेषु संज्ञाप्रकारकाणि, परिभाषाप्रकारकाणि, अतिदेशप्रकारकाणि त्रिविधसूत्राणि, समग्रेऽपि शब्दानुशासने सर्वव्यापित्वेन प्रवर्तन्ते। तेषाम् प्रयोगक्रमोऽपि यथावसरं स्वयमेव करणीयो भवति। एतादृशानि त्रिप्रकारकाणि सूत्राणि पाणिनीयशब्दानुशासने प्रारम्भभागे-प्रथमद्वितीययोः पादयोः-पठितानि सन्ति।

अथेदानीं यानि विधिसूत्राणि सन्ति तेषाम् प्रक्रियाक्रमविषये विचारः क्रियते। तत्र प्रथमं प्रातिपदिक-प्रत्यययोः संयोजनं विचारयामः। संयोजनेऽस्मिन् सूत्रकारस्य मनसि या योजनाऽस्मिन्विषयेऽस्ति सा निम्नलिखितेन चित्रेण सम्यक्तया ज्ञातुं शक्यते-

अस्य मानचित्रस्यायमाशयः-1. पाणिनिना प्रातिपादिकसंज्ञकेभ्यः स्त्रीप्रत्ययाः, स्वादि-एकविंशतिविभक्ति- प्रत्ययाश्चेति द्विप्रकारकम् प्रत्ययसमूहं संयुज्य संस्कृतभाषागतानि नामपदानि संसाधितानि सन्ति।

2. अस्मादनन्तरम् निष्पन्नात् सुबन्तपदात् प्रायः त्रिप्रकारकान् शब्दान् निष्पादयितुम् प्रयत्नः क्रियते। तद्यथा- 1. धातुत्वसम्पादकः प्रत्ययोऽन्ते वर्तते येषाम् ते 'पुत्रीय' (पुत्र+अम्+क्यच्>य), 'कष्टाय' (कष्ट+ङे+क्यङ्>य) इत्येवमादयः शब्दाः, 2. तद्धितप्रत्ययान्ताः 'औपगवः' (उपगु+ङस्+अण्>अ), "वैयाकरणः (व्याकरण+अम्+अण्>अ),

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दशमश्लोके *'तदंजसेव संप्रेष्या सेति संप्रार्थना मम'* इति स्थले *'तद्'* पदं तेन हेतुना इति अर्थं बोधयितुं न समर्थं भवति। अपि च समुपसर्गस्य द्विः प्रयोगः तथा स्वारस्यं नावहति।

प्रियशिष्यं बुद्धदेवशर्माणं प्रति लिखितं पत्रं 13 पृष्ठमलंकरोति। चतुर्थ श्लोके *'रुचिरा रुचिररचिता न चिरात्'* इति स्थले रुचिरापदप्रयोगे वृत्तनामस्मरणात् मुद्रालंकारः अनुप्रासश्च।

17 पृष्ठे वटुकनाथशास्त्रिखिस्तेमहाभागानालक्ष्य प्रेरितं पत्रं विद्यते। खिस्तेमहाभागानां आशीः पत्रं प्राप्य शास्त्रिणः मुदिता जाताः। एतदर्थं लिखितम् *'जातोस्मि तेन सुतरां मुदितान्तरंगः।'*

20 पृष्ठे दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते लिखितं पत्रं विद्यते। तद्रचितं सत्-श्लोकशतयुक्तं काव्यद्वयं पाठं पाठं आनन्दसागरे मज्जनत्वं प्रतिपादितम्। ज्योतिःस्वरूपमिश्रमहाभागान् प्रति प्रहितं पत्रं 21 पृष्ठांकमलंकरोति। नवेम्बरमासे जायमानायां पाठ्यपुस्तकयोजिन्यां परिषदि बालसिद्धान्तकौमुद्याः पाठ्यत्वेन प्रचलनं भवत्विति विदुषः प्रार्थना करिष्यते इति सूचितम्।

22 पृष्ठे रामकिशोरमिश्रमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे पञ्चम श्लोके दृष्टान्तः अलंकारः। षष्ठे श्लोके अनुप्रासः मुद्रालंकारश्च विद्यते। 24 पृष्ठे श्रीशिवनारायणशास्त्रिणं प्रति लिखितं पत्रं विद्यते। अत्र पत्रे मधुर-अभिमानधारिपत्रप्रेरकमुद्दिश्य शास्त्रिपादाः स्वनम्रत्वं प्रतिपादयन्ति शास्त्रिपादानां भावमाकलय्य हृदयं द्रवीभूतं भवति। अष्टम श्लोको यथा-

मधुरालिंगनेनापि मिष्टसम्भाषणेन च।
दिव्यं किञ्चित्सुखं मह्यं ददात्विति मनोरथः॥

बैंकाकनगरात् कृष्णलालमहाभागानां कृते रचितं पत्रं 26 पृष्ठे विद्यते। द्वितीय श्लोके दृष्टान्तालंकारः

सर्वत्र नो वार्तमवेतविज्ञाः। भवच्छुभेच्छासु कुतोऽन्यथा स्यात्।
सूर्ये तपत्यावरणाय सत्यं भवेत् प्रकाशस्य कुतस्तमिस्रा॥ 2 श्लो।

तृतीयश्लोके *'..... नयामि कालं स्वमहं कथञ्चिदधीतिबोधाचरणप्रचारैः'* इति स्थले नैषधस्य अधीतिबोधाचरण-प्रचारणैर्दशाश्चतस्रः प्रणयन्..... इत्यस्य च्छाया पतति। 5-6 श्लोकयोः वर्षाकालस्य वर्णना भवति। अष्टम श्लोके-*'ममापि तत्स्याद्यशसे कदाचित्, शिष्यप्रकर्षो यशसे गुरूणामिति'* स्थले अर्थान्तरन्यासः।

29 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे पञ्चम श्लोके लोकत्राणार्थं भगवति शास्त्रिपादाना- मीश्वरविश्वासिनां महती आशा प्रकटिता। तृतीय श्लोके-

तेन चेखिद्यते चेतो ग्लानिश्चाविशतीव माम्।
भवतोहं क्षमां याचे क्षमाशीला हि साधवः॥ इत्यत्रार्थान्तरन्यासः।

31 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे उट्टंकितं यत् कानाडा-आमेरिकयोः चतुर्दश-विश्वविद्यालयाः शास्त्रिभिर्गमिकर्मीकृताः। एकोनविंशतिभाषणानि प्रदत्तानि च। ततः आगत्य जापानदेशे चत्वारि दिनानि यापितानि। जापानेऽपि विद्वद्दर्शनं जातम्। तत्र नाकामूरा-ताकाकासी-मायेदा-यूयामानामानः पण्डितप्रवराः प्राच्यविद्याविशारदाः शास्त्रिणां दृक्पथमागताः, तैः सह शास्त्रचर्च्चापि विहिता।

33 पृष्ठे रचिते पत्रे थाइदेशविलासमिति काव्यं शास्त्रिभी रचितं शीघ्रं प्रकाशितं भवेदिति सूचितम्। तत्र काव्ये पुरातन-स्थान-मन्दिर-पाषाण-कीर्णचित्रादिविषया वर्णिताः सन्ति। 35 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं विद्यते। तत्र तृतीयश्लोके *'क्षमापराः स्निग्धजना भवन्ति'* इति श्लोकपादः विद्यते। एवम्भूतार्थप्रतिपादकः श्लोकांशः 29 पृष्ठे तृतीय श्लोके 33 पृष्ठे द्वितीय श्लोके च विद्यते। अस्मिन् पत्रे थाइदेशे *'साँक्रान्'* इत्युत्सवो वर्णितः। चांग्मायी नगरे अस्य उत्सवस्य मनोज्ञपालनं भवति। अत्र सर्वे जनाः अन्योन्यं जलसिक्तं कुर्वन्ति। तत्रत्यललनाभिः शास्त्रिपादाः जलक्लिन्ना आसन्। अस्मिन्नवसरे नारीणां नराणां वा चरित्रभंगो न भवति, यद्यपि एतदर्थं प्रकाममवसरो विद्यते। शास्त्रिभिर्लिखितम्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

न शीलभंगो न च वृत्तभंगः स्वप्नेऽपि तेषां परिकल्पनीयः।
क्रीडेति सर्वे परिहासहेतोः सामान्यभावेन जलं क्षिपन्ति॥
किशोरिका काचिदुपेत्य पश्चादलक्षिता वारि जने क्षिपन्ती।
दृष्टा मया वीथिषु तत्र बन्धो! समं सखीभिः सुभृशं हसन्ती॥ 10.11 श्लो।

अष्टादशगवेषणपरा निबन्धाः गैर्वाणीग्रथिता अनेका अभिलेखास्तथा थाइभाषानुवादसहितं थाइदेशविलासमिति काव्यं च वर्षद्वयं यापयता शास्त्रिभिर्लिखितमिति 38 पृष्ठे ब्रह्मचारि-सुरेन्द्रकुमारमहाभागान् प्रति प्रेरिते पत्रे उट्टंकितमस्ति। हजारिलालशर्ममहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 40 पृष्ठे विद्यते। द्वितीय श्लोके *'सुकृतिभिः कृतिभिः कृतिभिः'* सुखमित्यंशे यमकः विद्यते। प्रियशिष्यं देवदत्तभट्टिं प्रति लिखितं पत्रं 41 पृष्ठं मण्डयति। तद्रचितं 'इरा' इतिकाव्यं पार्वणचन्द्र इव सतां मन आवर्जयेत्। तत्र चतुर्थ श्लोके उपमालंकारः। बेल्जियम्देशस्य ल्युवननगरात् शर्मण्यदेशस्थपायरमहाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं 43 पृष्ठे विद्यते। अस्मिन् पत्रे द्वितीय श्लोके-

चिरमद्य भवद्वृत्तमासादितवतो मम अतो हेतोरतितरा सोत्कण्ठं मम मानसम्।

तृतीयश्लोके-

स्वकीयः कुशलोदन्तः संप्रेष्यः न चिरादतः उत्कण्ठप्रशमो येन शीघ्रं जायेत शान्तिदः।

इत्यत्र पुनः *'अतः'* इति प्रयोगः न यथार्थः। तत्र नगरे प्राच्यविद्याविशारदैः गिल्वर्टपालेट्एगर्मण्टाकैलिवार्तमहोदयैः सह शास्त्रचर्च्चया शास्त्रिणः समयाकुर्वन्तीति सूचितम्। तत्रत्यच्छात्रा अपि शिष्टाः, तानध्याप्य शास्त्रिपादाः सन्तुष्टा इति लिखितम्। 45 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति पुरीनगरात् प्रेषितं पत्र वर्तते। पत्रेस्मिन् श्रीजगन्नाथदेवस्य सर्व उदन्तः लिखितः। 47 पृष्ठे 20 श्लोके *'मूर्तिकर्मण्यसज्जत'* इति स्थले मूर्तिनिर्माणकर्मणीत्यर्थः झटिति न प्रस्फुटति।

53 पृष्ठे द्वितीयश्लोके-*'सोत्कण्ठं तेन चेतो मे वर्षाब्दे चातको यथा'* इत्यत्र आर्थी उपमास्थले चातकेन सह तुलनात् *'मे'* इति विभक्तिविपरिणामः न शोभते। पञ्चम शोके *'शिलालिपिरिवाचला'* इत्यत्र उपमालंकारः। 56 पृष्ठे प्राक्तनप्रधानमन्त्रिणः श्रीमती इन्दिरागान्धीमहाभागाया निधनात् श्लोकः प्रकटितः। 58 पृष्ठे शर्मण्यदेशस्थस्त्रीतंक्रनमहाभागान् प्रति प्रेरितं पत्रं वर्तते। पञ्चम श्लोके काव्यकारणविषये मम्मटाचार्यमतमुद्धृतम्।

शक्तिश्च नैपुण्यमथापि लोकशास्त्रादिकावेक्षणतः प्रजातम्।
काव्यज्ञशिक्षाभ्यसनं च विज्ञाः काव्यस्य हेतुं समुदीरयन्ति। 5 श्लो.।

मम्मटस्य काव्यकारणं यथा-

शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्
काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे। का.प्र.।

61 पृष्ठे चतुर्थश्लोके-*'सन्तो वसन्त-तिलकानवधीरयन्तः'* इत्यत्र वसन्ततिलकछन्दोनामस्मरणात् मुद्रालंकारः। तृतीय श्लोके अन्तिमपादे लिखितः *'भवादृशा एव निबन्धनानि'* इत्यंशः 62 पृष्ठे तृतीय श्लोके अन्तिमपादे पुनर्लिखितः। 63 पृष्ठे पुरीस्थ-पण्डित-पुण्डरीकाक्षमिश्रान् प्रति रचिते पत्रे तान् *'महाकवीनां मुकुटमणि'* रूपेण चित्रयन्ति शास्त्रिणः।

65 पृष्ठे रचिते पत्रे, स्वतातपादानां चारुदेवशास्त्रिणां महाप्रयाणानन्तरं तमुद्दिश्य दिव्यज्योतिर्विशेषांकं प्रकाशयितुमिच्छतां दिवाकरदत्तशास्त्रिणां कृते अपेक्षितं साहाय्यं करिष्यते इति सूचितम्।

72 पृष्ठे द्वितीय श्लोके लिखितं यत्-*'पत्रेण कुशलोदन्तः लब्धः प्रियजनस्य हि, किंचिदेव भवेदूनः संगमादिति सूरयः'* अत्र कालिदासस्य उत्तरमेघस्थ-*'कान्तोदन्तः सुहृदुपनतः संगमात् किंचिदूनः'* इति श्लोकच्छाया पतति।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

72 पृष्ठे रचिते पत्रे सूचितमस्ति यत् क्याथलिक् विश्वविद्यालयः बेल्जियम् देशे सुप्रसिद्धस्तथा पुरातनः विद्यते। तत्र संस्कृतभाषया अनेके ग्रन्था रचिताः सन्ति। विदद्प्रवरैः सह मिलित्वा शास्त्रिणस्तत्र कालं यापयन्ति। बन्धुजनरहितानां शास्त्रिणां कृते मासचतुष्टयं वर्षचतुष्टयमिव प्रतिभाति। 77 पृष्ठे अस्वास्थ्यवशतः पाटलिपुत्रं प्रति गन्तुमात्मनोऽसमर्थत्वं सूचितम्। 78 पृष्ठे रचिते पत्रे प्रकृते रमणीयता सूचिता। यथा.....

ऋतुः सुखो गन्धवहः सुखश्च वर्षा इदानीं प्रकट-प्रकर्षाः। 4 श्लोकः।
हरीतिमा संप्रति संप्रवृत्तो नेत्र-द्वयासेचनको विभाति।
जलस्य धारा विसृजन् पयोदश्चामन्दमानन्दमवातनोति।। 5 श्लोकः।

अस्मिन् पत्रे उत्तरप्रदेशसर्वकारेण आत्मनः पुरस्कृतत्वं सूचितम्।

80 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं विराजते। पत्रेऽस्मिन् विद्यते यत् बैंकाकनगरं थाइदेशस्य गौरवभूतं वर्तते। परन्तु तद्धेशीया जना बैंकाकनाम्ना तन्नगरं नोच्चारयन्ति। ते *'क्रुङ्थेव'* शब्दे *'क्रुङ्'* थाइभाषामूलकत्वं भजते *'थेव'* इति संस्कृतमूलकत्वं भजति। देव शब्दात् भ्रष्टः सन् शब्दोऽसौ *'थेव'* इत्युच्यते *'क्रुङ्'* शब्दः स्थानवाचकः। अत एव *'क्रुङ्थेव'* इत्यस्य अर्थः देवस्थानमिति। चक्रिवंश्या राजानः अस्य देशस्य शासकाः। *'बुद्ध-योद्-फा'* इति नामधारी कश्चिद् विद्वान् रामगाथां स्ववाचा प्रकटयामास। एतद् रामकीर्तिकाव्यरूपेण परां प्रसिद्धिमाप। तद्काव्यविषये शास्त्रिणः सूचयन्ति यत्-

पाठं पाठं च तद्काव्यं पायं पायं च तद्रसम् काव्यामृतरसज्ञानां नैव तृप्तिः प्रजायते।
तद्रसं पाययिष्यामि कलया भवतोप्यहम् स्व-पत्र-माध्यमेनैव.....।। श्लोक 18.19

83 पृष्ठे रचिते पत्रे चतुर्थश्लोके आचार्यदण्डिनः काव्य-कारणं आत्मसात् कृतम्। यथा.....

शक्त्या सहैवाहुरमन्दमार्याः काव्यस्य हेतुं त्वभियोगमेव।

दण्डिमतेन-

नैसर्गिकी च प्रतिभा श्रुतं च बहु निर्मलम्।
अमन्दश्चाभियोगोस्याः कारणं काव्यसंपदः।।

प्रतिभा तावत् शक्तिरित्युच्यते। रामकीर्ति-काव्य-विषये लिखितं यत् यथा मूलरामायणं वाल्मीकीयं वर्तते तथा मूलविषये रामकीर्तिकाव्ये विद्यते। परन्तु कथानकेषु भेदो विद्यते।

कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 86 पृष्ठे विद्यते। पत्रेऽस्मिन् रामकीर्तिकाव्ये विद्यमानोपख्यानविषये किंचित् सूचितम्। तत्र प्रथमे श्लोके-

अवाप्य यो भवद्पत्रमानन्दोऽधिगतो मया।
न स वर्णयितुं शक्यः शक्रेणापि कथंचन।। श्लोक 1

शक्रेण वर्णयितुममशक्यः स आनन्द इति कथनात् अतिशयोक्तिः। 17 श्लोके..... *'वसन् विशाले किल चक्रवाले'* इत्यत्रानुप्रासः।

पत्रेऽत्र अनोमतन्नुपाख्यानं वर्णितम्। एतदुपाख्यानं थाइरामायणीयमिति। राज्ञामाद्यः सः अनोमतन्न स्वयं जात आसीत्। हिरन्तयक्षेति नाम्ना केनचिदसुरेण देवाः पीडिता जाताः ते देवाः शिवं प्रार्थयामासुः। शिवः एतस्मिन् कर्मणि नारायणः समर्थ इति मत्वा तमेव स्तुतवान्। स्मरणमात्रेणागच्छन्तं नारायणं शिवः अखिलं वृत्तान्तं श्रावयामास। नारायणः ततः निशितैरस्त्रै राक्षसं जघान। अनन्तरं निजालयं क्षीराम्बुधिमागत्य पद्मपत्रोपरि चन्द्रवर्णं कमपि शयानं शिशुं ददर्श। सः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तं शिशुं नीत्वा शिवं दर्शयामास। शिवः अनोमतन्निति तस्मै नाम दत्तवान्। एष पृथिव्यां राजा भवतु इत्यादिदेश। अयोध्यापुरी तद्राजधानी आसीत्।

अत्र विद्यमानयोः 30-31 श्लोकयोर्भावः सम्यग्तया बोध्यः न भवति। अनन्तरमुदारसत्त्वः सत्पुत्रो दशरथः अनोमतन्नृपस्य जननं प्राप्तवान्। श्रीरामचन्द्रस्तस्य तनुजरूपेण जनुर्लब्धवान् तस्य चरित्रं तद्भक्ता गायन्ति। तदेव रामकीर्ति-काव्यं भवति। शास्त्रिपादानां भाषायाम्-

तस्यैवाखिलजनवन्दितस्य दिव्यं चारित्रं विशदमुपास्य रामभक्ताः
गायन्ति स्वरचितकाव्यमाध्यमेन तत् काव्यं प्रसरति रामकीर्तिनाम्ना। श्लोक 33

ततः परं बेञ्जकयी उपाख्यानं पत्रे दर्शितम्। बेञ्जकयी नाम्नी एका क्रूराकृतिः राक्षसकन्यका आसीत्। रावणादिष्टा सा सीतानुरूप्यं दधानां यत्र नद्यां श्रीरामः प्रतिदिनमवगाहनं कृतवान् तत्र नदीप्रवाहे सा मृता इव आत्मानं दर्शयन्ती तस्थौ। रावणस्यायमभिप्राय आसीत्, यत् जानकी मृता इति ज्ञात्वा रामचन्द्रः मुह्येत्, खिन्नान्तरात्मा सन् प्राणान् त्यजन् युद्धात् विरमेत् वनमाश्रयेत् वा। प्रवञ्चनानिपुणरावणः एतदर्थं बेञ्जकेयीं नियुक्तवान्। अनन्तरप्रभाते यदा रामः एवम्भूतां जानकीमपश्यत् तदा चक्रन्द मोहमुपागतश्च। इति बेञ्जकयुपाख्यानम्। 93 पृष्ठे लिखिते पत्रे शास्त्रिभिः सूचितं यत् थाइदेशरामायणे या काव्यधारा वर्तते, तामुपाजीव्य पद्यरूपेण किञ्चिल्लिखितम्। क्षेमेन्द्रस्य बृहत्कथामञ्जरीति नामानुसारं एतस्य नाम थाइरामायणकथामञ्जरीति चिन्तितम्। अत्र यानि उपाख्यानानि वर्णितानि तानि वाल्मीकिरामायणे, तुलसीदासरचिते रामचरितमानसे वा नोपलभ्यन्ते। एतानि केन प्रकारेण तत्र रामायणे अन्तर्भुक्तानीति तत्रत्यजनः प्रवक्तुं न समर्थः भवति।

95 पृष्ठे रचिते पत्रे शास्त्रिणामन्तरभिप्रायः शास्त्रचिन्तापरो भवतीति सूचितम्। यथा-

अहमत्र सुखी कार्ये स्वकीये निरतः सदा। गमयामि स्वकं कालं काव्यशास्त्रविनोदतः॥
तेनैव सफलं जन्म तेन सिद्धिः परा मता। तेनैव परमस्तात! पुरुषार्थोऽप्यवाप्यते॥
रागद्वेषादिमग्नानां गुणिनामपि भूरिशः। काव्यादिविमुखानां हि कालो याति निरर्थकः॥

2.3.4 श्लोकाः

एतदतिरिच्य लिखितं यत् थाइदेशस्य दक्षिणभागे विद्यमानं मन्दिरद्वयं दृष्टम्। एकस्मिन् मन्दिरे नारायणः, अपरस्मिन् शिवश्च शोभते। परन्तु तयोः पूजनं न भवति। अत्यन्तशोभना मूर्तयः संग्रहालये आसन्। तद्दर्शनेन शास्त्रिणः मुग्धा जाताः। यथा-

अत्यन्तशोभना मूर्ती मूर्तिकारैर्विनिर्मिताः। अहमालोकमालोकं या न तृप्तिं गतोऽभवम्॥
अहो कलाकुशलता भावस्याहो च संगमः। तद्दर्शनेन मुग्धस्य वागियं मे विनिःसृता॥

15.16 श्लोकौ 96 पृष्ठे अष्टम श्लोके

यदीच्छाऽऽसक्तेश्चेत्तदिह शुभकाव्ये भवतु वा-ऽथवा शास्त्रौघे वा सुजनसंगे भवतु सा।

श्लोक 8

इति स्थले *'यदि'*, *'चेत्'* इति समार्थकपदस्य द्विःप्रयोगः निरर्थकः।

98 पृष्ठे बैंकाक नगरात् कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचिते पत्रे पूर्वपत्रं तेषां हस्तगतं जातं वा नेति संदेहः प्रकटितः। अस्मिन् मासे ते विभागाध्यक्षा भविष्यन्तीतिहेतोः शास्त्रिभिरानन्दः प्रकटितः, वर्धापना च प्रहिता।

नगरश्रीधर्मराजपुरे *'वात् महाथादिति'* थाइभाषया कीर्तित एको महान् बौद्धविहारः शास्त्रिभिर्दृष्टः। तेषां मते अयं शब्दः संस्कृतात् अपभ्रष्टः सन् भवति। तद्यथा-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वाच्छब्दो वाटशब्दस्यापभ्रंशोस्तीत्यसंशयम् महाथाच्चमहाधातोर्धथयो व्यत्यये सति। श्लोकः 10

वाटस्य गर्भगृहे रामायणीयपात्राणां चित्राणि, प्रकोष्ठान्तरे विपुलबौद्धमूर्तिश्च विद्यते। देवालयवत् शोभमाने एकस्मिन् गृहे मूर्तिद्वयं विद्यते। परन्तु कयोः मूर्त्ती इति जिज्ञासायां न कोपि तदुत्तरं दातुं समर्थ आसीत्।

कालिदासस्याभिज्ञानशाकुन्तलमिति नाटकस्य **यात्येकतोस्तशिखरं पतिरोषधीनामिति** श्लोकच्छायामाश्रित्य शास्त्रिभिर्लिखितोयं वक्ष्यमाणः श्लोकः

यात्येकतोस्तशिखरं यदि धर्म एकस्तत्स्थानमापतति निश्चितमन्य एकः।
धर्मद्वयस्य युगपद् व्यसनोदयाभ्यां पूर्वस्तिरस्क्रियत इत्यति कष्टदायि॥ श्लोकः 19

थाइदेशे "post office" इत्यर्थे प्रेषणी शब्दः अद्यत्वेपि व्यवह्रियते। बैंकाक नगरात् शर्मण्यदेशस्थ- श्रीपायरमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 101 पृष्ठे लसति। पत्रेस्मिन् तद्धर्मपत्न्याः श्रीमत्याः "मार्गरिट्" इत्यभिधानायाः शल्यचिकित्सां गतायाः कृते आन्तरिकं दुःखं प्रकटितम्, तस्याः निरामयत्वं दीर्घायुस्त्वं च प्रभोः प्रार्थितम्। तस्या गुणावली प्रशंसिता च।

102 पृष्ठे बैंकाक नगरात् कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं शोभते। पत्रमिदं मार्चमासे प्रेषितम्। तदा तत्र ग्रीष्मबाधा प्रवलासीत्। मासे तत्रत्यविश्वविद्यालयेषु ग्रीष्मावकाशः भवति। तदानीं विविधानि आम्रफलानि विपणीममण्डयन्। शास्त्रिणां भाषायाम्-

आम्राणि नैकरूपाणि सांप्रतं पण्यवीथिषु। विकर्षन्ति नृणां चेतो रस्यानि मधुराणि च।

श्लोकः 9

समस्तेषु फलेषु मुकुटायमानं मंकुटाख्यं फलम्। आयोडिन् गुणयुक्तं वर्तते। शास्त्रिणां मतेन मुकुटशब्दादपभ्रष्टः सन् मंकुटशब्दः निष्पन्नः। एवम्भूता अनेके भारतीयाः शब्दाः थाइभाषया गृहीताः। 'लुकङो' इत्यपरं फलं विद्यते। तीव्रगन्धयुक्तं थुर्यन्नामापरं फलं विद्यते। एतत्फलं थाइजना साग्रहं भुञ्जते। 17 श्लोके अर्थान्तरन्यासालङ्कारः।

104 पृष्ठे कृष्णलालमहाभागानुद्दिश्य पत्रं विद्यते। तद् विषये दुःस्वप्नमनुभवतां शास्त्रिणां मनसि महती चिन्ता समुदिता। तन्मंगलार्थं देवताः प्रार्थिताः। पत्रेस्मिन् बैंकाकनगरे वर्षर्तुः वर्णितः। अष्टमश्लोके यत्-

.....साभ्रं नभो वाति च शीतवातो वर्षा इहाति प्रकटप्रकर्षाः। अपि च-
हरीतिमा नेत्रविलोभनीयो गुल्मेषु वृक्षेषु लतासु चापि।
सर्वस्य भूयो मुदमातनोति घर्मार्तिहारित्ववशाज्जनस्य॥ श्लोकः 9

महता श्रमेण स्वविरचितं काव्यं थाइभाषारूपान्तरं प्राप्तवत्। एतदनन्तरं तस्य मुद्रणं भविष्यति। एतदर्थं महानानन्दोऽनुभूतः शास्त्रिपादैः, अपिच श्रान्तोप्यश्रान्त इव चकासति शास्त्रिपादाः। तैर्लिखितम्-

कार्यं महत्तेन समाप्तिमेता मया कृतं घोरपरिश्रमेण।
श्रान्तोप्यहं तेन नवो भवेयं क्लेशः फलेनातनुते नवत्वम्॥ श्लोकः 13

अत्र कुमारसम्भवस्य पञ्चमसर्गान्तश्लोकपादस्य *'क्लेशः फलेन हि पुनर्नवतां विधत्ते'* इत्यस्यच्छाया पतति।

श्रीरामकीर्तिमाश्रित्य बहुयत्नतः प्रणीतस्य काव्यस्य पुरोवाकः थाइराजकुमार्या विहितः तस्य प्रकाशनं कथं भवेदिति चिन्ताकुलाः शास्त्रिणः इति 107 पृष्ठे रचितात् पत्रात् ज्ञायते। भारत-थाइदेशयोर्मध्ये सेतुवत् काव्यमिदं भवेत्। दशम श्लोकादयमाशयः स्पष्टीभवति। तद् यथा-

भारते थाइदेशे च स्नेहसेतुनिबन्धनम् भवेदनेन काव्येन मतिरेषात्र धीमताम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15 श्लोके–

सत्संगतिः पुण्यवशेन सत्यं संजायते दिव्यसुखप्रदात्री।
उपार्जितान्येव मया भवेयुः पुण्यानि सत्यं जननान्तरेषु॥

इत्यत्र उत्तररामचरितस्य द्वितीयाङ्कस्थप्रथमश्लोकान्तर्गतद्वितीयपादस्य-*'सतां सद्भिः संगः कथमपि हि पुण्येन भवति'* इत्यस्यच्छाया पतति।

दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते रचितं पत्रं 110 पृष्ठे विद्यते। तद्रचितां वियोगवल्लरीं पाठं पाठं परमां तृप्तिमलभन्त शास्त्रिणः। तत्र चतुर्थ श्लोके उपमालंकारः। तद् यथा-

वियोगवल्लरीं पाठं पाठं तृप्तिं न याम्यहम्।
तथापि विद्वज्जनकीर्तिकाम्यारूपोपरो हेतुरिह प्रकल्प्यः॥ 10 श्लोकः

'लंकानलंकारमलंकृतं सत् सदासदानन्दकरं भवेन्नु' इति 13 श्लोके यमकः। श्रीरामगाथामाश्रित्य शास्त्रिभिर्लिखितं काव्यं केवलं स्वमनःप्रीत्यर्थमेव न तु कविकीर्तिलोभादिति 14 श्लोकात् ज्ञायते। तद् यथा-*'स्वान्तः सुखायैव विनिर्मितानि न त्वेव लोके कविकीर्तिलोभात्।'* एतदपि 17 श्लोके सूचितम्। तद्यथा-*'स्वान्तः सुखार्थं सुतरां प्रसक्तो रात्रिन्दिवं काव्यनिबन्धनायाम्'* प्रसंगवशतः संस्कृतसेवार्थं निजजीवनं उपार्जनञ्च अर्पणीयमिति शास्त्रिभिः सूचितम्। तद्यथा-

सत्यव्रतोऽहं मम सत्यमेव गीर्वाणवाण्या व्रतमस्तु सेवा।
तदर्थमेवाखिलमर्पयेय स्वं जीवितं स्वं यदुपार्जितञ्च॥ 22 श्लोकः

बैंकाकनगरात् पुरीक्षेत्रे विद्यमान् डॉ. सदानन्ददीक्षितमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 114 पृष्ठमलंकरोति। दीक्षितपादाः लोकभाषाप्रचारसमितिमाध्यमेन चेष्टन्ते तस्मात् साधुवादाः प्रकटिताः। एतद्यथा-

अर्च्चयामो वयं विज्ञा! वाङ्मात्रेणैव संस्कृतम्।
न च व्यापारयामः स्वं तत् प्रचारे कथञ्चन॥

कुर्वाणा गुरु तत् कार्यं कार्यान्तरमनाश्रिताः।
धन्यकोटिं जगद्त्रय्यामाटीकन्ते भवद्विधाः॥

अभिनन्दामि सुतरामाशीर्भिर्वर्धयामि च।
प्रार्थये चापि साफल्यं भवतां पुरुषोत्तमम्॥ 5.6.7 श्लोकाः

अनन्तरं 25 सर्गात्मकं परःसहस्रश्लोकान्वितं निजरचितं रामकीर्तिमहाकाव्यं शीघ्रं प्रकाशितं तथा पण्डितैः सादरं गृहीतं भविष्यतीत्याशा प्रकटिता। 16 श्लोके उपमा-अलंकारः। 17 श्लोके.....

वितरति यदि सौख्यं पान्थवृन्दाय वृक्षो भवति सुभृशमेतत्सार्थकत्वं तदैव।

इत्यत्र यदि सौख्यं वितरति, तदैव सार्थकत्वं भवतीति कथनात् ''तदा'' पदं तर्हीत्यर्थं बोधयितुं न पारयति। 117 पृष्ठे रचिते पत्रे शास्त्रिणः आसन्नषष्टिवर्षा जाता इति सूचितम्, ते रुजाक्रान्ता विक्लवाश्च भवन्ति। अतः बहिः प्रदेशे स्थितिर्न समीचीना इति ते चिन्तयन्ति आयुः शेषं यावत् स्वजनैः सह स्थातव्यमिति तदभिप्रायः प्रकटितः। पत्रस्यान्तिमे भागे बैंकाक नगरवर्षाकालः वर्ण्णितः। तद् यथा-

वर्षर्तुवेगोत्र भृशं प्रवृद्धो मेघावृतं तेन नभो विशालम्
हरीतिमा नेत्रविलोभनीयः सौख्याकरो दृष्टिपथं प्रयाति। 11 श्लोकः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

121 पृष्ठे बैंकाक् नगरात् डॉ. सदानन्ददीक्षितान् प्रति रचितं पत्रं शोभते। संस्कृतप्रचाराय यतमानानां दीक्षितानां कृते प्रशंसा प्रकटिता पत्रेस्मिन्। तद् यथा-

लोकभाषाप्रचारार्थं सततोद्योगमाश्रिताः।
अविचार्य किमप्यन्यत् श्लाघ्याः सत्यं भवादृशाः॥

उद्योगो भवतामेष भवेद् कामं फलेग्रहिः।
प्रार्थये श्रीजगन्नाथमेतदर्थं कृताञ्जलिः॥ 2.3 श्लोकौ

पत्रान्तिमे भागे बैंकाक नगरे वर्षाकालिकी अवस्था वर्ण्यिता। तद् यथा-

वर्षाकालः समाप्तिं स्यादुपेतो भारते ध्रुवम्।
अत्र त्वेतद्विपर्यासः सुतरां परिलक्ष्यते॥ 11 श्लोकः

मार्गा वीथ्यः प्रतोल्यश्च सर्वा आप्लावमज्जिताः।
यातायाते अभूतां यद्वशाद्युद्धे समन्ततः॥ 13 श्लोकः

123 पृष्ठे पायरमहाभागानुद्दिश्य लिखितं पत्रं विराजते। तृतीय श्लोके *'.....निजभुवं जननीमिव मे प्रियां तदनुरागभृतेन हृदा हृतः'* इति स्थले उपमालंकारः। चतुर्थ श्लोके स्वकीया जराकृता शिथिलता प्रतिपादिता। सप्तम श्लोके *'.....हिमहतो मलिनो मुकुरो यथा दिनकरोत्थकरप्रकरो भवेदिति'* स्थले उपमालंकारः। अपिच अष्टम श्लोके *'जलभृतैर्द्विरदोपमकान्तिभिः'* इति स्थले स एवालंकारः। नवम श्लोके *'प्रलयघोषसमश्च घनारवः'* इति स्थलेपि उपमा। वृष्टेः प्राबल्यमाकलय्य शास्त्रिभिर्लिखितम् यत्-

अथ कदा शममेष्यति वर्षणं जन इहेति भृशं विकलोधुना। 11 श्लोकः

126 पृष्टे रचितपत्रे बैंकाक नगरे विद्यमानविश्वविद्यालयेनानुरुद्धाः शास्त्रिणस्तत्र मासमेकमधिकं स्थास्यन्तीति सूचितम्। 117 पृष्टे रचितात् पत्रात् ज्ञायते यत् शास्त्रिणः 1991 जानुयारीमासस्य षष्ठे दिवसे बैंकाक नगरात् देहलीमागमिष्यन्तीति। अपिच सप्तम दिनं विश्रामे यापयित्वा अष्टमदिने विश्वविद्यालयकार्यं वक्ष्यन्तीति।

128 पृष्ठांकमारभ्य बैंकाकनगरात् दिल्लीस्थदेववाणीपरिषत्सचिवान् डॉ. रमाकान्तशुक्लमहाभागान् प्रति रचितं दीर्घं पत्रं विद्यते। पत्रमिदं खण्डकाव्यायते। अत्र 137 श्लोकाः सन्ति। अधुना संक्षिप्य पत्रस्थविषयवस्तु आलोच्यते।

थाइराजकन्याया महाचक्रीत्यभिधानायाः 36 वर्षे पदार्पणतामाश्रित्य तद्देशसंस्कृतिपोषका आयोजका आन्ताराष्ट्रियमुत्सवमेकमायोजयन्ति। तत्र भागं ग्रहीतुं निमन्त्रिताः शास्त्रिणः बैंकाकमागताः। राजकुमार्या रामायणे महती रुचिर्वर्तत इति हेतोस्तद्विषयकोत्सवः परिकल्पितः। अस्मिन्नुत्सवे स्वस्वशैल्यनुसारं रामायणं प्रयोक्तुं म्यांमार-भारत-लाउस-मालयेसिआ-हिन्देश्या-थाइदेशेभ्यः कुशलिनः विबुधाः कुशीलवाश्च समागताः। वादकाः भिन्नप्रकारानाश्रित्य वाद्यं वादयन्ते। इतरदेशेषु रामायणचर्च्चा कथं विद्यते तदत्र उत्सवे प्रदर्श्यते।

लाओस् देशे रामकथामुपजीव्य लिखितपुराणनाम *'फलक् फलाम्'* भवति। तत्र मारीचवध-प्रसंगः भिन्नप्रकारेण वर्णितः। तदित्थम्-यदा सीता कुटीरसमीपे चरन्तं हेममृगमपश्यत्, तदा तद् ग्रहणे इच्छां प्राकटयत्। हेममृगजननमसम्भवमिति वदति रामे क्रोधेन सा शरमेकमानीय स्व वक्षः-स्थलं भेत्तुमुद्यता जाता। रामः एतदवलोक्य भयार्तः सन् तत्क्षणं तत्करात् शरमपनिनाय, उवाच च भो सीते! यदि ते बलवानाग्रहस्तर्हि तवार्थं हेममृगमानेष्यामि। अनन्तरं मृगमनुसरन् रामः बाणप्रहारेण तं जघान।

हिन्देशिया रामायणानुसारं सौमित्रिः मारीचं हतवानिति कथा वर्तते। तत्र कुम्भकर्ण्ण कथा-प्रसंगोपि भिन्नः विद्यते। एवं अशोकवने सीतानिकटे याः राक्षस्य आसन्, ताः बीभत्स-रुपं नैवाकलयन्ति स्म। अप्सरस इव ताः सुवेशाः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कोमलकान्तरूपाश्चासन्। तत्र देशे प्रवादो विद्यते, यत् बीभत्सरुपाः स्त्रियः दर्शनीया न भवेयुः। यतः सामाजिका उद्विग्ना भवेयुः। अस्माकं भारतीयनाट्यनियमेपि एवम्भूतं दृश्यं निषिद्धं वर्तते। हिन्देश्या रामायणानुसारं सीताहरणात् प्राक् रावणः रामकुटीरं निशायामागत्य निजशक्तिपरीक्षार्थं दण्डेन लतागुल्मवृक्षादीन् ताडितवान्।

कम्बुज-देश-रामायणानुसारं रावणः सीतायाः सतीत्वतेजः सोढुमसमर्थः सन् तन्निकटं गन्तुं नापारयत्। तद्यथा-

इच्छाभिपूर्तौ दनुजस्य तस्याः सतीत्वतेजोभवदन्तरायः।
सामीप्यमस्या न कथञ्चिदेव शशाक संप्राप्तुमतो दनूजः॥ 65 श्लो.

लाओसदेशे फलक्फलामिति नाम्ना यद्रामायणं वर्तते, अधुनापि तस्य प्रकाशनं न जातम्। तदेव मातृकास्थं विद्यते। संस्कृतभाषया तथा पालिभाषया रचितमिदम्। तत्रत्यजनाः पालिमेव जानते न संस्कृतम्। अतः महान् विलक्षणभेदः लोकलोचनं नागच्छति। एवं विषयास्तत्र वर्तन्त इति तत्रत्यजना अपि नो जानन्ति। तत्र विद्यमानेषु देवालयबौद्धविहारेषु विचित्रा रामगाथा अंकिताः सन्ति। हिन्देशियादेशे *'प्रम्बान्'* इति देवालये रामायणीयचित्राणि तथा *'ककाविन'* इतिलघुस्वरूपेषु काव्येषु रामकथा वर्णिता विद्यन्ते। 80 श्लोके *'सुपावना व्योमतरंगिणीव.....'* इति स्थले उपमालंकारः। वाक्पतिराजेन प्राकृतभाषया रचितस्य रावणवधमिति काव्यस्य गाथा हिन्देशियावासिभिरंगीकृतेति शास्त्रिणामाशयः। बालीद्वीपे यवद्वीपेच वायाङ्नाम्ना नृत्येन दक्षाः कुशीलवाः रामचरितमभिनयन्ति। जकार्तायां प्रतिमासं वारमेकं तमन्मिनीतिनामके उद्याने जनाः रामकथां प्रयुञ्जते रसमप्यस्या- स्वादयन्ति च। यवद्वीपे रामायणस्य *'हिकायतश्री राम'* इति संज्ञा विद्यते। अत्र इस्लामधर्मः आर्यधर्मश्च मिलितौ स्तः।

मलयेशिया रामायणानुसारं रावणः *'अल्ला'* तः वरमाप्तवान्, नेश्वरात् तत्रास्माकमीश्वरः अल्लारूपेण कीर्तितः।

ब्रह्मदेशरूपेण विख्यातस्य तथा *'म्यांमार'*–इति अधुना ख्यातस्य देशस्य रामायणेपि कश्चिद् भेदो दृश्यते। कदाचिद् विश्वामित्रः रामलक्ष्मणाभ्यां सह अयोध्यापुरीतः स्वाश्रमं प्रति गतवानासीत्। मध्येमार्गं ताडका दृष्टिपथमागता। तद्दर्शनमशुभमिति उक्त्या विश्वामित्रः तौ स्नानार्थमादिदेश। एतदभ्यन्तरे कुतश्चित् द्वौ मुनी तत्र समागत्य रामलक्ष्मणौ निषिषेधतुः। अनन्तरं तौ मुनी स्वस्ववस्त्रं जले चिक्षिपतुः। क्षणात् तद्वस्त्रयुगलमदृश्यतां गतम्। रामलक्ष्मणौ एतदद्भुतकरं दृश्यं दृष्ट्वापि तत्र सरसि ममज्जतुः। मज्जनादनन्तरं रामे हरीतत्वं लक्ष्मणे सौवर्ण्णवर्ण्यं च संजाते।

अपरमपि कथानकं तत्र विद्यते। तद्यथा-सीतास्वयम्वरार्थं जनकः निमन्त्रणपत्रे तच्चित्रमंकितवान्। तच्चित्रयुक्तं निमन्त्रणपत्रं स राजसु प्रापयामास। तदानीं जामदग्न्य-रामः कस्मिन् देशे राजा आसीत्। राजा सन् तपोनिमित्तं पर्वतशृंगे सः कृतयत्नः आसीत् तदा सीतास्वयम्वर-निमन्त्रण-पत्रमासाद्य तत्र तच्चित्रमालोक्य तपसः विघ्नं भविष्यतीति धिया तत् पत्रं विसर्जयामास। वायुवेगेन तत् पत्रं लंकापुरे रावणहस्तगतं जातम्। सीतारूपं निमन्त्रणपत्रे दृष्ट्वा सः लुब्धः सन् मिथिलापुरीं समागतः। धनुषि ज्या-रोपणे असमर्थः सन् लज्जितः संजातः। अनन्तरं लक्ष्मणोपि चापमुत्तोलितवान्, परन्तु असमर्थः संजातः। अन्तिमे रामः एतस्मिन् कर्मणि सफलः संजातः।

एतदतिरिच्य सुग्रीवेण सह रामस्य मित्रताप्रकारः विचित्ररूपः वर्तते। तद् यथा-सीतान्वेषणतत्परः रामः विपिनान्तरेषु आहिण्डमानः श्रमार्तः जातः। लक्ष्मणस्यांकप्रदेशे शिरो निधाय सः निद्राधीनतां गतः। अस्मिन् समये भयंकरी मक्षिकैका कुतश्चित् समागत्य लक्ष्मणपृष्ठमांसं विदार्य रक्तं पपौ। भ्रातुः निद्राभंगः मा भवतु इति निश्चित्य लक्ष्मणः असह्यपीडां सोढ्वा स्वस्थानात् किञ्चिदपि अस्थिरत्वं नाप। शास्त्रिणां भाषायाम्-

पीडामसह्यामनुभूतवानप्येषोतिधीरो विचचाल नैव।
न विव्यथे वा न च वा चकम्पे सर्वं तदाश्चर्यकरं बभूव॥ श्लोकः 122

भ्रातरि भ्रातुः एतादृशीं ममतां तत्र वृक्षोपरि विद्यमानः सुग्रीवकपिः ददर्श। स्वभ्रात्रा वालिना विताडितस्य सुग्रीवकपेः मनसि चिन्ता संजाता। रामे लक्ष्मणस्य अनुरागं चिन्तयतस्तस्य नयनात् बृहदाकारः दुःखाश्रुबिन्दुः रामोपरि अपतत् एतेन

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

रामस्य निद्राभङ्गः सञ्जातः। सः ऊर्द्धवमपश्यत्। कपिं दृष्ट्वा स्वकार्मुकं हस्तगतं कृतवान्। भयेन कपिः बद्धाञ्जलिः सन् रामं प्रणनाम, तुष्टाव च। ममभ्रात्रा निर्दोषोहं कारणं विना नगराद् विताडितः। युवयोः प्रेम दृष्ट्वा मम हृदयं द्रवीभूतं जातम्। तेनाश्रुविन्दुरपतत्। एतत् श्रुत्वा करुणार्द्रचित्तः रामः सान्त्ववचोभिस्तमाश्वासयत्। अनन्तरं उभौ उभयोः साहाय्यं करिष्यत इति प्रतिज्ञां चक्रतुः।

रामचरिते विद्यमानः भेदविशेषः तमेव गुणशालि करोति। यथा शास्त्रिणां भाषायाम्-

नद्यो यथा विविधदिग्भ्य उपस्रवन्ति वारांनिधिं च सलिलेन समेधयन्ति।
देशान्तरेषु विततानि कथानकानि पुष्णन्ति रामचरितं महितं तथैव॥ श्लोकः 13

अत्रोपमालंकारः।

थाइदेशराजकुमारीं प्रति प्रेरितं पत्रं 150 पृष्ठे विद्यते। तत्र राजकुमारी-महाचक्री-उद्यमेन आयोजित- सम्मेलने भागं गृहीत्वा आत्मनः धन्यता अपि च अनन्तकालं यावत् रामचरितं भुवि विलसतु इति आशा प्रकटिता शास्त्रिपादैः।

154 पृष्ठे डॉ. सदानन्ददीक्षितानुद्दिश्य विरचितं पत्रं विद्यते। दीक्षितमहाभागानां अस्वास्थ्यं ज्ञात्वा तत्कृते पूर्णस्वास्थ्यलाभाय सहानुभूतिः प्रकटिता। तस्मिन् पत्रे आत्मनः वार्धक्यकृत-दशापि वर्णिता। तद् यथा-

चटकाभिर्हृते धान्ये भवेद् क्षेत्रस्य या दशा।
वार्धके तप्यमानस्य तादृश्येवास्ति मे दशा॥ 9 श्लोकः

तस्मिन् पत्रे पत्रकाव्यं प्रकाशयितुं शास्त्रिणामभिलाषः प्रकटितः अस्ति। तद् यथा-

प्राकाश्यं नेतुमिच्छामि स्वकीयं पत्रसंग्रहम्।
यो मया रचितः पद्यैः काले काले मनोहरैः॥ 13 श्लोकः

खेकडास्थ रामकिशोर मिश्रमहाभागाः शास्त्रिणां रामकीर्तिमहाकाव्यमनुशीलयन्तीति ज्ञात्वा प्रकटितः आनन्दः 157 पृष्ठे रचिते पत्रे विद्यते। शास्त्रिणां भाषायाम्-

रामकीर्तिमहाकाव्यपरिशीलनतत्पराः।
भवन्त इति विज्ञाय हर्षो माति न मे हृदि॥ 2 श्लोकः

अपिच-

सहृदयहृदयं चेत् काव्यमेतन्मदीयं हरति सफलता स्यादस्य सत्यं तदैव।
हरति रुचिरगन्धा केतकी लोकचित्तं न तु सुरुचिररूपः किंशुको गन्धहीनः॥ 3 श्लोकः

अत्र श्लोके *'तर्हि'* इत्यर्थे प्रयुक्तं *'तदा'* पदं तत् सम्यक्तया न बोधयितुं पारयति। अपिच दृष्टान्तालंकारः काव्य-सौन्दर्यं सुतरां पुष्णाति। एतदतिरिच्य कालिदासमाश्रित्यापरः ग्रन्थः शास्त्रिभिः प्रकाशयिष्यत इति सूचना प्रदत्ता।

श्रीशुकदेवशर्ममुनीनुद्दिश्य रचितं 158 पृष्ठमलंकरोति। तत्कृत *'मंगलानक्षत्रमिति'* काव्यं पाठं पाठं शास्त्रिणः मुदिता जाताः। अतः प्रशंसा व्यक्तीकृता।

दुर्गादत्तशास्त्रिणां विरचितः बृहत्सप्तशतीग्रन्थः शास्त्रिणां नेत्रपथमागतः। अभिनवशैल्या रचितस्य तस्य पठने महान् आनन्दः प्रकटितः शास्त्रिभिः। एतदर्थं दुर्गादत्तपादानुद्दिश्य रचितं पत्रं 1259 पृष्ठमलंकरोति। तत्र गन्थे सप्तकथाः अभिनवशैलीयुक्तास्तिष्ठन्ति।

शुकदेवमुनिरचितं वेतालपराजयाख्यं नाटकं शास्त्रिणां मोदं वर्धयतीति मुनिमालक्ष्य रचितं पत्रं 160 पृष्ठे विद्यते। उपमालंकारमाश्रित्य शास्त्रिणः भावं प्रकाशयन्ति। तद् यथा-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आसाद्य वेतालपराजयाख्यं नाट्योत्तमं माति न मे मुदन्तः।
अब्धौ यथा चन्द्रमरीचिलाभे वीचीतरंगाकुलिते जलौघः।।2 श्लोकः

डॉ. रामचन्द्रशाण्डिल्यमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं 162 पृष्ठमलंकरोति। शाण्डिल्यपादैः रचितयोः यात्रा-कामदूत-काव्ययोः रसं पायं पायं शास्त्रिणः आनन्दकोटिमगच्छन् एतदर्थं शास्त्रिणः लिखन्ति यत्-

विलक्षणा रीतिरिहाश्रितास्ति काव्यद्वये यान्यकविश्रिता नो।
अनन्यसाधारणशक्तिमन्तः सन्तो भवन्तः प्रतिभानवन्तः।। 13 श्लोकः

अत्रान्तिमे पादे अनुप्रासालंकारः।

पण्डित दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते रचितं पत्रं 164 पृष्ठे विद्यते। तैः प्रेषिताः पञ्चसप्तपदीग्रन्थाः हस्तगताः सन्ति। यथाविधि सुपात्रेभ्यः ते ग्रन्था दास्यन्ते। अपिच नवीनवर्षं श्रेयसे भूयादिति आशा प्रकटिता।

आचार्य गौरकृष्णशास्त्रिमहाभागानालक्ष्य रचितं 165 विद्यते। *'विरहिणीव्रजांगना'* इति काव्यं तैः विरचितम्। एतत् काव्यं शास्त्रिभिः पठितम्, आनन्द उपभुक्तश्च मेघदूतच्छायया काव्यमिदं रचितमिति। मन्दाक्रान्ता-छन्दसा रचितस्यास्य काव्यस्य शैली प्रसन्ना पदावली च प्रसन्ना विभातीति शास्त्रिणः स्वाभिप्रायं प्रकटयन्ति। शास्त्रिणां भाषायाम्-

प्रसन्ना भवतां शैली प्रसन्ना च पदावली।
प्रसन्न-चेतसः कुर्यात् सर्वानपि सचेतसः।।

मन्दाक्रान्ता निबद्धेत्र काव्येऽमन्दमुदावहे।
काव्यस्य मेघदूतस्यच्छाया सर्वत्र दृश्यते।। 2.3 श्लोकौ

पण्डित दुर्गादत्तशास्त्रिणां कृते रचितं पत्रं 166 पृष्ठे विद्यते। श्रीरामकीर्तिमहाकाव्यस्य मूल्यं तैः प्रेषितम्। एतन्मूल्यं नात्मसात् करिष्यत इति दृढव्रत-सत्यव्रतपादैः सविनयं प्रेषितम्। अतएव न्यासरूपेण वर्तमानं तद्धनं अर्पयिष्यते इति प्रतिपादितम्। अत्र परमविनयित्वं शास्त्रिपादानां व्यज्यते।

पुरीस्थ डॉ. केशवचन्द्रदाशान् प्रति रचितं पत्रं 168 पृष्ठे विद्यते। दाशपादै रचितं ''ईशा'' नाम-काव्यं मूलतः पठित्वा परममानन्दमनुभवामीति शास्त्रिपादा लिखन्ति अपिच पुरीस्थान् सर्वान् बन्धून् प्रति नमस्कृतिं व्याहरन्ति। ''ईशा'' काव्यमुद्दिश्य शास्त्रिणः लिखन्ति यत्-

नवीनशैल्या रचितं तदेतत् स्वच्छन्दवृत्तं सुमनःप्रमोदम्।
गभीरभावाश्लथचारुबन्धं बध्नाति चेतो रससञ्चयेन।। 2 श्लोकः

दीपावलीकृते शास्त्रिणः प्रति स्नेहपूरेण पूरिताः शुभांशसाः राजेन्द्रनानावटीमहाभागैः प्रेरिताः। एतदर्थमाशीर्वादाः श्लोकरूपेण 169 पृष्ठे शोभन्ते। अपिच उमाकान्तशुक्लैः प्रेरितां दीपावलीशुभाशंसां प्राप्य आनन्दितैः शास्त्रिभिः 170 पृष्ठे तदुद्दिश्य रचितं पत्रं वर्तते। अत्र शास्त्रिणः प्रकटयन्ति यत्-

एतद्गिरः प्रदीपं चेत् ज्वलयेत् दीपमालिका।
सर्वेषामपि नः सत्यं सफलाः स्युर्मनोरथाः।। 4 श्लोकः

171 पृष्ठे बैंकाक नगरात् डॉ. कृष्णलालमहाभागान् प्रति रचितं पत्रं लसति। संस्कृतसाहित्यस्थान् नूतनकाव्यरूपकरूपितान् नानाग्रन्थानधीत्य तत्र विद्यमानाः आभाणकाः नूतनशब्दावलयश्च शास्त्रिभिः गृहीताः। एतत्सर्वमेकत्रीकृत्य एकः ग्रन्थः प्रकाशयिष्यत इति इच्छा प्रकटिता। शास्त्रिणां भाषायाम्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

नाना ग्रन्था मया तात! काव्यरूपकरूपिताः। आमूलचूलं यत्नेन निपुणं परिशीलिताः। शब्दावली प्रयुक्ता या तेषु चाभाणका अपि। तदभ्युच्चयकामः सन् स्वं व्यापारितवानहम्॥

श्लोकः 4.5

वृन्दावनस्थ-श्रीरंगलक्ष्म्यादर्श-संस्कृत-महाविद्यालयस्य प्राचार्यान् डॉ. मुरारिलालचतुर्वेदिमहाभागान् प्रति लिखितं पत्रं 172 पृष्ठे विद्यते। अत्रापि अर्थान्तरन्यासालंकारः विद्यते। तद् यथा-

आसीषदं भवत्पत्रम् अगमं च मुदं पराम्। अनूनः संगमान्नूनं बान्धवानां दलागमः। 2 श्लोकः।

खेकडास्थ डॉ. रामकिशोरमिश्रमहाभागान् प्रति प्रेषितं पत्रं 173 पृष्ठे विद्यते। यद्यपि शास्त्रिपादाः संस्कृतप्रियाः, तथापि आवश्यकानुसारेण आंग्लभाषां व्यवहरन्ति। शास्त्रिणः लिखन्ति यत्-

स्वतन्त्रे भारते वर्षेप्यांगलीं मन्वते बहु। अधिकारिण एतस्मात्सैवात्र मयकाश्रिता। 3 श्लोकः

अनेन क्रमेण विभिन्नानां पण्डितानां बन्धूनां कृते रचितानि पत्राणि एकीकृत्य पत्रकाव्यं शास्त्रिभी रचितम्। अयन्तावत् प्रथमो भागः। भागान्तरेषु अभिनन्दनपत्राणि, अभिभाषणपत्राणि, उपसंहारश्च समाश्रित्य यानि पद्यानि रचितानि तानि परस्ताद् भागे आलोचयिष्यन्त इति शम्।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सत्यव्रतशास्त्रिणाम् अप्रकाशितानां पद्यमयानां संस्कृतपत्राणाम् अनुशीलनम्

चन्द्रभूषणझाः

महामहोपाध्याय-पद्मश्री-दिरेकगुणाभरणादिविविधैर्विरुदैर्विभूषिता आचार्यप्रवराः सत्यव्रतशास्त्रिमहाभागा महता वैदुष्यमहसा भ्राजिष्णवः सुरभारतीसमाराधनैकव्रतेषु सुरगवीसमुपासकेषु विद्वन्मौलिमणय इव चकासति। सतां प्रेष्ठा विद्वद्गोष्ठीगरिष्ठा एते देशे विदेशेषु च महद् भ्रमणं विदधति। तस्मान्नूनमेव भूयसी संख्या नानासंस्थासम्बद्धानां विविधपारितोषिकैः सत्कृतानाम् आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणां मित्रकुलस्य सदस्यानाम्। बहुभिः प्रयोजनैस्तेऽनुदिनं नैकानि पत्त्राणि प्राप्नुवन्ति। परिणामोऽयं भवति यदनुदिनं प्रायेण विंशतिः पत्त्राणि लिखन्त्येते। येऽपि काव्यानुरागिणः संस्कृतपद्यमय्या वाण्या पत्त्राणि प्रेषयन्ति तेष्वेते तयैव रीत्याऽनुगृह्णन्ति। अयमेव हेतुराचार्यवर्याणां संस्कृतपत्रकाव्यानां तावत्तायाः। सहस्रद्वयाधिकपद्यमितानाम् अदसीयपत्त्राणामेकः संग्रहः खिस्तीये 1994 तमे हायने प्रकाशितोऽभूत्। ततः प्रभृति अद्यावधि प्रायेण पञ्चशतपद्यमितानि पञ्चसप्ततिसंख्याकानि संस्कृतपत्त्राणि स्वीयबान्धवेभ्यो विपश्चिद्भ्यश्चैतैः पद्यवाचा प्रहितानि येषां प्रतिलिपिदर्शनस्य सौभाग्यं मयाऽऽसादितम्। तान्येव संस्कृतपत्रकाव्यान्यवलम्ब्य समासतोऽत्र किञ्चित् परिशील्यते।

आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणां पत्त्राणि बहुविधं महत्त्वं वहन्ति। पत्त्रानुरूपमेव तत्र कुशलोदन्ता लभ्यन्ते परञ्चेतराण्यपि वैशिष्ट्यानि क्रमेऽस्मिन् दृक्पथातिथीभवन्ति।

एषां पत्त्राणां प्रथमो विशेषोऽयमेव यत्तान्याचार्यसत्यव्रतमहोदयानां चरित्रं परिज्ञातुं सहायानि भवन्ति। तद्यथा, एषां प्रह्वत्वं कियच्चित्तावर्जकम्! प्रायशः षट्चत्वारिंशद्राष्ट्रियान्ताराष्ट्रियपारितोषिकैः सत्कृता विपश्चिदपश्चिमा इम आत्मानम् आर्द्रां वर्त्तिकाम् आकलय्य सतामेव गुणज्ञत्वं बहु मन्यन्ते। तथा हि,

प्राचेतसेन मुनिना सत्योद्या गीः प्रवर्तिता।
"अतिस्नेहपरिष्वङ्गाद् वर्तिरार्द्राऽपि दह्यते॥"

अतिस्नेहः सतां सोऽयं ये पश्यन्ति गुणान्मयि।
आत्मानं कृतिनं मन्ये किं वाऽन्यत्स्यान्मदीप्सितम्?"[1]

विद्वद्धौरेया महाकविपुङ्गवाः पत्त्रेषु क्वचन आत्मालोचनस्यापि अवसरं लभन्ते। 'क्षणशो विद्ये' ति नयमुररीकुर्वाणा एते सदा देवीं सरस्वतीं समुपासते येन मनस्विनस्तेषु स्निह्यन्ति। तद्रहस्यमेभिर्विवृतम्—

शारदाम्बा मया भक्त्या यावज्जीवमुपासिता।
तस्या एव प्रसादोऽयं मयि स्निह्यन्ति यद्बुधाः॥

शास्त्रानुशीलनं नाम परमं व्यसनं मम।
अनन्यमनसा तत्रात्मानं व्यापारयाम्यहम्॥

नानाग्रन्थप्रणयने व्यापृतोऽहमहर्निशम्।
समयं व्यतिगच्छन्तं नावबुध्ये कथञ्चन॥[2]

आलस्यं हि मानवानां महान् शत्रुर्वर्तते। अभ्युदयं कामयमानैर्जनै रिपुरयं नूनमेव हन्तव्यः। उदग्रा अभ्युत्थानशीला यशस्विसत्तमाः प्रो॰ शास्त्रिणोऽपि प्रमादशून्या विद्यन्ते। पत्त्राणामुत्तरप्रदानेऽपि ते विलम्बं नैवाचरन्ति। तथा हि,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

.....

हेतोरतोऽजायत मे विलम्बः
पत्रोत्तरे, येन न मे प्रसत्तिः।
अवश्यकार्येषु न कार्य एव
नृणा विलम्बो हितकामुकेन॥[3]

पत्त्रैरेभिराचार्यवर्याणां कृतज्ञता, गुणज्ञता, विद्वत्सु समादरभावादयो गुणा अपि समभिव्यञ्जिता भवन्ति। पण्डितदुर्गादत्तशास्त्रिमहाभागेभ्यः प्रेषिताणि सर्वाण्यपि पत्त्राणि 'मान्या महाकवयः' इत्यनेन सम्बोधनेनैव प्रारभ्यन्ते। 'पद्मश्री' रिति सम्मानावाप्तौ पण्डितशास्त्रिणामाशीर्वचांस्येव हेतुभूतानीति वर्णयित्वा प्रो॰ सत्यव्रतमहाभागाः स्वं सदाक्षिण्यं प्रदर्शयन्ति। तद्यथा,

मान्या महाकवयः, सप्रश्रयं प्रणतिततयः!
पत्रं भावत्कमासाद्य प्रहर्षः परमो मम।
वरतुल्या असन्देहं मत्कृते भवदाशिषः॥

पद्मश्रीरितिसम्मानप्राप्तौ ता एव हेतवः।
नान्यन्मे वाञ्छनीयं स्यादृते तासामसंशयम्॥[4]

पत्त्रैर्ज्ञायते यद् भगवत्पादाब्जसेवकानां प्रो॰ सत्यव्रतवर्याणां देवाधिदेवमहादेवस्य समर्चनायां समधिका रतिः।

तद्यथा, **इत्येव प्रार्थये प्रह्वः शङ्करं लोकशङ्करम्** इत्येषा पङ्क्तिर्बहुधा[5] प्रयुक्ता। अपि च,

भवतां सकुटुम्बानां मङ्गलं प्रार्थ्य शङ्करम्।
शङ्करं प्राञ्जलिः प्रह्वो वाचं स्वामुपसंहरे॥[6]

भवतां सकुटुम्बानां शिवतातिः शिवः शिवम्।
विदधात्विति सम्प्रार्थ्य वाचं स्वामुपसंहरे॥[7]

प्रार्थये पार्वतीजानिं भवतामपि भूतये[8]
सम्प्रार्थयेऽद्रितनयापतिमेतदेव[9]
शुभो हर्षप्रदश्चेति प्रार्थये पार्वतीपतिम्[10]

विद्याव्यसनैकव्रता आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिमहाभागाः साम्प्रतम् एकसप्ततिवर्षीयाः संवृत्ताः। वपुषा कृशाः सन्तोऽपि सन्ततं सारस्वतसाधनायां संलीनास्तिष्ठन्ति। पत्त्रैरपि तेषां स्वीयस्वास्थ्यचिन्ताः सारस्वतसंकल्पाश्च प्रकटीभवन्ति। तथा हि,

नववर्षशुभाशंसा भवद्भिः प्रेषिता मयि।
अमन्दानन्दसन्दोहं व्यतन्वन् मम मानसे॥

मम पाथेयभूतास्ता जीवनाध्वनि दुर्गमे।
नवोत्साहं मम स्वान्ते जनयिष्यन्त्यसंशयम्॥

भूयान् कर्तव्यशेषो मे सम्प्रत्यप्यस्ति यो मया।
कालेन पूर्णतां नेयस्तदर्थं ता अपेक्षिताः॥

नातिस्वस्थोऽपि कायेन क्लान्तिं चानुभवन् मनाक्।
यापयामि स्वकं कालं काव्यशास्त्राद्यवेक्षणे॥[11]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पत्रैरेकं रुचिकरं वृत्तं ज्ञायते। एकदा प्रो॰ सत्यव्रतशास्त्रिणः स्वीयपितृपादानां संस्कृतपत्त्राणां संग्रहार्थम् अचेष्टन्त। बहुभ्यो विद्वद्भ्यस्तैरेतदर्थं पत्त्राणि लिखितानि यत् तत्सविधे किमपि पत्त्रं स्याच्चेत्सूचनीयम्। तदनु विदुषैकेनाचार्य-चारुदेवशास्त्रिणां चतुश्शतसंख्याकानि संस्कृतपत्त्राणि सन्तीति सूचितम्। नूनं महद्विस्मयावहोऽयमुदन्तः। तथा हि,

येषु येष्वपि विद्वत्सु भवेत् तत्पत्रसंग्रहः।
तांस्तान् सम्प्रार्थये सर्वांस्ततः सम्प्राप्तिकाम्यया।।

एकस्माद् विदुषः प्राप्ता मया शतचतुष्टयी।
तत्पत्राणामजनयद्या मे परमविस्मयम्।।[12]

प्रो॰ सत्यव्रतशास्त्रिणः संस्कृतवाङ्मयस्य नैकेषु ग्रन्थरत्नेषु कृतभूरिश्रमास्सन्ति। बहवो ग्रन्था एभिर्बहुवारम् आमूलचूलं परिशीलिताः। अतश्च तत्पत्त्रेषु नैकधा तत्तद्ग्रन्थानां पद्यच्छाया परिलक्ष्यते। स्थालीपुलाकन्यायेनात्र कानिचिदुद्धरणानि प्रस्तूयन्ते। तद्यथा,

1. **पत्रे स्वकीये मधुरे निर्दिष्टा ये गुणा मम।**
   स्नेहप्रवृत्तिस्तत्रैवंदर्शिनीति मतिर्मम।।[13]

   अत्र कविकुलशिरोमणिकालिदासकृताभिज्ञानशाकुन्तलस्य 'स्नेहप्रवृत्तिरेवंदर्शिनी'[14] इति वाक्यच्छाया।

2. **सप्ताहपञ्चकेऽतीते गमिकर्मीकृता मया।**
   आग्नेयदिग्विभागस्था नाना देशा विलक्षणाः।।[15]

   अत्र नैषधीयचरितस्य 'गमिकर्मीकृतनैकनीवृता'[16] इति पदच्छाया दृश्यते।

3. **पुत्रैश्च नप्तृभिश्चापि क्रीडन्तः परया मुदा।**
   सन्तो नयन्ति कालं स्वं ज्ञात्वेति सुखितोऽस्म्यहम्।।[17]

   अत्राथर्ववेदीयमन्त्रस्य 'क्रीडन्तौ पुत्रैर्नप्तृभिः.....' [18]इत्यस्यच्छाया स्फुटा।

4. **शुश्रूषमाणः पितरौ ज्येष्ठांश्चान्यान् कुटुम्बके।**
   भूयिष्ठं दक्षिणः श्रीमान् स्वके परिजने तथा।।[19]

   अत्राभिज्ञानशाकुन्तलस्य 'भूयिष्ठं भव दक्षिणा...' [20]इति मानसपटले स्यात्।

5. **सत्यव्रताः सत्यसन्धाः सत्याय मितभाषिणः।**
   परं सत्यमुपासीना विरला जगतीतले।।[21]

   कालिदासकृतरघुवंशस्य 'सत्याय मितभाषिणाम्' [22]इति प्रयोगोऽत्र सपदि स्मृतिपथमायाति।

6. **सन्तः प्रसादसुमुखा मयि सन्तु नित्यं**
   वात्सल्यभावभरिताश्च सदा भवन्तु।[23]

   अत्र मालविकाग्निमित्रस्य 'प्रसादसुमुखी भव देवि नित्यम्'[24] इत्यस्यच्छाया वर्तते।

7. **तामहं प्राप्तमात्रश्च स्थितिं ज्ञात्वा यथार्थतः।**
   भवतः सूचयिष्यामि कल्पोऽयं प्रथमो मम।।[25]

   अत्र 'प्रथमः कल्पः, उदारः कल्पः'[26] इति शाकुन्तलच्छाया।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

8. **सोऽयं प्रयत्नसंभारो लट्वाकर्षणवद् भवेत्।**
वंशस्तम्बात्सुमहत इति नास्त्येव संशयः।।[27]

अत्र 'महतो वंशस्तम्बाल्लट्वानुकृष्यते' [28]इति पातञ्जलमहाभाष्यवचसो रूपान्तरम्।

9. **सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वाऽऽत्मानं व्यापारयाम्यहम्**[29]

इत्येतत् श्रीमद्भगवद्गीतावच[30] उद्धृतम्।

10. **तं सन्तो ध्यातुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः**[31]

अत्र द्रष्टव्या कालिदासस्य रघुवंशपङ्क्तिः 'तत्सन्तः श्रोतुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः' [32]इति।

11. **विललाप च बाष्पगद्गदं सहजामप्यपहाय धीरताम्**[33]

एतद्धि रघुंशोद्धरणम्।[34]

12. **कुर्वन्नेवेह कर्माणि जनो लोके जिजीविषेत्**[35]

अत्र 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः[36]' इति श्रुतिवचः स्मारितम्।

13. **सैषा स्थितिर्नूनममङ्गल्लाय देशस्य नः स्वर्गसमस्य लोके।**
अपूज्यपूजाविधिराश्रितः सन् श्रेयःप्रतीघातमवातनोति।।[37]

अत्र कालिदासस्य 'प्रतिबध्नाति हि श्रेयः पूज्यपूजाव्यतिक्रमः' [38]इत्यस्यच्छाया वीक्ष्यते।

आचार्यसत्यव्रतशास्त्रिणः संस्कृतवाचो द्वित्रेषु मूर्धन्यवैयाकरणेषु परिगण्यन्ते। व्याकरणपाटवमेभिः अभिनवपाणिनिरिति विरुदेन समादृतानां स्वर्पितृचरणानां श्रीचरणेषु समुपविश्य बाल्य एवार्जितम्। यदाष्टवर्षदेशीया इम ग्रासंस्तदा एकदा स्वतातपादैः साकं लाहौरस्थे एकस्मिन् उद्याने प्रत्यूषकालिकाटनार्थमगच्छन्। एषां पितृवर्याणामेकं मित्रमपृच्छत् 'कुत्र बभ्रम्यते' इति। एभिरुत्तरितम्-'अत्रैव चङ्क्रम्यते' इति। 'किमु उक्तम्' इति पृष्टा इमेऽब्रुवन्-'अत्रैव दन्द्रम्यते' इति। तच्छ्रुत्वाऽसौ चमत्कृतो बभूव। एवंविधानां पदवाक्यप्रमाणज्ञानां प्रो॰ सत्यव्रतमहाभागानाम् अधिशब्दविद्यं नदीष्णत्वं पत्रैष्वपि दरीदृश्यते। बहवस्तादृशाः प्रसंगा ये पाणिनीये शास्त्रे एषामभिज्ञत्वं प्रमाणयन्ति। प्रस्तूयन्तेऽत्र कानिचिन्निदर्शनानि। तथा हि,

1. **नौचित्यं गणयन्त्येते न वैदुष्यं कथञ्चन।**
आत्मीय आत्मनीनो वेत्येवं दर्शनमास्थिताः।।[39]

अत्र 'आत्मने हितः' इत्यस्मिन्नर्थे 'आत्मनीन' शब्दः प्रयुक्तः। द्रष्टव्यमत्र 'आत्मन्विश्वजनभोगोत्तरपदात्खः' (5.1.9) इति।

2. **स्फूर्तिप्रदास्तन्निशमय्य वाचो देशान्तरे भारतदेशजाताः।**
स्वमार्पिपन् स्वं सकलं स्वदेशभक्तिप्रणुन्नाः परमप्रसादात्।।[40]

अत्र 'श्रुत्वा' इत्यर्थे 'निशमटय' पदस्य प्रयोगः। 'ल्यपि लघुपूर्वात्' (6.4.56) इत्यनेन ग्रस्य सिद्धिः। ग्रार्पिपन्निति ग्रर्पयतेर्लुङि प्रयोगः।

3. **स्फुटार्थतत्त्वाः सरलाः सुबोधा मुग्धान् विदध्युः सकलान् विदग्धान्।**
यशोऽतिशुभ्रं तनुताददभ्रं काव्योत्तमं काव्यमिदं मनोज्ञम्।।[41]

अत्र 'विदध्युः' शब्दः 'विधातुं शक्नुयुः' इत्यर्थे प्रयोगमुपनीतः। 'शकि लिङ् च (3.3.172)' इत्यनेन शक्यार्थे लिङ्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

4. **नहि लब्धो मया कालः प्रहेतुं च तदुत्तरम्।।**
इति दुःखाकरोत्येव मम चेतो निरन्तरम्।।[42]

अत्र 'दुःखात्प्रातिलोम्ये' (5.4.64) इत्यनेन डाचि कृते प्रयोगः सिध्यति।

5. **प्रयतेऽहं प्रचाराय संस्कृतस्य दिवानिशम्।**
मत्कृते हि तदेवास्ति कर्मेप्सिततमं मतम्।।[43]

अत्र 'कर्तुरीप्सिततमं कर्म' (1.4.49) इत्यस्य ध्वनिर्दृश्यते।

6. **तस्याः कार्ये गते तत्र समाप्तिं तयका सह।**
न्यवृतं निर्वृतस्वान्तः स्वकीयं देशसत्तमम्।।[44]

'तयका' इत्यत्र 'अव्ययसर्वनाम्नामकच् प्राक् टेः' (5.3.71) इत्यनेन स्वार्थेऽकच्।

7. **शुश्रूषमाणः पितरौ ज्येष्ठांश्चान्यान् कुटुम्बके।**
भूयिष्ठं दक्षिणः श्रीमान् स्वके परिजने तथा।।[45]

अत्र 'ज्ञाश्रुस्मृदृशां सनः' (1.3.57) इत्यनेनात्मनेपदम्।

8. **अहो बत! महत्कष्टं सोढं कश्मीरवासिभिः।**
विलापयेद् यदश्मानमद्रिं चापि विदारयेत्।।[46]

अत्र 'सहिवहोरोदवर्णस्य' (6.3.112) इति सूत्रेणाकारस्यौत्वम्। अत्रोत्तरार्धे उत्तररामचरितपद्यांशस्य "अपि ग्रावा रोदित्यपि दलति वज्रस्य हृदयम्" (1.28) इत्यस्यच्छाया।

9. **इत्येवोक्त्वा समासेन प्रभुं प्रार्थ्य भवच्छुभम्।**
गिरां सत्यव्रतः शास्त्री विरामं तनुतेऽधुना।।[47]

अत्र 'अकथितं चे' ति (1.4.51) द्विकर्मकत्वे 'कर्मणि द्वितीये' (2.3.2) ति द्वितीया।

10. **मयि सन्ति न ये ग्रन्था भवद्भी रचिता ध्रुवम्।**
तद्विषये दिनैर्द्वित्रैर्बुधान् सूचयितास्म्यहम्।।[48]

अत्रायं प्रयोगः 'रो रि' (8.3.14), इत्यनेन पूर्वरेफलोपेन 'ढ्रलोपे पूर्वस्य दीर्घोऽणः' (6.3.111) इत्यनेन पूर्वेकारस्य दीर्घत्वेन च रूपं सिध्यति।

11. **प्रार्थये पार्वतीजानिं भवतामपि भूतये।**
वर्षेऽस्मिन्नूतने विज्ञास्तद्धि प्रियतमं मम।।[49]

अत्र 'जायाया निङ्' (5.4.134) इत्यनेन जायान्तस्य बहुव्रीहेर्निङादेशे 'पार्वतीजानि'रिति शब्दः साधितः।

12. **प्रयोगोऽन्वेषमन्वेषं विप्रष्टव्यो भवेन्ननु।**
अन्यथा तु कथं वा स्यादर्थभेदविनिर्णयः।।[50]

अत्र 'आभीक्ष्ण्ये णमुल्च' (3.4.22) इत्यनेन पौनःपुन्ये णमुल्प्रयोगः।

13. **भवतां सकुटुम्बानां शिवतातिः शिवः शिवम्।**
विदधात्विति सम्प्रार्थ्य वाचं स्वामुपसंहरे।।[51]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(4) क्षेपे, गर्हायाम्, भूषणे, संज्ञायाम्, आक्रोशे इत्यादिभिर्बहुभिः शब्दैः पाणिनिः सम्भाषणसन्दर्भान् सूत्रबद्धान् कुरुत एव। एवमेव, वार्त्तिककारो तं मुनिमनुसृत्य वाग्व्यवहारकाले दृश्यमानान् नूतनाविर्भूतान् सम्भाषणसन्दर्भानपि बहुशः परिगणयति भिन्नेषु वार्तिकेषु। तद्यथा-'अभूततद्भावे च्विः'। अभ्यर्हितश्च (पूर्वम्)। इत्यादीनि वार्तिकानि।।

इत्थं पाणिनीयव्याकरणं यदि वर्णनात्मकं शब्दनिष्पादकञ्च तन्त्रं स्यात् तर्हि तदपि विदुषां दृष्टिपथगामि भवितुमर्हति यद् पाणिनिनाऽर्थतत्त्वस्य स्वकीये तन्त्रे समावेशः कृत एव। तथा वाक्यसिद्धेरारम्भबिन्दावेव विवक्षितार्थस्य सङ्कल्पना प्रस्थापिता दृश्यते। तदनन्तरमेव प्रकृतिप्रत्यययोः सम्मेलनमुपदृश्यते। एवमेव-यदीदं वर्णनात्मकं व्याकरणं स्यात् तर्हि तत्र लोके प्रचलितो यः कश्चित् सम्भाषणसन्दर्भः स्यात्, सोऽपि सूत्रे सङ्ग्रथ-नामर्हति। पाणिनिनोभयविधस्यापि व्याकरणस्येति-कर्तव्यता सुचारुरूपेण परिपालितेति सप्रमाणं वक्तुं पार्यते।।

सन्दर्भसूचीः

1. The role of and approach to meaning in language is an important and vexatious theme of inquiry. Formerly, many American linguists, in a mood of strong rejection of traditional grammar and influenced by a rather extreme behavioristic position, viewed meaning with suspicion..... Some have said *that meaning lies totally outside the linguistic system*, that it is a sort of network between cultural systems, some feel that it is to be analyzed as a quite separate problem; others, that it must be constantly taken into consideration. Erip P. Hamp; *American School of Linguistics*, published in *"Linguistics"*, Ed. by Archibald A. Hill, Voice of America Forum Series, Washington, 1978 (p. 280).

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भोजविरचित सरस्वतीकण्ठाभरण : एक समीक्षात्मक अध्ययन

पतञ्जलि कुमार भाटिया

प्राचीन भारतीय वाङ्मय का अवलोकन करने पर कुछ ऐसे महान् व्यक्ति हमारे सामने आते हैं, जिनकी विविध क्षेत्रों में पारङ्गतता तथा उनके द्वारा रचित विशाल साहित्य को देखकर यह विश्वास करना कठिन हो जाता है कि क्या वह सम्पूर्ण साहित्य अकेले ही उस महान् व्यक्ति की लेखनी से प्रसूत हुआ है? यद्यपि ऐसे व्यक्ति अङ्गुलिगण्य ही हैं, परन्तु शताब्दियां व्यतीत हो जाने पर आज भी उनके द्वारा लिखित साहित्य के एककर्तृत्व के विषय में विद्वानों में चर्चा-परिचर्चाएं चलती ही रहती हैं।

संस्कृत व्याकरण के क्षेत्र में भाष्यकार आचार्य पतञ्जलि के विषय में यह प्रश्न अभी तक असमाहित ही है कि क्या व्याकरण, योगशास्त्र तथा आयुर्वेद जैसे तीन विभिन्न गम्भीर क्षेत्रों में प्रामाणिक ग्रन्थों की रचना करने वाले महामुनि पतञ्जलि एक ही थे अथवा भिन्न-भिन्न?[1] भर्तृहरि भी इस विवाद से अछूते नहीं रहे हैं। कुछ विद्वान् वाक्यपदीय एवं महाभाष्यटीका के लेखक को शृंगार-नीति-वैराग्य शतकरूपी शतकत्रयी के लेखक से भिन्न मानते हैं।[2]

इसी प्रकार आधुनिक मध्यप्रदेश के मालवप्रान्त में ग्यारहवीं शताब्दी में संस्कृत के विविध क्षेत्रों में एक साथ कार्य करने वाली एक महान् व्यक्ति ऐसे भी हुए, जो राजनीतिक उत्तरदायित्व के साथ सरस्वती-साधना भी पूर्ण अधिकार के साथ निभाते रहें। गुप्त सम्राट् समुद्रगुप्त तथा चन्द्रगुप्त के बाद सम्भवतः धाराधीश महाराज भोज ही सरस्वती के एक ऐसे समुपासक थे, जिन्होंने अपने समय में देशजभाषाओं के बढ़ते हुए प्रचार के बीच अपने राज्य में संस्कृत को फिर से प्राचीन गौरव और प्रश्रय देने में कोई कसर न छोड़ी। संस्कृत भाषा के प्रचार एवं प्रसार में उनका योगदान राजादेश तक ही सीमित न था। इसके लिए उन्होंने स्वयं सर्जनात्मक नेतृत्व किया। उन्होंने साहित्य, आलोचना, व्याकरण, कोश, धर्मशास्त्र, ज्योतिष, योग, आयुर्वेद, वास्तुशिल्प, शैवदर्शन, धनुर्वेद, अंकशास्त्र, शकुनशास्त्र, अध्यात्म, स्वप्नशास्त्र, समुद्रशास्त्र तथा संगीतशास्त्र प्रभृति विविध क्षेत्रों में एक साथ समान अधिकार से अपनी प्रतिभा को प्रदर्शित किया। प्रबन्धचिन्तामणि के अनुसार धाराधीश भोज के विषय में प्रसिद्धि थी कि उसके 104 गीतप्रबन्ध, 104 विरुद और इतने ही भवन थे।[3] काशिराज कर्ण से स्पर्धा के कारण उसने उज्जैन में 50 हाथ ऊंचा 105वां प्रासाद बनवाया था। कहा जाता है कि इन भवनों, विरुदों तथा ग्रन्थों की सञ्ज्ञा एक समान थी।[4] सरस्वतीकण्ठाभरण के टीकाकार अजड़ के अनुसार भोज के 84 ग्रन्थ थे और इतने ही विरुद थे-

चतुरशीतिविरुदप्रकाशितस्वकृतग्रन्थसभाजः श्रीभोजराजः।[5]

अद्भुत मेधा के धनी महाराज भोज को देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि वह समय ही कुछ ऐसा महिमाशाली था कि मालवा एवं गुर्जर-इन दो प्रदेशों में कुछ ही समय के अन्तराल से दो ऐसे प्रतिभाशाली व्यक्तित्वों ने इस धरा को सुशोभित किया, जो विविध क्षेत्रों से सम्बद्ध नाना ग्रन्थों के प्रणयन के गौरव से महिमामण्डित थे। इनमें से प्रथम तो मालवा के नरेश महाराजा भोज तथा द्वितीय गुर्जरप्रदेश के कलिकालसर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्र सूरि थे।[6] यद्यपि विद्या के क्षेत्र में ये दोनों बराबर की टक्कर रखते हैं, परन्तु एक दृष्टि से इन दोनों में महान् अन्तर भी है। महाराजा भोज एक विशाल राज्य के स्वामी थे, जबकि आचार्य हेमचन्द्र सूरि एक औघड़ सन्यासी। अहर्निश नाना राजनीतिक चिन्ताओं तथा समस्याओं से जूझते रहने पर भी महाराज भोज ने विभिन्न विषयों से सम्बद्ध एक विशाल साहित्य की रचना की,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जो स्वयं में एक आश्चर्य है। विद्वानों के अनुसार ज्योतिष में आदित्यप्रतापसिद्धान्त, राजमार्त्तण्ड तथा विद्वज्जनवल्लभ, आयुर्वेद में आयुर्वेदसर्वस्व तथा विश्रान्तविद्याविनोद, शैव आगम में तत्त्वप्रकाश तथा सिद्धान्तसङ्ग्रह, धर्मशास्त्र में चारुचर्या तथा व्यवहारसमुच्चय, अलङ्कारशास्त्र में शृङ्गारप्रकाश एवं सरस्वतीकण्ठाभरण, अश्वशास्त्र में शालिहोत्र, शिल्पशास्त्र में समराङ्गणसूत्रधार, व्याकरण में सरस्वतीकण्ठाभरण, कोषशास्त्र में नाममालिका, दर्शनशास्त्र में युक्तिकल्पतरु, राजमार्त्तण्ड एवं शिवतत्त्वरत्नकलिका, सुभाषित में सुभाषितप्रबन्ध तथा काव्य में चम्पूरामायण, चाणक्यनीति तथा विद्याविनोद काव्य महाराज भोजकर्त्तृक माने जाते हैं।[7] नाट्यशास्त्र पर भोजवृत्ति के लेखन का भी प्रमाण मिलता है।[8]

इन विविध रचनाओं से हमें महाराज भोज की अगाध एवं विस्तृत रचनाधर्मिता का बोध हमें होता है। शायद यही कारण है कि कुछ विद्वानों ने यह भी शङ्का प्रकट की है कि जीवन भर युद्धों और शासन-व्यवस्था में व्यस्त राजा इतने ग्रन्थ कैसे रच सकता है? सम्भवतः ये उसके आश्रित पण्डितों की रचनाएं हों।[9]

परन्तु ऐसे कथन में किसी ठोस प्रमाण का अभाव है। इसके विपरीत भोज के समकालीन तथा परवर्ती साहित्यकारों ने उनके लिए जो विशेषण प्रयुक्त किए हैं, उनमें वैदुषी एवं पाण्डित्य-सूचक विरुद ही अधिक हैं। आचार्य मम्मट,[10] बिल्हण,[11] कल्हण,[12] धनपाल, पृथ्वीराजविजयकार, भोजप्रबन्ध के लेखक वल्लालसेन तथा प्रबन्धचिन्तामणिकार मेरुतुङ्गाचार्य ने महाराज भोज के ऐश्वर्य, शौर्य एवं पाण्डित्य की त्रिवेणी की प्रशंसा की है।[13] मेरुतुङ्गाचार्य का तो कथन है कि भोज बड़ी त्वरा से अनेक ग्रन्थ एक साथ रच लेता था-*त्वरया दृब्धनानाप्रबन्धः।*[14] उदयपुरप्रशस्ति[15] तथा महाराज भोज के हस्ताक्षर से युक्त उनके तीन ताम्रदान पात्रों में भी धारानरेश के विद्या प्रेम एवं पाण्डित्य की विश्वसनीय समीक्षा की गई है।[16]

वस्तुतः प्राचीनकाल में विद्वानों को पठितप्राय ग्रन्थों के कण्ठस्थ होने के कारण नया ग्रन्थ तैयार करने में वैसी कठिनाई न होती थी, जैसी आज के विद्वानों को बार-बार सन्दर्भ देखने के लिए होती है।[17] पुनः भोज ने स्वयं कहा है कि वह सभी शास्त्रों, कलाओं और विज्ञानों को जानता था तथा उसे एक बार सुनने पर सब कुछ कण्ठस्थ हो जाता था-

सर्वाणि शास्त्राणि निखिलाः कलाः सर्वाणि विज्ञानानि च जानामि, सकृच्छ्रुतं च गृह्णामि।[18]

भोजरचित विशालसाहित्य को देखकर यह उक्ति सत्य ही प्रतीत होती है तथा इन ग्रन्थों के एककर्तृक अर्थात् भोजरचित न मानने का कोई तर्कसंगत विश्वसनीय प्रमाण उपलब्ध नहीं।

प्रस्तुत लघु-निबन्ध का उद्देश्य महाराज भोजविरचित सरस्वतीकण्ठाभरण नामक व्याकरणग्रन्थ की ओर ध्यान आकृष्ट करना है, जो चिरकाल से एक उपेक्षणीय अवस्था में है। काव्यशास्त्र तथा व्याकरणशास्त्र-इन दोनों क्षेत्रों में महाराज भोज ने जो दो ग्रन्थ लिखे, वे यद्यपि नाम्ना समान हैं, परन्तु प्रसिद्धि काव्यशास्त्र के सरस्वतीकण्ठाभरण को ही मिली। व्याकरण विषयक इस अपने ग्रन्थ की ओर सङ्केत योगसूत्रवृत्ति के प्रारम्भ में भोज ने स्वयम् इस प्रकार किया है-

शब्दानामनुशासनं विदधता पातञ्जले कुर्वता
वृत्तिं राजमृगाङ्कसञ्ज्ञकमपि व्यातन्वता वैधके।
वाक्चेतोवपुषां मलः फणिभृतां भर्त्रेव येनोद्धृत-
स्तस्य श्रीरणरङ्गमल्लनृपतेर्वाचो जयन्त्युज्ज्वलाः॥[19]

यहां शब्दानुशासन से अभिप्राय भोजविरचित सरस्वतीकण्ठाभरण से है।[20] कुछ विद्वानों का यह भी कथन है कि सरस्वतीकण्ठाभरण भोज का विरुद था और उसके धारा में स्थित शारदासद्म का नाम भी था।[21] सरस्वती की सतत साधना में लीन महाराज भोज को यदि यह नाम प्रिय भी रहा हो तो इस में आश्चर्य क्या?

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सरस्वतीकण्ठाभरण नामक इस शब्दानुशासन में आठ बृहदाकार अध्याय हैं।[22] प्रत्येक अध्याय पुनः 4 पादों में विभक्त है। इसकी समस्त सूत्रसङ्ख्या 6411 है। इस ग्रन्थ के दो संस्करण अब तक प्रकाशित हुए हैं। प्रथम 1937 ई. में टी.आर. चिन्तामणि के सम्पादकत्व में मद्रास विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशित किया गया। सम्भवतः पाण्डुलिपियों के भ्रष्ट होने के कारण तथा तुलनात्मक अध्ययन द्वारा संशोधित न होने के कारण यह असंख्य अशुद्धियों से व्याप्त होने से दूषित है। इस में केवल मूल सूत्रपाठ है।[23]

सरस्वतीकण्ठाभरण का एक अन्य संस्करण त्रिवेन्द्रम् से के. साम्बशिव शास्त्री के सम्पादकत्व में चार भागों में 1938-45 के मध्य त्रिवेन्द्रम संस्कृत सीरिज़ में प्रकाशित हुआ। इसमें दण्डनाथ नारायणभट्टकृत 'हृदयहारिणी' नामक प्रौढ व्याख्या का भी समावेश है। वर्तमान में ये दोनों संस्करण अप्राप्य ग्रन्थों की श्रेणी में आते हैं।

सरस्वतीकण्ठाभरण से पूर्व व्याकरणवाङ्मय का परिपटल

महाराज भोजदेव के व्याकरणग्रन्थ सरस्वतीकण्ठाभरण से पूर्व जो पाणिनीयेतर व्याकरण प्रकाश में आ चुके थे, उनमें से प्रमुख थे-कातन्त्रव्याकरण, चान्द्रव्याकरण, जैनेन्द्रव्याकरण एवं जैनशाकटायनव्याकरण।

वस्तुतः पाणिनीयाष्टक के लिखे जाने के कुछ समय पश्चात् जब भाषा की स्वाभाविक परिवर्तनशीलता के कारण शिष्ट समाज में लोकप्रचलित अन्य शब्दों का संस्कृत में प्रचलन प्रारम्भ हुआ तथा कुछ प्रयोगों के सन्दर्भ में पाणिनिकृत अनुशासन अपर्याप्त प्रतीत हुआ, तब उन शब्दों के साधुत्व के परिगणनार्थ कात्यायन एवं पतञ्जलि ने क्रमशः वार्तिकों तथा इष्टियों के माध्यम से अष्टाध्यायी का प्रतिसंस्कार किया। इस तथ्य के उपोद्बलक प्रमाण के रूप में वे स्थल अनुशीलनीय है जहां कुछ सूत्रों पर वार्तिक उपलब्ध होने पर भी भाष्यकार ने वार्तिकोच्चारित तथा सूत्रोच्चारित शब्दों को *अत्यल्पमिदमुच्यते*[24] कहकर सूत्र में अपठित अन्य शब्दों से भी सौत्र कार्य करने का परामर्श दिया है। निदर्शनार्थ *नासिकास्तनयोर्धाधेटोः* (अष्टाध्यायी, 3.2.29) सूत्र पर कात्यायन ने स्तने धेटः[25] तथा मुष्टौ ध्मश्च[26] इन दो वार्तिकों का पाठ किया है परन्तु भाष्यकार ने कात्यायन के इन दोनों वार्तिकों को अपर्याप्त मानकर कहा है-*अत्यल्पमिदमुच्यते। नासिका-नाडी-मुष्टि- घटी-खारीष्विति वक्तव्यम्* (महाभाष्य 3.2.29)। स्पष्ट है कि भाष्यकार यहां शिष्ट समाज में स्वीकृत नए रूपों के साधुत्व का प्रयास कर रहे हैं। अत एव प्रदीपकार लिखते हैं-*वार्तिकस्याव्याप्तिमुद्भावयन् भाष्यकार आह-अत्यल्पमिति।*[27]

इस प्रकार त्रिमुनि के प्रयास से संस्कृत भाषा में स्थायित्व आया। भाषावैज्ञानिकों की शब्दावली में संस्कृत अब पूरी तरह से नियमों द्वारा जकड़ी जा चुकी थी तथा शिष्टसमाज में कोई भी नूतन रूप, जोकि पाणिनीयतन्त्रानुसार सिद्ध न हो सकता *उत्तरोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्* की भावना के बलवती होने के कारण 'अपशब्द' की कोटि में आ जाता। परन्तु भाषा में परिवर्तन स्वाभाविक था। नूतन सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिचय के कारण कुछ नए शब्द भी आज की तरह तब भी समाज में प्रचलित हो रहे थे। उनका अन्वाख्यान कर साधुत्व प्रदान करने का प्रयास पाणिनीयेतर व्याकरणों ने किया। क्योंकि वे तो *उत्तरोत्तरं मुनीनां प्रमाण्यम्* की भावना के समर्थक न थे तथा न ही वे व्याकरण की इयत्ता *त्रिमुनि व्याकरणम्* को मानते थे। पाणिनि-परवर्ती ऐसे व्याकरणों में निश्चय ही जैन और बौद्ध व्याकरणों की प्रमुखता रही है।

पाणिनि-परवर्ती चान्द्र, जैनेन्द्र तथा शाकटायन व्याकरणों को देखने से एक बात स्पष्ट सामने आती है कि वे किसी न किसी रूप में अष्टाध्यायी के रूपान्तर (re-cast) थे, उनमें वार्तिककार तथा महाभाष्यकार के मतों को ध्यान में रखते हुए लगभग अष्टाध्यायी के सूत्रों को ही किञ्चित् परिवर्तित कर प्रस्तुत किया गया। निदर्शनार्थ अष्टाध्यायी का *ईषदसमाप्तौ कल्पब्देश्यदेशीयरः* (5.3.36) सूत्र चान्द्रव्याकरण में *किञ्चिदूने कल्पब्देश्य-देशीयरः* (4.3.54) के रूप में पढ़ा जाने लगा तथा जैनेन्द्र-व्याकरण में इसे *'आसिद्धौ देश्य-देशीय-कल्पाः'* (4.1.126) इस रूप में परिवर्तित किया गया तथा शाकटायनव्याकरण में *'ईषदसमाप्तेऽङादेः कल्पब्-देश्यब्-देशीयर्र'* (3.4.77) रूप में दृष्टिगोचर होता है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

इसी प्रकार अष्टाध्यायी का *अकः सवर्णे दीर्घः* (6.1.101) सूत्र चान्द्रव्याकरण में *अकोऽकि दीर्घः* (5.1.106) में परिणत हो गया तथा जैनेन्द्र व्याकरण में *स्वेऽको दीः* (4.3.88) एवं शाकटायनव्याकरण में *दीर्घः* (1.1.77) के रूप में सामने आता है। इसी प्रवृत्ति का दिग्दर्शन अष्टाध्यायी के *स्पृहि-गृहि-पति-दयि-निद्रा-तन्द्रा-श्रद्धाभ्य आलुच्* (3.2.158) सूत्र तथा उस पर *आलुचि शीङो वक्तव्यम्*[27अ] इस वार्तिक का इस सन्दर्भ में दो सूत्रों में रूपान्तर चान्द्रव्याकरण में परिलक्षित होता है-*स्पृहि-गृहि-पति-शीङ आलुच्'* (1.2.104), *निद्रा-तन्द्रा-श्रद्धा-दया-हृदयाद् वालुच्* (4.2.157)। इस प्रकार चान्द्रव्याकरण में 'हृदयालुः' रूप को भी साधुत्व की कोटि में लाने का प्रयास किया गया है, जोकि पाणिनीयव्याकरण में सम्भव नही। यायजूकः, जञ्जपूकः तथा दन्तशूकः-इन तीन रूपों के साधुत्वार्थ पाणिनि ने *यजजपदशां यङः* (3.2.166) सूत्र की रचना की। चान्द्रव्याकरण में यह *यज-जप-दह-दशो यङः* (1.2.112) के रूप में पढ़ा जाने लगा तथा इस से *'दन्दहूकः'* यह नया रूप भी साधुत्व पा गया। परन्तु जैनेन्द्रव्याकरण के समय 'वावदूकः' रूप भी अत्यन्त प्रचलित हो गया था, अतः पूज्यपाद देवनन्दी ने *यज्-जप्-वद्-दशादूकः*[28] सूत्र की रचना की। पुनः शाकटायनव्याकरण में *यज्-वद्-दश्-जपादूकः*[29] इस रूप में इसका विकास हुआ।

इस तुलनात्मक अध्ययन से यह स्पष्ट परिलक्षित होता है कि ये पाणिनीयेतर व्याकरण प्रायः पाणिनि की शब्दावली को ही किञ्चित् परिवर्तित कर प्रस्तुत कर रहे थे।

इस परिप्रेक्ष्य में जब हम सरस्वतीकण्ठाभरण का अवलोकन करते हैं तो पाते हैं कि उनके समय तक पाणिनीयव्याकरण, जहां महाभाष्य, काशिकादि वृत्तिग्रन्थों तथा न्यास-पदमञ्जरी जैसी प्रौढ टीकाओं से पर्याप्त पल्लवित एवं पुष्पित हो चुका था, वहीं पाणिनीयेतर चान्द्र, जैनेन्द्र तथा शाकटायन भी अपनी आभा को न बना पाने की स्थिति में थे। महाराज भोज ने इन सब का सूक्ष्म निरीक्षण कर पूर्ववर्तियों के गुणों तथा विशेषताओं को जहां ग्रहण किया, वहीं इनके दोषों का भी परित्याग किया। तथाहि-

1. सरल पारिभाषिक शब्दावली

यद्यपि ये पाणिनीयेतर व्याकरण सौकर्यार्थ प्रवृत्त हुए थे, परन्तु इनके लेखकों की अदूरदर्शिता ने इन्हें गहरे पङ्क अर्थात् दुर्बोधता के सागर में फंसा दिया था। यथा-पाणिनीय व्याकरण में जो सञ्ज्ञाएं नामानुरूप तथा स्पष्ट थीं, जैनेन्द्रव्याकरण में उन्हें अत्यन्त कृत्रिम पदावली में प्रस्तुत किया गया। यथा-संयोग को स्फ[30] पञ्चमी को का[31] वृद्धि को ऐप्[32] सप्तमी को ईब्,[33] तद्धित को हृत्[34] इत्यादि। यही कारण है कि पाणिनीय सूत्र *'प्रत्ययस्य लुक्-श्लु-लुपः'* (1.1.61) के स्थान पर जब हम जैनेन्द्रव्याकरण का *'ऊबुजस्'* (1.1.62) सूत्र पाते हैं तो यह एकपदे ही अज्ञेय, क्लिष्ट एवं दुर्बोध प्रतीत होता है।

परन्तु सरस्वतीकण्ठाभरण में ऐसा नहीं किया गया। वहां संयोग को संयोग (*हलो मिथः श्लिष्टाः संयोगः*),[35] पञ्चमी को पञ्चमी, वृद्धि को वृद्धि उन्हीं प्रचलित नामों से प्रयुक्त किया गया जिससे भोज पूर्वकालीन बहुप्रचलित पारिभाषिक शब्दावली का सुन्दर उपयोग करने में सफल हुए हैं।

2. उभयविध व्याकरण का समावेश

प्रायः समस्त पाणिनीयेतर व्याकरणों का एक प्रमुख दोष था कि वे एकाङ्गी थे, अर्थात् उनमें केवल लौकिक व्याकरण का ही अन्वाख्यान था, वैदिक व्याकरण का नहीं। ये व्याकरण अर्थात् जैनेन्द्र, शाकटायन आदि अपनी साम्प्रदायिक सीमाओं को लांघ न पाने के कारण समाज के एक विशिष्ट वर्ग में ही प्रचलित हो रहे थे। इन व्याकरणों के अध्ययन द्वारा उन प्रयोजन की सिद्धि नहीं होती थी, जो महाभाष्य में *रक्षोहागमलध्वसन्देहाः प्रयोजनम्*[36] के रूप में निर्दिष्ट थे तथा न ही कुछ मात्रा तक गौण प्रयोजनों का लक्ष्य पूर्ण होता था। इसके अतिरिक्त इन व्याकरणों का

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

लक्ष्य कुछ मात्रा तक संस्कृत भाषा का व्याकरण तथा तत्कालीन जनभाषाओं-पालि तथा प्राकृत का व्याकरण प्रस्तुत करना था। यथा-हैमशब्दानुशासन व्याकरण में संस्कृत एवं प्राकृत दोनों भाषाओं के व्याकरण को समेटने का प्रयास किया गया है। पाणिनीयेतर व्याकरणों ने वैदिक व्याकरण की सर्वथा उपेक्षा की, परिणामस्वरूप ये व्याकरण पण्डितसमाज की आवश्यकता को पूर्ण करने में असमर्थ सिद्ध हुए।

इसके विपरीत भोज का सरस्वतीकण्ठाभरण सम्पूर्ण व्याकरण है। इसमें लौकिक एवं वैदिक उभयथा व्याख्यान है। क्योंकि महाराज भोज समझते थे कि कोई भी व्याकरण केवल एक अङ्ग (लौकिक अथवा वैदिक) पर बल देने से आस्तिक समुदाय में वेदाङ्गवत् अभ्यर्हित स्थान प्राप्त नहीं कर सकता। इस प्रकार समस्त पाणिनीतर व्याकरणों में केवल सरस्वतीकण्ठाभरण को ही यह गौरव प्राप्त है कि उसमें स्वर वैदिक नियमों का भी सन्निवेश किया गया है।

3. व्याकरण के चार अङ्गों का समावेश

जैसाकि पूर्वमेव निर्दिष्ट किया गया है कि भोज से पूर्ववर्ती पाणिनीतर व्याकरण प्रायः अष्टाध्यायी के ही रूपान्तर थे, अष्टाध्यायी के ही सूत्रों में कुछ फेर-बदल कर इनके सूत्र बनाए गए थे। इस प्रकार उन व्याकरणों में शैली की दृष्टि से कोई मौलिकता न थी। परन्तु भोजराजकृत सरस्वतीकण्ठाभरण अपने सूत्रपाठ के पाणिनीयाष्टक पर आश्रित होने पर भी कुछ ऐसी मौलिकता धारण किए हुए है, जो न तो इससे पूर्ववर्तियों में पाई जाती है और न ही उत्तरवर्ती व्याकरणों में तथा उसी विशिष्टता के कारण सरस्वतीकण्ठाभरण का वैयाकरणनिकाय में एक विशिष्ट स्थान बना हुआ है। सरस्वतीकण्ठाभरण की यह विशेषता है *उसके सूत्रपाठ का व्याकरण के चारों अङ्गों से संवलित होना।*

व्याकरणशास्त्र के यद्यपि कुल मिला कर पांच अङ्ग होते हैं[37]-(i) सूत्रपाठ, (ii) धातुपाठ, (iii) गणपाठ, (iv) उणादिपाठ एवं (v) लिङ्गानुशासन।

प्राचीनकाल में विद्यार्थी इन सभी का विधिवत् अध्ययन किया करता था, परन्तु कालान्तर में रूपसिद्धि मात्र को ही व्याकरण का अन्तिम लक्ष्य माने जाने की प्रक्रियापरक स्थिति के प्रबल हो जाने के कारण सूत्रपाठ तो प्रमुखता प्राप्त किए रहा, परन्तु अन्य अङ्ग गौणता को प्राप्त कर गए, जिस कारण उनके अध्ययन-अध्यापन में शिथिलता आई तथा उसका पाण्डित्य पर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। इसी प्रवृत्ति के कारण वर्तमान-काल में उणादि का अध्ययन बिल्कुल समाप्त हो गया है। लिङ्गानुशासन का स्थान आप्टे आदि के विभिन्न कोशों ने ले लिया है। सम्भवतः गहन अध्ययन के प्रति इस पराङ्मुखता को देखकर किसी वैयाकरण के मुख से यह विषादपूर्ण उक्ति फूट पड़ी-

गता वेदविद्या गतं धर्मशास्त्रम्,
गतं रे गतं रे गतं न्यायसूत्रम्।
इदानीन्तनानां जनानां प्रवृत्तिः
सुबन्ते, तिङन्ते, कदाचित् कृदन्ते।।[38]

आज से लगभग एक सहस्र वर्ष पूर्व ही महाराज भोज ने इस कमी को समझा तथा पाया कि व्याकरण के विद्यार्थी के लिए यह प्रवृत्ति घातक है। अतः उन्होंने धातुपाठ को छोड़ कर अन्य चारों अङ्गों का सूत्रपाठ में ही सन्निवेश किया। विद्यार्थी को अब केवल सूत्रपाठ ही कण्ठस्थ करना था, गणपाठ नहीं। वह तो सूत्रपाठ में ही सम्मिलित था। यथा-अष्टाध्यायी का '*सर्वादीनि सर्वनामानि*'[39] सूत्र सरस्वतीकण्ठाभरण में गणपाठ के सन्निवेश सहित इस रूप में पढ़ा गया है-

सर्वविश्वावुभोभयौ डतरडतमौ इतरान्यतरावन्यत्वौ समसिमौ नेमश्च सर्वनामानि।[40]
त्यत्-तद्-यद्-एतद्-अदस्-इदम्-एक-द्वि-युष्मदस्मद्-भवतु-किमश्च।[41]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पूर्वपरावरदक्षिणोत्तरापराधराणि व्यवस्थायाम्।[41अ]

स्वमज्ञातिधनाख्यायाम्।[42]

इसी प्रकार पाणिनीयतन्त्र का *प्रादयः*[43] सूत्र सरस्वतीकण्ठाभरण में *'प्रपरासमन्ववनि-दुर्व्याङ्न्यधिप्रति-पर्युपात्यपिसूदभयः'*[44] के रूप में उपलब्ध होता है।

इस पद्धति का आश्रय लेने के कारण सरस्वतीकण्ठाभरण के विद्यार्थी को गणपाठ, उणादिपाठ तथा लिङ्गानुशासन के अध्ययन की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। विद्यार्थी को केवल पृथक् धातुपाठ की आवश्यकता पड़ती है। धातुपाठ में प्रत्येक धातु का अर्थ का निर्देश दिए जाने के कारण सूत्रपाठ में उसका समावेश सम्भव न था। यही सरस्वतीकण्ठाभरण की मौलिकता है, जो अन्यत्र कहीं दृष्टिगोचर नहीं होती। यद्यपि ऐसा करने से इसका कलेवर अत्यन्त बढ़ गया है।

4. प्राचीनता की रक्षा तथा साम्प्रदायिकता का अभाव

अधिकांश प्रमुख पाणिनीयेतर व्याकरण वैदिकेतरधर्मावलम्बियों द्वारा लिखे गए थे, जिन में जैन और बौद्ध वैयाकरण अग्रणी रहे। अतः उनके उदाहरणों में साम्प्रदायिकता की गन्ध आती है। चान्द्र, जैनेन्द्र, शाकटायन आदि व्याकरणों ने परम्परा से चले आ रहे प्राचीन मूर्धाभिषिक्त उदाहरणों में पर्याप्त परिवर्तन किया। तथाहि-

काशिका का *'देवदत्तो यज्ञदत्तस्य भार्यामुपयच्छति'*[45] यह प्रत्युदाहरण शाकटायन में *'देवदत्तो जिनदत्तस्य भार्यामुपयच्छति'*[46] हो गया। नञ्-समास को प्रदर्शित करने वाला *'न ब्राह्मणः=अब्राह्मणः'*[47] यह प्रसिद्ध उदाहरण शाकटायन व्याकरण में *'अहिंसा, अस्तेयम्'*[48] रूपों में परिवर्तित हो गया। जैनेन्द्रव्याकरण में अष्टाध्यायी के *'मेघंकरः'* को *'तीर्थङ्करः'*[49] तथा *'होतव्यं दीक्षितस्य गृहा ३३'*[50] इसका साम्प्रदायिक रूप *'वक्तव्यं किं निर्ग्रन्थस्य सागरिका ३ उत्तानागारिके'*[61] शाकटायन व्याकरण की स्वसम्प्रदाय के प्रति अनुराग को दिखाता है। इसी प्रकार जैनेन्द्रव्याकरण में भी *''क्रमते जैनेन्द्राध्ययनाय,*[52] *अनुवदते जिनदत्तो देवदत्तस्य,*[53] *अनु समन्तभद्रं तार्किकाः*[54] *भद्रं भवतु जिनशासनाय जिनशासनस्य वा,*[55] *शङ्करी जिनविद्या,*[56] *अभयङ्करो जिनः,*[57] *चित्रमाश्चर्यं मूको नाम जैनेन्द्रम् अध्येष्यते,*[58] *जैनेन्द्रसमापनीयम्,*[59] पुष्पणन्दी, श्रीणन्दी,[60] किं नु खलु जैनेन्द्रमधीयीय'*[61] आदि उदाहरण स्वसम्प्रदायानुकूल अभीष्ट देवताओं के नामस्मरण, स्वसम्प्रदाय सम्बद्ध विद्वानों तथा ग्रन्थों के बार-बार उच्चारण करने के प्रयासों से ओतप्रोत हैं। कहीं-कहीं इन उदाहरणों से लेखकों की शोचनीय आर्थिक स्थिति का भी परिज्ञान होता है। यथा-जैनेन्द्र व्याकरण का *'अभोक्ष्यत भवान् दध्ना, यदि मत्समीपे आसिष्यत,*[62] तथा *'पुष्येण पायसमश्नीयात्'*[63] *मघाभिः पललौदनम्'*[64] आदि उदाहरण लेखक की दधि, खीर आदि के प्रति गहरी अभिरुचि प्रदर्शित करते हैं, जोकि सम्भवतः उसे आसानी से उपलब्ध न थे।

इस दृष्टि से जब हम सरस्वतीकण्ठाभरण का अवलोकन करते हैं तो पाते हैं कि इसमें प्राचीन उदाहरणों की पूर्ण रक्षा की गई है एवं किसी भी प्रकार के साम्प्रदायिक उदाहरणों का बलात् सन्निवेश इसमें नहीं किया गया। अतः यह व्याकरण पाणिनीयव्याकरण की उदार भावना का पूर्ण समर्थक है।

5. न्याय एवं परिभाषाओं का समावेश

व्याकरण के शास्त्रीय क्रमनिर्वाह के लिए परिभाषाओं तथा न्यायों का महत्व सर्वविदित है। इनमें से कुछ परिभाषाओं का उल्लेख महाभाष्य में मिलता है। पाणिनीयतन्त्र में सीरदेव की परिभाषावृत्ति से लेकर नागेश के परिभाषेन्दुशेखर तक के दो आयामों के मध्य एतद्विषयक अनेक ग्रन्थ लिखे गए। परन्तु महाराज भोज ने अपनी सूक्ष्मेक्षिका से देखा कि यदि कुछ आवश्यक परिभाषाओं का सूत्ररूप में सूत्रपाठ में ही परिगणन कर दिया जाए तो छात्रों का महान् उपकार हो सकता है। इस दृष्टि से सरस्वतीकण्ठाभरण में अनेक परिभाषाएं मिलती हैं, जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(क) *लक्षणप्रतिपदोक्तयोः प्रतिपदोक्तस्यैव ग्रहणम्।*[65]

(ख) *प्रातिपदिकग्रहणे लिङ्गविशिष्टस्यापि।*[66]

(ग) *आगमास्तद्गुणीभूतास्तद्ग्रहणेन गृह्यन्ते।*[67]

(घ) *सन्निपातलक्षणो विधिरनिमित्तं तद्विघातस्य।*[68]

(ङ) असिद्धं बहिरङ्गमन्तरङ्गे।[69]

(च) *गौणमुख्ययोः मुख्ये कार्यसम्प्रत्ययः।*[70]

(छ) *निमित्ताभावे नैमित्तिकस्याप्यभावः।*[71]

(ज) *उत्सर्गापवादयोरपवादो विधिर्बलवान्।*[72]

(झ) *अपवादविषये क्वचिदुत्सर्गस्यापि समावेशः।*[73]

(ञ) *सकृद्गतौ विप्रतिषेधे यद् बाधितं तद् बाधितमेव।*[74]

(ट) *पर्जन्यवल्लक्षणप्रवृत्तिः।*[75]

इस प्रकार कुछ न्यायों एवं परिभाषाओं के सूत्रवत् परिगणन के साथ महाराज भोज पाणिनीयतन्त्र के प्रमुख सिद्धान्त *व्याख्यानतो विशेषप्रतिपात्तिर्नहि सन्देहादलक्षणम्* को *व्याख्यानतो विशेषप्रतिपात्तिः*[76] इस प्रकार सूत्ररूप में परिगणित कर देते हैं।

परिभाषाओं का सूत्ररूप में परिगणन भी महाराज भोज के उस विशिष्ट लक्ष्य को स्पष्ट करता है कि अध्येता को व्याकरण से सम्बद्ध सभी सामग्री यथासम्भव एक ही ग्रन्थ में मिल जाए। उसे ग्रन्थान्तरों पर आश्रित न रहना पड़े। सरस्वतीकण्ठाभरण की मौलिकताओं में यह अन्यतम है। ऐसी विशेषता अन्यत्र किसी व्याकरण में दृष्टिगोचर नहीं होती।

6. विषय का स्पष्टीकरण

जैसा कि पूर्वमेव प्रदर्शित किया गया है कि प्रायः सभी पाणिनीयेतरव्याकरणों का लक्ष्य विषय को अधिक स्पष्ट करना एवं सरलता लाना था। परन्तु वे स्पष्टता एवं सरलता लाने के प्रयास में अधिक दुर्बोध हो गए। यथा-जैनेन्द्रव्याकरण में महती संज्ञाओं के स्थान पर एकाक्षरी अथवा द्व्यक्षरी अप्रचलित सञ्ज्ञाओं के प्रयोग पर बल दिया गया है। परन्तु इस प्रयास में जैनेन्द्रव्याकरण के लेखक चतुर्थी को *अप्*[77] अनुनासिक को ङ्[78] तथा बहुप्रचलित एवं सुगम वृद्धि को *ऐप्*[79] जैसी कृत्रिम सञ्ज्ञाओं से स्थानान्तरित कर *मघवामूलबिडौजाः टीका* का निदर्शन बन गए।

इस दृष्टि से जब हम सरस्वतीकण्ठाभरण का परिशीलन करते हैं तो विदित होता है कि इसके लेखक का लक्ष्य विषय को अत्यधिक स्पष्ट करना तथा पर्याप्त सुगमता लाना रहा है, जिसमें वे सफल हुए भी प्रतीत होते हैं। इस कारण भोज ने कहीं-कहीं सूत्ररचना में सोद्देश्य परिवर्तन किए तथा कहीं-कहीं प्रकरणों की पुनः संगति बिठाई। अधोलिखित निदर्शनों द्वारा इस तथ्य की पुष्टि होती है-

(क) व्याकरणशास्त्र के विद्यार्थी जानते ही हैं कि *आदिरन्त्येन सहेता*[80] सूत्र का अर्थ करते समय कितना द्रविड़ प्राणायाम करना पड़ता है। 'अन्त्येन इता सहादिः' अर्थात् 'अन्त्य इत् से युक्त आदि' यह तो सञ्ज्ञा हुई, परन्तु सूत्र में सञ्ज्ञी का निर्देश नहीं, अतः आदि और अन्त्य इन अवयव शब्दों से अवयवी का ग्रहण तथा अनुबन्धव्यतिरिक्त मध्यगत वर्णों के ग्रहण का जिस कृच्छ्रगति से अर्थ किया जाता है-यह सर्वविदित है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

भोज ने इस कठिनाई को दूर करने से इस भाव को व्यक्त करने के लिए सूत्ररचना *'आदिरितान्त्येन समध्यः'* (1.2.1) इस प्रकार की। इस सूत्र में 'समध्यः' पद विषय को अधिक स्पष्ट कर देता है।

(ख) पाणिनीय व्याकरणानुसार सुबादिप्रत्यय ङ्यन्त, आबन्त तथा प्रातिपादिकों से परे होते हैं-*ङ्याप् प्रातिपदिकात्।*[81] अब पाणिनीय व्याकरण के अध्येता के समक्ष एक परेशानी आती है, जब वह श्वशुर शब्द से स्त्रीलिङ्ग की विवक्षा में 'ऊङ्' प्रत्यय कर उकार तथा अकार का लोप कर[82] 'श्वश्रू' अथवा अन्य ऊङ्प्रत्ययान्त शब्द (यथा पङ्गू) निष्पन्न कर लेता है तो वह पाता है कि ये श्वश्रू, पङ्गू आदि शब्द न तो ङ्यन्त हैं, न आबन्त हैं और न ही तद्धिताधिकारबहिर्भूतत्वात् प्रातिपदिक। अब इनसे स्वाद्युत्पत्ति कैसे हो? इस समस्या के समाधान के लिए छात्र को *प्रातिपदिकग्रहणे लिङ्गविशिष्टस्यापि ग्रहणम्*[83] इस परिभाषा का आश्रय लेना पड़ता है। सरस्वतीकण्ठाभरण के लेखक ने प्रक्रिया के मध्य आने वाली इस समस्या को समझ कर इसे दूर करते हुए अपने सूत्र की रचना *'कृत्-तद्धित-ष्फ-ङ्याप्-त्यूङ'*[84] के रूप में की। इससे जहां 'श्वश्रूः' आदि रूप निष्पन्न होने में कोई बाधा नहीं आती वहीं पाणिनि के *प्राचां ष्फस्तद्धितः* (4.1.17) सूत्र की तरह तद्धित शब्द के सन्निवेश न होने से सरस्वतीकण्ठाभरण का पूर्वोक्त सूत्र अधिक लाघवयुक्त, सरल एवं दोषरहित बन जाता है।

(ग) पाणिनीयाष्टक का सूत्र है-*श्नसोरल्लोपः।*[85] इसके 'श्नसोः' अंश का पदच्छेद श्नश्च अस् च श्नसौ, तयोः श्नसोः' ऐसा किया जाता है। परन्तु 'श्न+अस्' यहां सवर्णदीर्घ होना चाहिये था, जो नहीं हुआ, अतः व्याख्याकारों को शकन्ध्वादित्वात् पररूप की कल्पना करनी पड़ती है।[86] परन्तु भोज ने इसे अधिक स्पष्ट करने के लिए *'श्नमसोरल्लोपः*[87] सूत्र की रचना की, जो सर्वथा तर्कसङ्गत है।

(घ) ऐसा माना जाता है कि व्याकरण का विषय शब्दाकृति विश्लेषण है तथा इस दृष्टि से पाणिनीयाष्टक के परिशीलन करने से ज्ञात होता है कि पाणिनि प्रायः इसका पालन नहीं करते। यदि ऐसा होता तो विवेचन प्रकृति और प्रत्यय से प्रारम्भ होना चाहिये था, क्योंकि प्रकृति की दृष्टि से प्रातिपदिक एवं धातु में से सर्वथा प्रत्ययहीन होने के कारण धातु की गणना पूर्वतर है। परन्तु अष्टाध्यायी में प्रातिपदिक को प्रथमाध्याय के द्वितीयपाद में तथा धातु को पुनः तृतीयपाद में परिभाषित किया गया है। परन्तु भोज प्रातिपादिक एवं धातु में से इस आधार पर धातु की परिभाषा प्रथम करते हैं, पुनः प्रातिपदिक की। इसी प्रकार पाणिनि दो भिन्न-भिन्न स्थानों पर धातुसञ्ज्ञा का विधान करते हैं-*भूवादयो धातवः* (1.3.1) तथा *सनाद्यन्ता धातवः* (3.1), जबकि भोज धातुसञ्ज्ञाविधायक सूत्र एक साथ ही रख देते हैं-'भूवादिः क्रियावचनो धातुः। चुलुम्पादिश्च। सनाद्यन्ताश्चाणिङः।'[88]

(ङ) इस प्रकार सरस्वतीकण्ठाभरणकार प्रक्रियाग्रन्थ के लेखक न होते हुए भी विषय को अधिक स्पष्ट करने के लिए एक विषय से सम्बद्ध सूत्रों को एक ही स्थान पर रख देते हैं। कहीं-कहीं पर विषय को अत्यधिक स्पष्ट करने के उद्देश्य से तथा सन्देह-विनिवृत्ति के लिए भोज पुनरावृत्ति भी कर देते हैं। यथा-अष्टाध्यायी की तरह *'धातोः'* इस सूत्र के अधिकारक्षेत्र में न आने के कारण वे इस पद का कई सूत्रों में पुनः प्रयोग करते हैं। उदाहरणार्थ-*धातोस्तिङ्शित्सार्वधातुकम्*[89] कहकर वे पाणिनि के *'तिङ्शित् सार्वधातुकम्'* (3.4.113) को ही पूर्ण नहीं कर रहे, अपितु शित् से सम्भाव्य तद्धितादिजन्य सन्देह को भी निराकृत करने का प्रयास कर रहे हैं। यद्यपि पाणिनीय-परम्परावत् यहां भी भोज का कार्य 'धातोः' इस पद के ग्रहण के बिना भी चल सकता है। तिङ् के साहचर्य के अतिरिक्त पूर्वप्रकरण भी धातु से ही सम्बद्ध है, परन्तु भोज द्वारा इसका पुनः पाठ संक्षेप के व्यामोह की अपेक्षा, स्पष्टता के रूप में अपनाए गए उद्देश्य को अधिक स्पष्ट करता है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

इसी स्पष्टता का एक अन्य उदाहरण है-सरस्वतीकण्ठाभरण का अधिकारप्रदर्शक सूत्र। पाणिनीयाष्टक में अधिकार को स्वरित द्वारा प्रतिज्ञापित किया जाता है-*स्वरितेनाधिकारः* (1.3.11)। परन्तु स्वरप्रक्रिया की ओर लोगों की घटती हुई अभिरुचि के कारण तथा प्रक्रियाग्रन्थों के प्रचलन के कारण विद्यार्थियों को *'स्वरितेनाधिकारः'* के महत्त्व का ज्ञान ही न रहा। ऐसी अवस्था में इस सूत्र के दुर्गम्य होने के कारण वैयाकरणनिकाय में कहा जाने लगा-

सूत्रेष्वनुक्तं सर्वत्र प्राक्सूत्रेभ्योऽ नुवर्तते।
तद्व्याख्याशरणं प्रायः स्वरितत्वं तु दुर्गमम्॥[90]

स्वरितत्व की इस दुर्बोधता को लक्ष्य कर भोज ने अपने सूत्र की रचना *अपेक्षातोऽधिकारः*[91] इस प्रकार की। अपेक्षा अर्थात् आवश्यकतानुसार अधिकार समझ लेना चाहिये। निस्सन्देह सरस्वतीकण्ठाभरण का उपरिनिर्दिष्ट सूत्र पाणिनीयतन्त्रापेक्षया अधिक सरल है।

7. नूतन शब्दावली का परिगणन

जैसा कि इसी निबन्ध में पूर्वमेव प्रतिपादित किया जा चुका है कि पाणिनीयेतर व्याकरणों का एक मुख्य लक्ष्य था, समाज तथा साहित्य में आए नूतन प्रयोगों को साधुत्व प्रदान करना। पाणिनीयव्याकरणानुसार तो *विश्राम* शब्द अपशब्द की कोटि में आता था, परन्तु कालिदास, भवभूति तथा मुरारि[92] तो इनका प्रयोग कर चुके थे, जैसा कि प्रक्रियासर्वस्वकार नारायणभट्ट बड़े ही सुन्दर शब्दों में कहते हैं-

विश्रामस्यापशब्दत्वं वृत्त्युक्तं नाद्रियामहे।
मुरारिभवभूत्यादीन् अप्रमाणीकरोतु कः?
विश्रामशाखिनं वाचां विश्रामो हृदयस्य च
विश्रामहेतोरित्यादि महान्तस्ते प्रयुञ्जते॥[93]

इन सब स्थितियों को देखते हुए महाराज भोज ने महाकवियों द्वारा प्रयुक्त तथाकथित अपशब्द रूपी अनेक रूपों को मान्यता प्रदान की। चूंकि, अन्ततोगत्वा तो व्याकरण का लक्ष्य शिष्ट रूपों का परिज्ञान ही है-*शिष्टज्ञानार्थाष्टाध्यायी*[94] अत एव उन्होंने *विश्राम* एवं *विश्रम*-इन दोनों रूपों को परम्परानुसार साधुत्व प्रदान किया,[95] जैसाकि उनसे पूर्व वामन, वर्धमान आदि कर चुके थे-

वर्धमानाख्य आचार्यो वौ श्रमेर्वेत्यसूत्रयत्।
विश्रमेर्वेति भोजोऽपि तेन विश्राम-विश्रमौ॥
विश्रम्यमिचमां वेति कौमुदी च जगाद सा॥[96]

कृदन्तों में इस प्रकार के अनेक शब्द शिष्ट जनों द्वारा प्रयुक्त किए जा रहे थे। महाराज भोज ने उन सभी शब्दों का सङ्कलन कर उन्हें साधुत्व देने का प्रयास किया।

इस प्रकार के कुछ शब्द अनुकरण पर आधारित थे। यथा-*फलेग्रहिः* के अनुकरण पर *मलग्रहिः कम्बलः*[97] तथा *रजोग्रहिः कञ्चुकः*[98] इन रूपों के साधुत्वार्थ महाराज भोज ने *फलेमलरजस्सु ग्रहेः* (1.4.35) सूत्र का प्रणयन किया। पाणिनीयाष्टक के अनुसार *मितम्पचा ब्राह्मणी*[99] रूप तो साधु है, परन्तु मितार्थक किसी अन्य शब्द के उपपद रहते खश् प्रत्यय नहीं हो सकता, परन्तु सम्भवतः समाज में *अल्पपचा ब्राह्मणी* रूप भी प्रयुक्त होने लगा था, जोकि पाणिनिसम्मत न था। अतः भोज ने इसका परिगणन करते हुए *परिमाणार्थमितनखेषु पचः*[100] सूत्र की रचना की।

इसी प्रकार पाणिनीयव्याकरणानुसार *अरुन्तुदः* तथा *विधुन्तुदः* रूपों को मान्यता प्राप्त है, परन्तु सरस्वतीकण्ठाभरणकार ने देखा कि *बहुन्तुदः* तथा *तिलन्तुदः* रूप भी प्रयोग में आ चुके थे। अतः इनके मान्यतार्थ उन्होंने सूत्र बनाया-*बहुविध्वरुषस्तिलेषु*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तुदः।[101] शक्ति द्योतित होने पर पाणिनि द्वारा 'हस्ति' तथा 'कपाट' के उपपद होने पर हन् धातु से टक् प्रत्यय का विधान पाकर[102] *हस्तिनं हन्तुं शक्तः=हस्तिघ्नो मनुष्यः* तथा *कपाटघ्नश्चोरः* रूप प्रचलित थे। परन्तु भोज के समय तक ऐसे पहलवान भी कीर्तिमान स्थापित कर चुके थे, जो दंगल में प्रतिद्वन्द्वी मल्ल की बांहें तोड़ देते थे, अत एव समाज में नया प्रयोग प्रचलित हो चुका था–*बाहू हन्तीति बाहुघ्नो मल्लः।* इस प्रयोग का परिगणन करते हुए भोज ने अपने सूत्र की रचना इस प्रकार की–*हस्ति-बाहु-कवाटेषु शक्तौ।*[103] इसी प्रकार के कुछ अन्य शब्द हैं–*क्षेष्णुः, पक्ष्णुः तथा परिमाक्ष्र्णुः*, जो ग्लास्नुः, जिष्णुः, भूष्णुः के अनुकरण पर समाज में प्रचलन पा चुके थे। अत एव महाराज भोज ने पाणिनीयव्याकरण के *ग्लाजिस्थश्च ग्स्नुः* (3.3.139) के परिबृंहित रूप *ग्ला-म्ला-स्थाक्षि-पचिपरिमृजिभ्यः स्नुः* (1. 4.196) को अपने शब्दानुशासन में स्थान दिया।

स्थालीपुलाकन्यायेन उपरिप्रदर्शित ये रूप प्रदर्शित करते हैं कि महाराज भोज ने सरस्वतीकण्ठाभरण की रचना केवल वैयाकरणनिकाय में अपने नाम के परिगणन की इच्छा से न की थी। उन्होंने तत्कालीन समाज की उस आवश्यकता का अनुभव किया, जहां *त्रिमुनि व्याकरणम्* के समर्थक *उत्तरोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यम्* की भावना के वशीभूत होकर भाषावैज्ञानिक सत्य की सर्वथा उपेक्षा करते हुए इन रूपों को अपाणिनीय घोषित करने में एक क्षण भी न लगा रहे थे, वहां युगानुरूप मानदण्ड के आधार पर महाराज भोज ने यह उल्लेखनीय कार्य किया तथा उत्तरवर्ती वैयाकरणों को एक नई दिशा प्रदान करते हुए नूतन प्रयोगों के साधुत्व का मार्ग प्रशस्त किया। व्याकरण के उत्तरवर्ती उदारवादी वैयाकरण उनसे बहुत प्रभावित हुए। यही कारण है कि भट्टोजिदीक्षित के समकालिक प्रक्रियासर्वस्व सरीखे उत्कृष्ट प्रक्रियाग्रन्थ के लेखक नारायणभट्ट भी सरस्वतीकण्ठाभरण की महनीयता का गुणगान करने से अपने को रोक न सके–

दृष्ट्वा शास्त्रगुणान्प्रयोगसहितान् प्रायेण दाक्षीसुतः
प्रोचे तस्य तु विच्युतानि कतिचित् कात्यायनः प्रोक्तवान्॥
तद्भ्रष्टान्यवदत् पतञ्जलिमुनिस्तेनाप्यनुक्तं क्वचित्
लोकात् प्राक्तनशास्त्रतोऽपि जगदुर्विज्ञाय भोजादयः॥[104]

नारायणभट्ट ने जहां प्रक्रियासर्वस्व में सरस्वतीकण्ठाभरण की अधमर्णता स्वीकार की, वहीं वे इस ग्रन्थ के प्रौढ व्याख्याकार दण्डनाथनारायण की सहायता का उल्लेख करना भी नहीं भूले–

वृत्तिं तद्धरदत्तरामविवृती भाष्यादिकं कौमुदीम्,
तद्व्याख्यामपि धातुवृत्तियुगलं दैवञ्च कल्पद्रुमम्।
भोजोक्तिद्वयदण्डनाथविवृती भट्टयादिकाव्यत्रयम्,
तिस्त्रश्चामरकोशनामविवृतीः संप्रेक्ष्य संक्षिप्यते॥[105]

चूंकि, प्रक्रियासर्वस्व के लेखक नारायणभट्ट भी व्याकरणशास्त्र की उदारवादी विचारधारा का प्रतिनिधित्व करते हैं, अतः वे अपने मत की पुष्ट्यर्थ बारम्बार भोजराजकृत सरस्वतीकण्ठाभरण को प्रमाणरूपेण उपन्यस्त करते हैं।

इस प्रकार संक्षिप्तरीत्या सरस्वतीकण्ठाभरण की उपरिलिखित विशेषताओं को देखकर यह कहा जा सकता है कि महाभाष्यकार, काशिकाकार आदि द्वारा सुझाए गए परिवर्तनों तथा चान्द्रादि व्याकरणों के उपयोगी अंश को ध्यान में रखते हुए महाराज भोज ने युगानुरूप आवश्यकताओं के परिपूर्त्यर्थ पाणिनीय मत को ही इसमें फिर से प्रतिष्ठित करने का महनीय कार्य किया है। ऐसे ग्रन्थ का पुनरुद्धार विशेषकर अशुद्धिशून्य प्रामाणिक संस्करण सर्वथा स्पृहणीय है, ताकि इस ग्रन्थ का सही मूल्याङ्कन हो सके तथा साथ ही साथ पाणिनीय व्याकरण के क्षेत्र में भोज के अवदान का महत्त्व भी विद्वत्समुदाय के समक्ष प्रकट हो सके।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सन्दर्भ सूचि

1. प्रभुदयाल अग्निहोत्री; पतञ्जलिकालीन भारतवर्ष पृ. 53.
2. युधिष्ठिरमीमांसक; संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास, प्रथम भाग, पृ. 395
3. भगवतीलाल राजपुरोहित; भोजराज, पृ. 41
4. पूर्वोक्त, पृ. 36,
5. पूर्वोक्त, पृ. 41
6. युधिष्ठिर मीमांसक; संस्कृतव्याकरणशास्त्र का इतिहास, द्वितीय भाग, पृ. 76
7. राजेन्द्र मिश्र; संस्कृतकाव्य शास्त्र में आचार्य भोज की विस्तारवादी दृष्टि, मध्यप्रदेश संस्कृतअकादमी 'भोज संगोष्ठी' शोधपत्रपुस्तिका
8. पूर्वोक्त, पृ. 1
9. भोजराज, पृ. 70
10. काव्यप्रकाश, 10.505
11. विक्रमाङ्कदेवचरित, 18.96
12. राजतरङ्गिणी, 6.259
13. राजेन्द्र मिश्र; संस्कृतकाव्यशास्त्र में आचार्य भोज की विस्तारवादी दृष्टि, पृ. 1
14. भोजराज, पृ. 27
15. एपीग्राफिका इण्डिका, भाग 5
16. साधितं विहितं दत्तं ज्ञातं तद् यन्न केनचित्।
    किमन्यत् कविराजस्य श्रीभोजस्य प्रशस्यते।। एपिग्राफिया इण्डिका, भाग प्रथम, पृ. 235
17. भगवतीलाल राजपुरोहित; भोज के कतिपय ग्रन्थों का अन्तःसम्बन्ध, भोजसंगोष्ठी शोधपुस्तिका
18. शृंगारमञ्जरीकथा, पृ. 57
19. युधिष्ठिर मीमांसक; संस्कृतव्याकरणशास्त्र का इतिहास, भाग 1, पृ. 684
20. कवि ने साहित्यशास्त्रीय 'सरस्वतीकण्ठाभरण' से पार्थक्य हेतु शब्दानुशासन का प्रयोग किया है।
21. भगवती लाल राजपुरोहित; भोज के कतिपय ग्रन्थों का अन्तःसम्बन्ध, पृ. 40
22. त्रिवेन्द्रम् से प्रकाशित सरस्वतीकण्ठाभरण के सम्पादक पं. साम्बशास्त्री को इस ग्रन्थ के अध्यायों की संख्या के विषय में भ्रान्ति हो गई है। वे सात अध्यायों का निर्देश करते हैं, जबकि आठ हैं। भूमिका पृ. 1
23. श्रीनारायण प्रसाद-वेदवाणी (जुलाई 1993) में प्रकाशित लेख 'सरस्वतीकण्ठाभरणम्'
24. महाभाष्य, 4.1.87
25. पूर्वोक्त, 3.2.29
26. पूर्वोक्त
27. महाभाष्यप्रदीप, 3.2.29
27. (अ) काशिका, 3.2.158
28. जैनेन्द्रव्याकरण, 2.2.148
29. शाकटायन व्याकरण, 4.3.240
30. हलोऽनन्तराः स्फः, जैनेन्द्रव्याकरण, 1.1.3
31. कापादाने, पूर्वोक्त, 1.4.37

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

32. आदैगैप्, पूर्वोक्त, 1.1.15
33. ईबधिकरणे च, पूर्वोक्त, 1.4.44
34. हृतः, पूर्वोक्त, 3.1.61
35. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.1.84
36. महाभाष्य, पस्पशाह्निक
37. बलदेव उपाध्याय; संस्कृत शास्त्रों का इतिहास, पृ. 534
38. भीमसेन शास्त्री; लघुसिद्धान्तकौमुदी भैमीव्याख्या, पञ्चम भाग, पृ. 139
39. अष्टाध्यायी, 1.1.27
40. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.1.112
41. पूर्वोक्त, 1.1.113
41.अ पूर्वोक्त, 1.1.114
42. पूर्वोक्त, 1.1.115
43. अष्टाध्यायी, 1.4.58
44. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.1.27
45. काशिका, 1.3.56
46. शाकटायनव्याकरण, 1.4.32
47. अष्टाध्यायी, 6.3.73
48. शाकटायनव्याकरण, 4.3.181
49. अष्टाध्यायी, 3.2.43 एवं जैनेन्द्रव्याकरण, 2.2.41
50. काशिका, 8.2.107
51. शाकटायनव्याकरण, 2.3.30
52. जैनेन्द्रव्याकरण, 1.2.34
53. पूर्वोक्त, 1.2.45
54. पूर्वोक्त, 1.4.15
55. पूर्वोक्त, 1.4.77
56. पूर्वोक्त, 2.2.19
57. पूर्वोक्त, 2.2.41
58. पूर्वोक्त, 2.3.127
59. पूर्वोक्त, 3.4.105
60. पूर्वोक्त, 5.4.87
61. पूर्वोक्त, 2.3.137
62. पूर्वोक्त, 2.3.15
63. पूर्वोक्त, 1.4.53
64. पूर्वोक्त
65. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.2.76
66. पूर्वोक्त, 1.2.77

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

67. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.2.80
68. पूर्वोक्त, 1.2.82
69. पूर्वोक्त, 1.2.85
70. पूर्वोक्त, 1.2.87
71. पूर्वोक्त, 1.2.95
72. पूर्वोक्त, 1.2.102
73. पूर्वोक्त, 1.2.103
74. पूर्वोक्त, 1.2.121
75. पूर्वोक्त, 1.2.127
76. पूर्वोक्त, 1.2.133
77. संप्रदानेऽप्, जैनेन्द्रव्याकरण, 1.4.23
78. नासिक्यो ङः, पूर्वोक्त, 1.1.4
79. आदैगैप्, पूर्वोक्त, 1.1.15
80. अष्टाध्यायी, 1.1.71; (विस्तार के लिए देखें-लघुसिद्धान्तकौमुदी भैमीव्याख्या प्रथम भाग, पृ. 9-10)
81. अष्टाध्यायी, 1.4.1
82. श्वशुरस्योकाराकारलोपश्च वक्तव्यः, काशिका, 4.1.68
83. काशिका, 4.1.1
84. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.1.6
85. अष्टाध्यायी, 6.4.111
86. श्नसोरिति पररूपं शकन्ध्वादिषु, काशिका, 6.4.111
87. सरस्वतीकण्ठाभरण 6.4.104 (त्रिवेन्द्रम् संस्कृत सीरिज़ से प्रकाशित सरस्वतीकण्ठाभरण चतुर्थ भाग के प्रस्तावनालेखक के. एस. महादेवशास्त्री को इस सूत्र पर कुछ भ्रान्त प्रतीत होते हैं। वे अपनी भूमिका में लिखते हैं-'भोजस्तु वरं शकन्ध्वादिकल्पनात् कृतदीर्घस्यैवोच्चारणमिति श्नासोरल्लोपः' इति सूत्रयामास (पृ. 12); जबकि उनके अपने ही संस्करण में 'श्नमसोरल्लोपः' मुद्रित है तथा उन्होंने किसी पाठभेद की ओर सङ्केत भी नहीं दिया। मद्रास से प्रकाशित संस्करण में भी 'श्नमसोरल्लोपः' पाठ है। इस ग्रन्थ के सम्पादकों की अनवधानता का एक अन्य उदाहरण सरस्वतीकण्ठाभरण के अध्यायों की सङ्ख्या निर्देश भी है (देखें-इसी शोधनिबन्ध की टिप्पणी संख्या-22)।
88. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.1.2-4
90. पूर्वोक्त, 1.2.209
90. सुभाषितरूपेण प्रसिद्ध
91. लक्ष्येषु लक्षणप्रवृत्तावर्थितमपेक्षा, सरस्वतीकण्ठाभरण, दण्डनारायण टीका, 1.2.65
92. दुर्घटवृत्ति
    (क) *विश्रामं* लभतामिदञ्च शिथिलज्याबन्धनमस्मद्धनुः, शाकुन्तल, 2.6
    (ख) उत्तररामचरित, 1.39
    (ग) अनर्घराघव, 1.10
93. प्रक्रियासर्वस्व, कृत्खण्ड पृ. 82
94. महाभाष्य, 6.3.109
95. विश्रमेर्वा, सरस्वतीकण्ठाभरण, 7.1.56

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

96. प्रक्रियासर्वस्व, कृत्खण्ड, पृ. 82
97. सरस्वतीकण्ठाभरण, हृदयहारिणीव्याख्या, 1.4.35
98. पूर्वोक्त
99. काशिका, 3.2.34
100. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.4.44
101. पूर्वोक्त, 1.4.45
102. शक्तौ हस्तिकपाटयोः अष्टाध्यायी, 3.2.54
103. सरस्वतीकण्ठाभरण, 1.4.82
104. अपाणिनीयप्रमाणता श्लोकसंख्या 6, युधिष्ठिर मीमांसक; संस्कृत व्याकरण शास्त्र का इतिहास, तृतीय भाग में मुद्रित
105. प्रक्रियासर्वस्व (कृत्खण्ड) के अन्त में

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

परार्थाभिधानं वृत्तिः

श्रीकृष्ण शर्मा

शाब्दिकपरमसिद्धान्ते सर्व एव शब्दो नित्यो निरवयवोऽखण्ड एव, वर्ण इव सर्वथौवावयवशून्यः शास्त्रानिष्पाद्यः लोकसिद्ध एव। अत एव अर्थसम्बन्धोऽपि तत्तच्छब्दस्य लोकासिद्धो नित्य एव। तत्तदर्थेष्वभिनिविष्टानां शब्दानां शास्त्रेणान्वाख्यानमेव क्रियते, न तु अपूर्वस्यार्थसम्बन्धस्य निष्पादनम्, अत एवोक्तं पतञ्जलिना-

किं स्वाभाविकं शब्दैरर्थाभिधानम्, आहोस्वित् वाचनिकमि' ति परिप्रश्ने 'स्वाभाविकमर्थानादेशनादिति।

बौद्धस्यैव वैखरीनादाभिव्यंग्यस्य स्फोटात्मकस्य शब्दस्य बौद्धेनैवार्थेन बौद्ध एवाभिसम्बन्धः। सर्वत्रैवाखण्डपदात्मकेन वाक्यात्मकेनैव वाऽखण्डार्थावबोधवः।

अत्र पक्षे वस्तुतो नैव कोऽपि समासादिर्नापि व्यपेक्षैकार्थीभावभेदेन शक्तिभेदः, सर्वत्रैवाखण्डाताऽपृथगर्थता च। अनादिशिष्टपरम्परागतपूर्वपूर्वव्यवहारानुसारित्वमेवोत्तरोत्तरवर्तिवाक्यप्रयोगात्मकव्यवहाराणाम्। अत एव व्याकरणनिर्माणात् पूर्वमपि तत्तदर्थे तथा तथा वाक्यप्रयोगा भवन्त आसन्नेव। नापूर्वं किञ्चिन्निष्पाद्यते शास्त्रेण, नापूर्वं लिख्यते क्वचित्, तथापि समासादिस्थलेषु एकार्थीभावात्मिकामेव विशिष्टशक्तिपर्यायाम् विशिष्टैकार्थोपस्थितिजनिकाम् अनादिशाब्दिकपरम्परागताः प्रयोज्यप्रयोजकवृद्धबालाः व्यवहरन्ति।

स्वभावसिद्धेऽस्मिन् पक्षे स्वभावसिद्धैकार्थीभावसामर्थ्ये समासादिवृच्यात्मकानामेव यथा प्रयोगस्तथैव तेषां शास्त्रेणोपदेशः। एवमेव व्यपेक्षात्मकसामर्थ्ये वाक्यानामेव, अतो व्याकरणे विभाषावचनम्, जहत्स्वार्थादिव्यवहारोऽपि वा वस्तुतो न ह्येव तदा। वाक्यञ्च परस्पराकांक्षायोग्यतासत्तिमत्पदकदम्बकमेव, तत एव वाक्यार्थनिरूपितशक्तिमत्त्वेन तादृशवाक्यज्ञानात् वाक्यार्थबोधः। पक्षेऽस्मिन् वाक्यभेदादेव शक्तिभेदो, नान्यथा, पात्रमाहर, आहर पात्रमित्यादौ। परमसिद्धान्ते वस्तुतो वाक्यस्यैव वाक्यार्थशक्तत्वम् 'पदसमूहोवाक्यमर्थसमाप्तौ समर्थमि' ति वात्स्यायनोक्तेः।

वाक्यशक्तत्वपक्षे शब्दशास्त्रं नातीव सप्रयोजनम्, लघूपायेनान्वाख्यानस्य प्रतिवाक्यमर्थान्वाख्यानस्य च अशक्यत्वात्। अतो शिक्षणीयानां बालानामुपलालनार्थं यथाऽसदन्वाख्याननैव सदन्वाख्यानम्, तथैव तत्तत्प्रकृतिप्रत्ययादिकल्पनां कृत्वा पदान्यन्वाख्याय पदान्पवाख्यानेन च वाक्यान्वाख्यानं समासादिवृत्त्यन्वाख्याञ्च 'प्रातिपदिकार्थे' त्यादिसूत्रप्रणयनेन महामुनिः पाणिनिर्विहितवान्। **अयमेव शास्त्रनिष्पाद्यतापक्षः।** यथा द्वैतज्ञानमन्तरा नाद्वैतं संविज्ञातं भवति तथैव शास्त्रनिष्पाद्यताज्ञानमन्तरा नैव शास्त्रानिष्पाद्यता लोकसिद्धता वा शब्दानामवगन्तुं शक्यते। यथा वाऽधिगन्तव्यस्थानस्य प्राप्त्यर्थं क्रमिकसोपानपरम्परा निर्मेया भवति, तत्र पूर्वपूर्वसोपानारोहणे विहित एवोत्तरोत्तरमधिरोढुं शक्यते। अतः शास्त्रनिष्पाद्यतापक्ष आश्रितः।

आश्रिते च शास्त्रनिष्पाद्यतापक्षे त्रिविधाः शब्दाः प्रवर्तन्ते-घटः, भवतीत्येवं रूपेण प्रकृतिप्रत्ययादिना, राजपुरुषः, पाठक इत्येवं वृत्त्यात्मकेन, राज्ञः पुरुषमानयेत्यादिवाक्यरूपेण च। तत्र प्रथमस्थितौ नैकार्थीभावरूपा विशिष्टैकार्थोपस्थिति-जनिकात्मिका विशिष्टशक्तिः। अतो मृदु पचति, स्तोकं पचतीत्यादौ धात्वर्थपाकादेः पदार्थैकदेशत्वेऽपि मृद्वादेरभेदेनान्वयो जायते। 'घटः' इत्यादौ च सुबन्तघटादिपदस्य घटत्वविशिष्टैकत्वे विशिष्टशक्तिस्वीकारे घटत्वे नित्यत्वान्वयाभिप्रायेण यथा नित्यो घट इति न भवति तथैव 'नीलो घट' इत्यपि न स्यात्। तस्मात् प्रकृतिप्रत्ययादेस्तत्तदर्थे एव शक्तिर्न तु समूहस्य समूहे विशिष्टा शक्तिः। द्वितीयस्थितौ कुम्भकारः, पाचक इत्यादौ कृदन्ते, बहुपटुः, भवकान्, औपगव इत्यादौ तद्धितघटिते, राजपुरुष इत्यादौसमासे, घटौ, घटा इत्यादावेकशेषे, पिपठिषतीत्यादिसनाद्यन्तधातुस्थले चैकार्थीभावात्मिका विशिष्ट

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शक्तिरवश्यमङ्गीकार्या। अन्यथा सुन्दरस्य कुम्भकार इत्यादिप्रयोगोऽपि कुम्भादौ सुन्दराद्यन्वयतात्पर्येण प्रसज्येत। तृतीये च वाक्यस्थले नैवैकार्थीभावः, तद्घटकपदशक्त्यैव निर्वाहात्।

शास्त्रनिष्पाद्यतापक्षे एव वृत्तितया व्यवहृतकृत्तद्धितैकशेषसनाद्यन्तधातुरूपपञ्चकानुगतैकलक्षणजिज्ञासायां विशिष्टैकार्थीभावात्मकशक्तिरूपवृत्ति-वृत्तिमतोरभेदविवक्षयैव 'समर्थ' सूत्रभाष्ये 'अथ ये वृत्तिं वर्तयन्ति किन्त आहुरि' त्युपन्यस्यता वृत्तिलक्षणं 'परार्थाभिधानं वृत्तिरि' ति फणिना भाष्यकारेण प्रभाषितम्।

वृत्तिरियमभिधाप्रभेदरूपैवव्याकरणनिकाय एव कदादिपञ्चस्वभिमता, अभिधीयते अनेनेत्यभिधानम्, करणेल्युट्प्रत्ययात्। परस्यार्थस्याभिधनम् परार्थाभिधानम्। परो ह्यर्थो विशिष्टार्थः। विशिष्टार्थे परत्वञ्च तत्तद्वृत्तिनिष्पादकवाक्यघटकशब्दार्थेतरत्वरूपम्। नागेशातिरिक्तसमेषामेव शाब्दिकानामुक्तार्थ एव तात्पर्यम्। नागेशेन तु परार्थाभिधानघटक-पर-पदबोध्य-परत्वं वृत्ति-घटकपूर्वपदेऽथवा वृत्तिघटकोत्तरपदे विज्ञापितम्। यथा राजपुरुष इत्यादिसमासात्मकवृत्तौ राजसम्बन्धिपुरुषरूपो विशिष्ट एवार्थः। स एव विशिष्टार्थः 'राज' इत्येतत् पूर्वपदार्थः 'पुरुष' इत्युत्तरपदार्थः 'राजपुरुष' इत्येतत्समुदायार्थोऽपि च।

परार्थाभिधानवृत्तेर्मूलम् 'समर्थः पदविधिरि' ति सूत्रमेव। अत्र 'विधि' शब्दः कर्मसाधनः। विधीयते यदिति व्युत्पत्त्या 'वि' पूर्वक 'धाञ्' धातोः 'उपसर्गे धोः किः' इत्यनेन कर्मणि 'कि' प्रत्ययेन 'विधि' शब्दस्य निष्पन्नतायां कर्मण उक्ततया कर्मषष्ठ्यप्रसक्तौ सम्बन्धसामान्य षष्ठ्यन्त 'पद' पदेन 'विधि' पदस्य समासे जाते पदसम्बन्धिविधिरर्थात् पदोद्देश्यकविधिः सामर्थ्यवत्पदाश्रितो भवतीत्याशयः। सूत्रस्यास्य परिभाषारूपतैव, न त्वधिकाररूपता। अतः यावत्पदोद्देश्यक-विधिव्यापनार्थं 'पदविधिः' पदसार्थक्यार्थञ्च परिभाषात्मकमेवेदं सूत्रम्। 'समर्थ' पदप्रवृत्तिनिमित्तम् सामर्थ्यम् एकार्थीभावो व्यपेक्षा वेति विचारे 'एकार्थीभावः सामर्थ्यम् परिभाषा' इत्येव राद्धान्तः।

पूर्वपक्षितस्य व्यपेक्षासामर्थ्यस्य सिद्धान्तितस्य चैकार्थीभावस्य 'समर्थ' पदेनैव लाभस्तथाहि-'सम्' उपसर्गस्य द्रव्यवाचिना 'अर्थ' शब्देन समासः। स च सामर्थ्यविरहान्नोपपद्यते, क्रिययैवोपसर्गस्यान्वयात्। अतः सम्प्रेक्षितार्थक 'प्रेक्षित' इत्यनेन अथवा सम्बद्धार्थक 'बद्ध' इत्यनेन व्यपेक्षासामर्थ्यस्य लाभः। यथा-अपरिपक्वावस्थौ वत्सतरौ मा पलायेताम्, अतो रज्जवा परस्परं यदा सम्बद्धीकृतौ भवतस्तदा तौ सम्बद्धावित्युच्येते। संगतार्थ इत्यर्थकेन 'गत' इत्यनेन संसृष्टार्थ इत्यर्थकेन 'सृष्ट' इत्यनेन चैकार्थीभावसामर्थ्यस्य लाभः, संसृष्टोऽग्निः, संगतं तैलमित्याद्युक्तौ एकीभूतमिति प्रतीतेः। इत्थम् 'समर्थ' शब्दतो व्यपेक्षा सामर्थ्यस्यापि लाभेऽपि 'पदविधि' पदसान्निध्यादेकार्थीभावसामर्थ्यस्यैव सैद्धान्तिकता।

विशिष्टा अपेक्षा व्यपेक्षा। व्यपेक्षापदघटकं 'वि' पदम् क्रियाव्यतिहारार्थकम्, अतः परस्पराकाङ्क्षारूपैव व्यपेक्षा। एकार्थीभावसामर्थ्यञ्च-प्रक्रियादशायां प्रत्येकमर्थवत्त्वेन पृथग्-गृहीतानां पदानां समुदायशक्त्या विशिष्टैकार्थप्रतिपादकतारूपम्।

भट्टनागेशेन तु 'लोके यत्किञ्चित्पदजन्यपृथगुपस्थितिविषयार्थकत्वेन दृष्टानां शब्दानां विशिष्टविषयैक-शक्त्यैवोपस्थितिजनकत्वम्' एकार्थीभावत्वमि' ति लक्षितम्। अत्र लक्षणे 'लोके' इत्यादि 'दृष्टानामि' त्यन्तं शब्दविशेषणं घटः, भवतीत्यादौ सुप्तिङन्तेऽतिव्याप्तिवारकम्। 'यत्किंचित्पदजन्ये' त्युपस्थितौ विशेषणन्तु 'औपगवादौ' प्रत्ययानां पृथगुपस्थितिविषयार्थकत्वेन लोकदृष्टत्वाभावात् प्रसक्ताव्याप्तेर्निरासाय। 'विशिष्टविषयैकशक्त्ये' ति एकार्थीभावस्वरूपबोधनाय। अतोऽवयवशक्तिसहकृतविशिष्टविषयैकशक्तिरेवैकार्थीभाव इति फलितम्। ससासघटकपदानाम् गौणमेकार्थत्वं बोधयितुम् 'एकार्थीभावे' त्यत्र 'च्वि' निर्देशः, यथा-'राजपुरुष' इत्यादेरखण्डतापक्षे तत्र पदानामसत्त्वात् तत्सत्ताव्यवहारो गौणस्तथैव तत्पक्षे तेषामेकार्थत्वव्यवहारोऽपि गौण एव।

समासादिवृत्तौ एकार्थीभावकृतविशेषत्वम् संख्याविशेषानवगम-चायोगयोरेव सिद्धान्तितम्, यथा राज्ञः पुरुषः, राज्ञोः पुरुषः राज्ञां पुरुष-इत्येवं व्यपेक्षास्थले विभक्त्यन्तप्रयोगात् संख्याविशेषावगमो भवति, राजपुरुष इत्यादौ एकार्थीभावस्थले तु राजाद्यर्थे संज्ञाविशेषानवगम एवेति विशेषः। एवं च व्यपेक्षावद्वाक्यस्थले राज्ञो गौश्चाश्वश्च पुरुषश्चेत्येवम् तथा देवदत्तस्य च यज्ञदत्तस्य च विष्णुमित्रस्य च गौरित्येवं यथा प्रयोगो, नैव तथैकार्थीभाववद्वृत्तौ 'राज्ञो गवाश्वपुरुषा' इत्यत्र, देवदत्तयज्ञदत्तविष्णुमित्राणां गौरित्यत्र च स्वेन स्वामिना वा 'च' इत्यस्य प्रयोगः। पृथगुपस्थितयोरेव समुच्चयस्य 'च' द्योततया वृत्तौ 'च' योगाभावस्यैकार्थीभावकृतत्वम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातुरूपवृत्तिमत्सु समुदायशक्तिसत्त्वे प्रमाणं प्रस्तूयते वैयाकरणैः-

समासे खलु भिन्नैव शक्तिः पंकजशब्दवत्
बहूनां वृत्तिधर्माणां वचनैरेव साधने
स्यान्महद्गौरवं तस्मादेकार्थीभाव आश्रितः। इति।

समासादिपञ्चके एकार्थीभावशक्तौ विप्रतिपन्नाः नैयायिकादयोपि पंकज, रथकारादिशब्देषु विशिष्टशक्तिं मन्यन्त एव। अत्र 'समासे खलु भिन्नैव शक्तिः पंकजशब्दवत्' इत्यंशः अनुमानप्रमाणौपस्थापकः, यथा 'समासादिपञ्चकं समुदायशक्तिमत्, वृत्तित्वात्, वृत्तिमत्समुदायत्वात्, परार्थाभिधानत्वाद् वा, पंकजशब्दवत् रथकारशब्दवच्च इति। 'बहूनां वृत्तिर्माणां' इत्यादि-भागस्तु दर्शितानुमाने अनुकूलतर्कात्मकयुक्तेरुपस्थापकः। अतो वृत्तित्वं समासादिपञ्चकगतवृत्तित्व-व्यवहारानुकूलवृत्तिपदविशेषशक्यतावच्छेदकतया सिद्धं समासादिपञ्चकमात्रवृत्तिजातिविशेषरूपम् अखण्डोपाधिविशेषरूपम् वा। शाब्दिकानां मते, रूढ़, यौगिकरूढ़, योगरूढभेदेन शक्तेस्त्रैविध्यम्, पंकजपदे च योगरूढ़िशक्तिः। तथा पंकजपदात् क्वचित् कुमुदस्य क्वचित् स्थलकमलस्य च बोधो लक्षणां विनैव पूर्वत्रावयवशक्त्याऽपरत्र च समुदायशक्त्या भवति।

समासपदं आकरग्रन्थेषु वृत्तिमात्रोपलक्षकं, समासे एकार्थीभावात्मक-परार्थाभिधानवृत्तेः प्राधान्यात्। समसनं इति समम् आस इति वा समासपदस्य व्युत्पत्तिः। 'सम' शब्दस्य 'आस' शब्देन समासे जाते निष्पन्नः समासशब्दो योगरूढ़ः, प्रकृतिप्रत्ययोः समं आसे सत्यपि तत्र समासत्वाभावात्। समासत्वं संकेतविशेषसम्बन्धेन समासपदवत्त्वं वा समासस्य लक्षणम्। समासत्वं च समासपदशक्यतावच्छेदकतया सिद्धं जातिविशेषरूपं, कारणतावच्छेदकतयेव शक्त्यतावच्छेदकतया अपि जातिसिद्धेः स्वीकृतत्वात्। समासपदसंकेतश्च न 'प्राक्कडारात्समासः' इत्येवंविधोऽपि तु घटादिपदसंकेत इव अशेषसमासात्मकलक्ष्यसंग्राहको विलक्षण एव।

विशेषसंज्ञारहित-विशेषसंज्ञासहितभेदेन समासस्य मुख्यतो द्वैविध्येपि विशेषसंज्ञायुतस्य अव्ययीभावतत्पुरुष बहुव्रीहीद्वन्द्वभेदेन चतुर्विधत्वमपि। तदेवं समासस्य पञ्चविधत्वं ज्ञेयम्। पूर्वपदार्थप्रधानकत्वोत्तरपदार्थप्रधानकत्वान्य-पदार्थप्रधानकत्वोभयपदार्थप्रधानकत्वस्वरूपधर्मचतुष्टयेन नास्ति क्रमतोऽव्ययीभावादिलक्षणम्, अपितु समासविभाजक-तावच्छेदकधर्ममात्रं तत्। अव्ययीभावादि सामान्यलक्षणं तु अव्ययीभावादि तत्तदधिकारान्तर्गतविध्यनुशिष्टत्वमेवाभिप्रेतम्। पूर्वपदार्थप्रधानोऽव्ययीभावः इत्याद्युक्तिस्तु प्राचुर्यस्य बोधनाय।

अव्ययीभावादिशब्दाः योगरूढ़ा अपि साधयितुम् अर्हाः। संज्ञाकरणस्य लघ्वर्थत्वात् अव्ययीभावेति महत्या संज्ञायाः करणं संज्ञाया अन्वर्थतासूचकम्। अन्वर्थता च यत्राव्ययात्मकं पूर्वपदम् उत्तरपदं वा, अनव्ययं वा तथोत्तरपदम् प्रविश्य अनव्ययं स्वघटितसमुदायम् अव्ययतामापादयति असौ समास विशेषात्मकः समुदायविशेषो- ऽव्ययीभावः इति। मुख्यमुदाहरणं अधिहरि इत्यादि। अव्ययपूर्वपदकाव्ययीभावत्वाव्ययोत्तरपदकाव्य- यीभावत्वानव्ययोभयपदकाव्ययीभावत्वैस्त्रिभिः धर्मैः अव्ययीभावस्य भेदत्रयं कर्तुं शक्यम्। अधिहरि, सूपप्रति, उन्मत्तगङ्गम्-एते प्रयोगाः अव्ययीभावभेदत्रयोदाहरणानि। अव्ययीभावसामान्यलक्षणं तु पूर्वपदार्थप्रधानकतद्व्यक्तिवृत्ति-समाससंज्ञाव्याप्यसंज्ञावत्त्वमेव। एवमेव कृष्णश्रितः, पीताम्बरः, शिवकेशवौ इत्यादिषु क्रमतस्तत्पुरुष बहुव्रीहिद्वन्द्वानां मुख्यतमोदाहरणव्यक्तिमादायोत्तरपदार्थप्रधानकादि-तत्तद्व्यक्तिवृत्ति-समाससंज्ञाव्याप्यसंज्ञावत्त्वम् तत्पुरुषादेर्लक्षणतया ज्ञेयम्। तत्पुरुष इति महतीयम् संज्ञापि अन्वर्थसूचिकैव। अन्वर्थता च उत्तरपदार्थप्रधानके एव। तत्पुरुष समासे स चासौ पुरुषः तत्पुरुषः, तस्य पुरुषः तत्पुरुषः इत्युभययथापि उत्तरपदार्थप्रधानतैवायाति। 'स पुरुषो यस्य' इति व्युत्पत्तिस्तु नैव समादृता, रूढ्यर्थविरोधिनो योगार्थस्य शिष्टापरिग्रहात्, अतः योगरूढ एव तत्पुरुष शब्दः।

तत्पुरुषसमासो व्यधिकरणसमानाधिकरणभेदेन द्विविधः, विजातीयविभक्तिकानेकपदकतत्पुरुषसमासः राजपुरुष इत्यादिरूपो व्यधिकरणः। समानाधिकरणतत्पुरुषस्तु सजातीयविभक्तिकानेकपदकः नीलोत्पलमित्यादिरूपः। अयमेव समानाधिकरणतत्पुरुषः कर्मधारय नाम्ना व्यपदिश्यते। कर्मधारय इति समस्तम् एकं पदम्, समासश्च तत्र 'कर्म' 'धारय' इत्यनयोः पदयोः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

समानाधिकरणतत्पुरुष एव कर्मधारयः, नीलोत्पलादिवत्। 'कर्मधारय' घटकं 'कर्मपदं' सामान्येन क्रियाकर्मणो बोधकं, 'धारय' इति तुण्यन्ताद् 'धारि' इत्यस्मात् 'अनुपसर्गाल्लिम्पविन्दधारि- पारिवेद्युदेजिचेतिसातिसाहिभ्यश्च' इति सूत्रेण कर्मणि 'श' प्रत्ययेन निष्पद्यते। ततश्च पूर्वोत्तरपदोपस्थितयोः सामान्यक्रियाकर्म-धारणक्रियाकर्मणोः अभेदो युक्त एव। नीलोत्पलादिरूपस्य सामानाधिकरणतत्पुरुषात्मक- कर्मधारयपदवाच्यस्यार्थस्य कर्मधारय इति संज्ञाकर्तृकक्रियाकर्मत्वात् धारयार्थ-धारणक्रियाकर्मत्वाच्चान्वर्थत्वोपपत्तिः।

संख्यापूर्वकः समानाधिकरणस्तत्पुरुषः कर्मधारय एव द्विगुरित्युच्यते। स च द्विगुस्त्रिविधः, तद्धितार्थविषयकोत्तरपदपरक- समाहारवाचकभेदात्, षाण्मातुरः, पञ्चगवधनः, पञ्चगुरिति च क्रमतस्तदुदाहरणानि। द्विगु शब्दो 'द्वाभ्यां गोभ्यां क्रीतः' इति व्युत्पतौ क्रीतार्थकठक्प्रत्ययस्य 'अध्यर्धपूर्वद्विगोर्लुगसंज्ञायाम्' इत्यनेन लुकि सति पञ्चगुरितिवद् निष्पन्नो योगरूढ एव।

बहुव्रीहिघटक 'बहु' शब्दो बहुत्वसंख्यावत्संख्येयार्थकः। 'व्रीहि'शब्दश्च धान्यविशेषार्थकः। बहवो व्रीहयो यस्य इति व्युत्पत्तौ बहुव्रीहिसमासेन निष्पन्नो बहुव्रीहि शब्दोऽप्यन्वर्थकतया अन्यपदार्थप्रधानबोधको योगरूढ़ एव। स च बहुव्रीहिः समानाधिकरणव्यधिकरणभेदेन द्विविधः। सजातीयविभक्त्यन्तपदावयवकः समानाधिकरणः, यथा 'लम्बकर्णमानय' इत्यादौ विजातीयविभक्त्यन्तपदावयवको बहुव्रीहिर्व्यधिकरणः, यथा 'कण्ठे काल' इत्यादौ। एतयोरपि तद्गुणसंविज्ञानातद्गुण-संविज्ञानभेदेन द्वैविध्यम्। बहुव्रीह्यर्थस्य अन्यपदार्थस्य विशेषणानि यत्र विधेयान्वयीनि भवन्ति स एव तद्गुणसंविज्ञानः, यथा 'सर्वादीनि सर्वनामानि' इत्यत्र 'सर्वादीनि' इति, 'पीताम्बरमानय' इत्यादीनि वा। तद्गुणविपरीतोऽतद्गुणसंविज्ञानः, यथा लम्बकर्णं भोजय, चित्रगुमानयेत्यादीनि।

व्यधिकरणबहुव्रीहिरयं 'सप्तमी विशेषणे बहुव्रीहौ' इत्येतद् ज्ञापकादेव सिद्धो, न सार्वत्रिकः, नापि कण्ठे काल इव प्रथमान्तपदसहकृतकेवलसप्तम्यन्तपदावयवकः, अपितु प्रथमान्तपदसहकृतचतुर्थीपञ्चमीषष्ठ्याद्यन्य- विभक्त्यन्तपदावयवकोपि, 'सप्तमीविशेषणे' इत्यादिज्ञापकस्य सामान्यविषयकतयैव ज्ञापकत्वोपगमात्। अतएव 'अग्नि होत्रं जुहोति' इत्यत्र 'अग्नये होत्रं यस्मिन्' इति अग्निहोत्रशब्दस्य व्युत्पत्तिसंगतिः, 'तद्गुणसंविज्ञान' पदस्य 'तद्गुणानां संविज्ञानं यत्र' इति, तथा 'इन्द्रपीत' शब्दस्य 'इन्द्रेण पीतो यस्मिन्' इति, 'साध्याभाववदवृत्तित्वमि' त्यत्र च 'साध्याभाववतो न वृत्तिर्यत्र' इति व्युत्पत्तिसंगतिश्च।

एवमेव द्वन्द्वसमासगतद्वन्द्वशब्दोपि योगरूढ एव। द्वन्द्वशब्दो यद्यपि नपुसंकलिङ्गे प्रयुक्तम्, किन्तु न तत् सार्वत्रिकम्। 'चार्थे द्वन्द्वः' 'द्वन्द्वश्च प्राणितूर्यसेनाङ्गानाम्' इत्यादिकतिपय प्रामाणिकप्रयोगदर्शनात्। अयं द्वन्द्वः इतरेतरयोग-समाहारभेदेन द्विविधः।

एकार्थीभावात्मिका विशिष्टशक्तिरियम् अव्ययीभावादिसमासेषु सर्वत्र ज्ञेयम्, यथा-उपकृष्णम्-इत्याद्यव्ययीभावे एकार्थीभावात्मकविशिष्टशक्तिसत्त्वादेव कृष्णादौ श्यामादिविशेषणयोगविरहः, कृष्णादीनां पदार्थैकदेशत्वात्। 'राजपुरुषः' इत्यादितत्पुरुषसमासेपि विशिष्टशक्तिसत्त्वाद् राजादिपूर्वपदार्थेन 'ऋद्धस्ये'त्यादिविशेषणयोगो न भवति। एकार्थीभावविरहे च राजपुरुषेत्यादिसमस्तसमुदायस्य अर्थवत्त्वाभावेन प्रातिपदिकत्वाभावात् ततः सुबुत्पत्तिर्न स्यात्। 'नीलोत्पलम्' इत्यादिसमानाधिकरणतत्पुरुषे 'नीलं' च तदुत्पलं च' इति विग्रहवाक्ये इव 'च' प्रयोगाभावोपि एकार्थीभावं सूचयति।

बहुव्रीहिसमासस्थलेषु 'पीताम्बरः' इत्यादिप्रयोगेषु स्पष्टमेव परार्थाभिधानवृत्तित्वम्, अन्यपदार्थप्रधानत्वात्। द्वन्द्वसमासस्थले समुच्चयान्वाचय-इतरेतरयोगसमाहारात्मकाश्चार्थाः बोधिताः, किन्तु विशिष्टशक्तिस्तत्र इतरेतरयोगसमाहारयोरेव। इतरेतरयोगस्थले 'धवरवदिरौ' इत्यादौ उद्भूतावयवभेदवत् समूहः समासार्थः, उद्भूतावयवभेदवत्त्वं तु अवयवगतसंख्याद्यारोपवत्त्वम्। समाहारद्वन्द्वे 'पाणिपादमि'त्यादौ विशेष्यीभूतानुद्भूतावयवभेदः समूहः समासार्थः। उभयत्र समूहोऽवयवानतिरिक्त एव। यूथवनादौ तु समूहोऽवयवातिरिक्ततया भासते। स च यूथवनादिपदस्यैव वाच्यो भवति। अवयवानतिरिक्तसमूहश्च समासघटकपदद्वयात्मकसमासस्यैवाभिधेयः। समूहस्य विशेष्यीभूतस्य 'च' शब्दवाच्यत्वादेव 'चैत्रोमैत्रश्च गच्छतः' इत्यादौ 'च' घटितस्थले समूहे विशेष्ये विशेषणतया आख्यातोपात्तद्वित्वान्वयः समुपद्यते। विशेष्यीभूतोऽयं चार्थः समूहः क्वचिद्वास्तवः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

क्वचिच्च बौद्धः तथा समूहिभ्यो भिन्नाभिन्नः। 'धवखदिरौछिन्धि' इत्यादौ क्रियान्वयः समूहे, किन्तु क्रियात्पत्तिः समूहे असंभवात् प्रत्येकमेव। तथा च एकरूपेण एककालिक-एकक्रियान्वयित्वं समनियतं पदार्थान्तरमेव समूहापरपर्यायम्।

चार्थस्य इतरेतरसमाहारसमुच्चयान्वाचयभेदेन यद्यपि चातुर्विध्यम् अस्ति, तथापि समुच्चयान्वाचयरूपयोश्चार्थयो-र्द्वन्द्वोनैव भवति, एकधर्मावच्छिन्नान्वयेन द्वन्द्वप्रयोजकस्य उभयोर्मिलितान्वयस्य अभावात् अर्थात् चार्थे अनेकसुबन्तस्य वृत्त्यभावात् न द्वन्द्वः। 'च' द्वय घटितस्थते 'चैत्रश्चमैत्रश्च पचत' इत्यादौ नित्यद्विवचनाद्यन्तस्यैवाख्यातस्य प्रयोगः, 'च' द्वयाघटिते तु प्रायेण चैत्रो मैत्रश्च पचतीत्येकवचनान्तप्रयोगः।

यद्यपि शब्दशक्तिविचारे शाब्दिकमतमेव प्रथममुपतिष्ठते। शाब्दिकानां चैकार्थीभावः सिद्धान्तभूतः सर्वस्वमेवव्यञ्जनेवालङ्कारिकाणाम्, परन्तु यथैकार्थी भावपक्षो महाभाष्याब्धिप्रमाणमूलकस्तथैव व्यपेक्षापक्षोऽपि पक्षान्तरत्वेन तत्प्रमाणारूढ़ एव, न तु शाब्दिकेतरस्य स्वकपोलकल्पनामात्रं तत्। व्यपेक्षासामर्थ्यस्यापि 'समर्थ' सूत्रभाष्येणैव सममुपलब्धत्वात्। अतश्च शाब्दिकैरपि व्यपेक्षापक्षे गौरवमेवाक्षिप्तं, न तु भाष्यविरुद्धत्वमपि महर्षि-पाणिनेर्महाविभाषाधिकारसूत्रं 'विभाषा' इति, महर्षि-कात्यायनस्य 'सविशेषणानाम् वृत्तिर्न वृत्तस्य च विशेषणयोगो न' इति वार्तिकात्मिका स्मृतिश्च व्यपेक्षापक्षमेव द्रढयतः, कोशेषु राजपुरुषादिपदानामनुपन्यासोपि व्यपेक्षापक्षमेव पोषयति। 'राज' पद 'पुरुष' पदयोः पूर्वापरीभावात्मक-क्रमव्यत्यासेन समासे 'पुरुषराज' इत्येवं समुदायस्य स्वरूपपरिवर्तने विशिष्टशक्तिभेद इत्येकार्थीभावपक्षे गौरवं द्योतयति। अतः व्यपेक्षापक्षोपि न कपोल कल्पना मात्रं, अपितु भाष्यसिद्धमेव तथापि एकार्थीभावपक्षे एव भाष्यकारेण विशिष्टशक्तिः संसाधितेत्यभिप्रायः प्रतीयते।

एवमेव समासवृत्तिवत् कृदादिवृत्तिरपि ज्ञेया। यथा 'कुम्भं करोति' इत्यादि विग्रहवति 'कर्मण्यण्' इत्यादिना निष्पने 'कुम्भकार' इत्यादि कृदन्ते पदोद्देश्यकविधित्वादेकार्थीभावः। अतः 'सुन्दरं' महान्तं वा कुम्भं करोति' इति वाक्यार्थे 'सुन्दरस्य महतो वा कुम्भकार' इत्यप्रयोगाच्च तत्रैकार्थीभाव आवश्यकः। यद्यपि पाठकः, पक्व इत्यादौ कर्तृकर्मविहितकृदन्ते साक्षात्पदविधित्वं नास्ति, तथापि कुम्भकारादि-कृदन्तस्वरूपपदविधिसाहचर्यात् तत्रापि एकार्थीभावः स्वीकृतः। पाचकशब्दे एकार्थीभावसद्भावादेव विक्लित्त्यनुकूलव्यापारे आदिपदार्थान्वयविवक्षायाम् 'आदिः पचती'तिवत् 'आदिः पाचकः' इति नैव भवति।

तद्धितेपि एकार्थीभावस्यसत्त्वमस्त्येव। उपगोरपत्यमौपगव इत्यादौ षष्ठ्याद्यर्थः समुदायगम्यः। उपगुसम्बन्ध्यपत्यमित्या-दिरूपश्च ततो बोधः। 'सुबन्तात्तद्धितोत्पत्तिरि'ति सिद्धान्ताच्च तद्धितस्य पदविधित्वमसंदिग्धम्। पदविधित्वाच्च तत्रैकार्थीभावोपि। एकार्थीभावात्मकविशिष्टशक्तिसत्त्वादेव च 'सुन्दरस्योपगोरपत्यम्' 'उपगोर्देवदत्तस्यापत्यम्'-इत्यादिवाक्यप्रयोगवत् 'सुन्दरस्य औपगवः देवदत्तस्ये'त्यादेरनिष्टस्य प्रसक्तिर्न भवति। यद्यपि तद्धितघटिते एकार्थीभावाङ्गीकारे 'पर्वतोवह्निमान् धूमात्' इत्यत्र पदार्थस्य धूमस्य वह्निमत्पदार्थैकदेशे वह्नौ धूमान्वयं विहाय वह्निमत्येव पर्वते तदन्वयस्वीकारान्न दोषः।

एकशेषेऽपि वृत्तित्वम्। शिष्यते इति शेषः, कर्मणि घञ्प्रत्ययान्त इतरनिवृत्तिपूर्वकशिष्टकर्मार्थकः। एकश्चासौ शेष इति एकशेषः एकस्यामपि विभक्तौ यानि विरूपाणि न भवन्ति तेषामेकशेषो भवति। अनैमित्तिकोऽयमेकशेषः। अत एकशेषस्य विभक्तिनिमित्तकत्वाभावादेव अनैमितिकत्वरूपान्तरङ्गत्वात् सुबुत्पत्तेः पूर्वमेवैकशेषसूत्रस्य प्रवृत्तिः। अतो द्वन्द्वस्य प्राप्तिरेव न भवति। यद्यप्येकशेषे परार्थान्वितस्वार्थोपस्थापकत्वाभावान्नैकार्थीभावात्मिका वृत्तिरिति प्रतीयते, तथाप्यलौकिकविग्रहवाक्य मादाय पृथगर्थानामेकार्थीभवनरूपैकार्थीभाव एकशेषस्थलेऽप्यस्त्येव, लिट् धृगित्यादिकृदन्तस्थल इव, अस्यापत्यम् 'इः' इत्यादि तद्धितस्थल इव शिष्यमाणस्यात्रापि लुष्यमानार्थाभिधायकत्वात्। 'एकार्थीभाव' इत्यत्र 'च्वि' निर्देशो गौणमेकार्थत्वं बोधयितुं समासघटकपदानाम् यथा, तथैवैकशेषेऽपि समानमेव। 'द्वन्द्वे' इत्यनुवृत्त्यैकशेषोपस्थिततत्त् समूहान्तर्गते अन्यतरस्मिन्नन्यतमे वा पदार्थे पृथक्पदोपस्थितसुन्दरनीलादेरन्वयो द्वन्द्वस्थल इव न ह्येव भवति।

कृत्तद्धितसमासैकशेषसनाद्यन्तधातुरूपा पञ्च वृत्तयः इति दीक्षितोक्तौ 'सनाद्यन्त'पदगृहीतयङन्तं यङ्लुगन्तञ्च विहाय सनादिषु वृत्तित्वम्। पुनः पुनरतिशयेन वा पठति-पापठ्यते, पापठीतीति यङन्ते यङ्लुगन्ते वा पदविधित्वाभावेन

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

समर्थसूत्राविषयत्वान्नैकार्थीभावः सामर्थ्यम्। यद्यपि सन्नन्तेऽपि पिपठिषतीत्यादौ साक्षात् पदविधित्वं नास्ति, तेन चैकार्थीभावोऽपि न स्यात्, तथापि पदविधित्वाभावेऽपि पदविधिसहचरितत्वस्य तदग्रहणादेकार्थीभावस्वीकारः। पदविधिसहचरितत्वञ्च-स्वविधायक-शास्त्रघटितपादघटकशास्त्रविधेयत्वम्। एवं-क्यच्, तद्विधायक शास्त्रं 'सुप आत्मनः क्यजि' ति (पा.3.1.8.), तद्घटितस्तृतीयाध्यायस्य प्रथमः पादस्तद्घटकं शास्त्रं 'धातोः कर्मणः समानकर्तृकादिच्छायां वा' (पा.3.1.7) इति, तद्विधेयत्वं सनः। अतः पदविधिसहचरितत्वेन तत्रापि समर्थपरिभाषोपस्थितिः।

सन्नन्ते एकार्थीभावसत्वादेव पठितुमिच्छति पिपठिषतीति प्रयोगो यथा भवति, न तथा पिपठिषति गन्तुमित्यादिप्रयोगः। एकार्थीभावस्वीकारे पठादिधात्वर्थस्य इच्छोपसर्जनस्य पृथगुपस्थितेरभावान्न तुमुन्नर्थेनाव्वयः।

पुत्रीयतीत्यादौ 'सुप आत्मनः क्यच्' इत्यनेन क्यचः सुबन्तोद्देश्यकतया स्पष्टमेव नामधातोः पदविधित्वादेकार्थीभावात्मिका वृत्तिः। अतः आत्मनो महान्तं योग्यम्वा पुत्रमिच्छतीति वाक्यार्थे महान्तं योग्यं वा पुत्रीयतीति प्रयोगविरहः।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीहरिनामामृतव्याकरण-श्रीविष्णुसहस्रनामग्रन्थयोः हरिनाम्नामर्थतत्त्वदृष्ट्या तुलनात्मकमध्ययनम्

राधामाधवदाशः

यद्यपि रचनाकालदृष्ट्या श्रीमहाभारताङ्गभूतः श्रीविष्णुसहस्रनामकथनाख्योंऽशः श्रीहरिनामामृतव्याकरणतुलनया सुतरां प्राचीनोऽस्ति अत एव तुलनाविधौ उपमानं भवितुमर्हति, अर्वाचीन इतरो ग्रन्थस्तूपमेयस्तथापि अत्रोद्देश्यमस्ति व्याकरणतत्त्वदृष्ट्या हरेर्नाम्नां श्रीहरिनामामृतव्याकरणे विहितोपयोगप्रकारस्य श्रीविष्णुसहस्रनामकथनाख्यग्रन्थे तत्तन्नाम्नां प्रतिपादितार्थैः सह तुलनात्मकं समीक्षणम्। महाभारतं वैदिकवाङ्मयनैकट्यं श्रीविष्णोर्वैदिकतत्त्वानां सामीप्यं तदनुगुणतां च निश्चप्रचं प्रतिपादयति। वैष्णवधर्मस्य विशेषतो गौडीयसम्प्रदायस्य प्रभावेण श्रीविष्णोः पर्यायान्तरभूतश्रीकृष्णस्य चरितवर्णनैकलक्ष्यस्य चरितार्थता दृश्यते श्रीहरिनामामृतव्याकरणे। अत्र न केवलं विष्णोर्वैदिकनामानि पौराणिकार्वाचीननामानि श्रीकृष्णसंबद्धानि, पारिवारिकाणि चरित्राणि वस्तुजातं च स्मारं स्मारम् इतरकर्मसु विना कालक्षेपं व्याकरणाध्ययनाध्येयतया सर्वत्र कृष्णमयत्वं समाकलितम्। व्याकरणस्य शास्त्रीयविभावस्तु गौणमुपलक्षणमात्रम्। यथा त्रिमुनि-व्याकरणाध्ययने कौशलं बौद्धिकव्यापारस्य परिपाटी च स्वीक्रियेते तथाऽत्र ते नापेक्षिते भवतः। तथापि पाणिनिसूत्राण्येव हृदि निधाय तेषु कृत्रिमतामाधेय हरिनामप्रकारतासम्पादनेऽवश्यं बहुक्लेशः स्वीकृतो ग्रन्थकारेण। प्रस्तुते प्रबन्धे केचन हरिनामपरकाः शब्दाः पूर्वोक्तग्रन्थद्वयस्य दिशा किञ्चिद्विस्तरेणालोच्यतां नीयते। ततः पूर्वं हरिनामामृतव्याकरणस्य रचनोद्देश्यं ग्रन्थकारेण श्रीजीवगोस्वामिना यथा प्रपञ्चितं तदत्र समासेन विव्रियते।

1. यथा पूर्वं सूचितं व्याकरणेऽस्मिन्पारिभाषिकार्थद्योतकाः संज्ञाः कृष्णरूपश्रीहरेस्तथा तत्संबद्धानां कथानां स्मरणव्याजेन व्याकरणाध्ययनाय वृथाकालक्षेपपरिहारधिया हरिनामग्रहणेनाखण्डकालं नियोजयन्ति कंचन वैष्णवाध्येतारम्। व्याकरणशास्त्र-परिज्ञानजन्यज्ञानविशेषं जनयित्वा भागवतग्रन्थानुशीलनेऽधिकारं ददाति व्याकरणमिदम्। स्वयं कृष्णं भगवन्तमुपासितुं तस्य नामावलिः सर्वेश्वरदशावतारादिभिर्विस्तार्यतेऽत्र।[1] पाणिन्यादिव्याकरणसमूहो विष्णुसम्बन्ध-वर्जित-वर्णात्मकोऽस्ति अत एव स भवति निरर्थक-शुभादृष्ट-जनकताशून्यजल्पितयुक्तः।[2] वैष्णवानां कृष्णानुशीलनेन कालक्षेपणमुचितं तत्तु अन्यव्याकरणानुशीलनेन न भवतीति ग्रन्थकर्तुराशयो ज्ञाप्यते। कृष्णनामावलिविस्तारस्य श्रीकृष्णानुशीलनमेव प्रयोजनम्। नामावलीनामनुशीलनपूर्वकमनायासेन व्याकरणपरिज्ञानजन्यं ज्ञानं तु लभ्यं नामनामिनोरभेदाच्च श्रीकृष्ण एव सम्बन्धो भवति परिशीलयितुरस्य। किञ्चेतरव्याकरणेष्वाग्रहवतां हरिनामामृतपानाय नायात्यवसरो नापि तत्र शतधाऽवगाहनाय। ये तु त्रितापोपशमहेतु जन्म-मरण-भ्रान्त बीजोत्पाटनसमर्थं भगवत्स्वरूपव्याकरणमिदं प्रोह्य मिथ्याजल्पितयुक्तमितरव्याकरण-मनुशीलयन्ति तेषां विषये वा किं वक्तव्यम्। इतरव्याकरणानि मरुदेशकल्पानि निर्जलप्रदेशवन्ति सदाघसंविधानि सततताहतजल्पितदुःखोद्विग्नानि, तत्र वसन्तो विचरन्तः पुरुषाः कथञ्चिज्जीवनरक्षितुकामा नित्यव्याकुलाः।[3] कस्यापि हरिनामयुतनामसंकेतग्रहणे यथा स्त्रीपुत्रादिषु हे विष्णुप्रिये, हे नारायणादिसंबोधने श्यालकादौ पश्वाद्युपचारेण त्वं हरिस्त्वं हरिरितिवत् परिहासने, गीतालापपूरणादिस्तोभाख्ये कर्मणि, किं विष्णुनेत्याद्यवज्ञासूचकवाक्येऽपि श्रीकृष्णस्य नामोच्चारणं यद्यशेषाघहरं सम्पद्यते तर्हि समग्रसंस्कृतव्याकरणाध्ययनव्याजेन संज्ञा-परिभाषा-विधि-नियमातिदेशाधिकार-सूत्रेषूदाहरण-प्रत्युदाहरणेषु च हरेः संबद्धनामानि भवन्ति तर्हि महत्पुण्यजनकं तद्भवतीति वक्तुं शक्यते।

2. श्रीविष्णुसहस्रनामकथनं तु श्रीमहाभारतस्यानुशासनपर्वान्तर्गतदानधर्मपर्वण एकोनपञ्चाशदधिकशततमो- ऽध्यायोऽस्ति। श्रीविष्णुसहस्रनामानि व्यासेन युधिष्ठिरस्य प्रश्नोत्तरक्रमेण प्रवर्त्तितानि। सर्वमेतत्तु वैशम्पायनजनमेजयसंवादरूपेण महाभारते दृश्यते। युधिष्ठिरस्य भीष्मं प्रति प्रश्न आसीत्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

किमेकं दैवतं लोके किं वाप्येकं परायणम्।
स्तुवन्तः कं कमर्चन्तः प्राप्नुयुर्मानवाः शुभम्॥
को धर्मः सर्वधर्माणां भवतः परमो मतः।
किं जपन्मुच्यते जन्तुर्जन्मसंसारबन्धनात्॥[4]

इति श्लोकद्वये पञ्च प्रश्नाः पृष्टास्ते यथा (1) किमेकं दैवतं लोके (2) किं वाप्येकं परायणम् (3) कं स्तुवन्तः कमर्चन्तो मानवाः शुभं प्राप्नुयुः (4) सर्वधर्माणां को धर्मः (5) किं जपन्जन्तुर्जननसंसार- बन्धनान्मुच्यते। एतेषां सवेषां प्रश्नानामेकमुत्तरं विष्णुरिति अग्रिमश्लोकेषु (4-11) भीष्मेणाभिहितम्। द्वादशश्लोके

तस्य लोकप्रधानस्य जगन्नाथस्य भूपते।
विष्णोर्नामसहस्त्रं मे शृणु पापभयापहम्॥

इत्युपक्रम्य श्रीविष्णोः सहस्त्रनामानि गौणानि विख्यातानि च सुनिपुणमृषिभिः परिगीतानि यानि तानि वक्ष्यामीति प्रतिज्ञाय प्रक्रमते-

विश्वं विष्णुर्वषट्कारो भूतभव्यभवत्प्रभुः।
भूतकृद्भूतभृद्भावो भूतात्मा भूतभावनः॥

इत्यादि।

श्रीमहाभारतस्य विष्णुसहस्त्रनामवर्णनतः श्रीविष्णोर्नाम्नां प्राधान्येन वैदिकपृष्ठभूमेः मन्द्रगम्भीरोच्छ्वासः सुतरां दृश्यते। संहिताब्राह्मणोपनिषत्सु प्रतिपादितस्य ब्रह्मतत्त्वस्य विष्णुतत्त्वेन सहापृथग्भावो विवक्षितः। विश्वशब्दः विशति तस्मिन्सर्वं विश्वं कृत्स्नं जगदिति विष्णुर्विश्वः। यजुर्वेदे-

यस्मान्न जातः परो अन्यो अस्ति य आविवेश भुवनानि विश्वा।
प्रजापतिः प्रजया सं रराणस्त्रीणि ज्योतींवि सचते स षोडशी।[5]

तैतिरीयोपनिषद्यपि "तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्, तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत्'[6]। विष्णुशब्दः 'विष्लृ व्याप्तौ' जुहोत्यादेः 'विषेः किच्च' (उणादि 3.39) सूत्रेण णुप्रत्ययः। वेवेष्टि व्याप्नोति कृत्स्नं चराचरं जगदिति विष्णुः स्वयम्भूरिति। तथा च ऋग्वेदे[7]

'तमु स्तोतारः पूर्व्यं यथा विद ऋतस्य गर्भं जनुषा पिपर्त्तन।

आस्य जानन्तो नाम चिद् विवक्तन महस्ते विष्णो सुमतिं भजामहे।" तथा च "विष्णोः कर्माणि पश्यत यतो व्रतानि पस्पशे। इन्द्रस्य युज्यः सखा"।[8]

विष्णोः सर्वव्यापकता 'तद् विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः। दिवीव चक्षुराततम्॥'[9]

विष्णुपुराणेऽपि-

यस्माद्विष्टमिदं सर्वं तस्य शक्त्या महात्मनः।
तस्मादेवोच्यते विष्णुर्विशेर्धातोः प्रवेशनात्॥[10]

श्रीविष्णुसहस्त्रनामसु तृतीयनाम भवति वषट्कारः।

वषट्कारपदेन दर्शपौर्णमासयागे यागान्तरे वा यस्योद्देश्येन वषड्वौषड्वोच्चार्येते स रुद्रो वसुवनिर्विष्णुरो३म् वा भवति। वषट्कारनामविशेषेऽथर्ववेद मन्त्रलिङ्गम्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

''स रुद्रो वसुवनिर्वसुदेये नमोवाके वषट्कारोऽनुसंहितः'' इति[11]। तैत्तिरीयसंहितायां 'यज्ञो वै विष्णुः'[12], यज्ञविधाने वषड्-वौषट्-श्रौषडादिसमर्पणसूचकैः पदैः ऋत्विग्भिः हवनकरणे विधिः। वषट्कारादिमन्त्रात्मना देवाः प्रीयन्ते। दर्शपौर्णमासे होताऽध्वर्युं प्रेषयति तत्र आ श्रावय अस्तु श्रौषट्। यज ये यजामहे। वषड् वौषड्वा, अध्वर्युः श्रौषडाद्यन्तं मन्त्रं पठति। एतद्भावबोधनाय पद्यमिदम्-

चतुर्भिश्च चतुर्भिश्च द्वाभ्यां पञ्चभिरेव च।
हूयते च पुनर्द्वाभ्यां स मे विष्णुः प्रसीदतु॥[13]

स्थालीपुलाकन्यायेन विष्णुसहस्रनामसु प्रथमत्रिनामानि परिशील्य तेषु शुद्धवैदिकयागयज्ञादिपरकतां स्पष्टं प्रकाशयितुं शक्यते। अत एव महाभारताङ्गश्रीविष्णुसहस्रनामसु अर्वाचीनगौडीय-कृष्णपरकता श्रीहरिनामव्याकरणवत् नानुभूयते।

3. इतः परं श्रीहरिनामामृतव्याकरणे केचन संज्ञात्वेनोपदिष्टाः श्रीहरेर्नामिविशेषा समीक्ष्यन्ते सर्वेश्वरा इत्यादयः।

(क) **सर्वेश्वराः**-अ आ इ ई उ ऊ ऋ ॠ ऌ ॡ ए ऐ ओ औ-एते चतुर्दशस्वरवर्णाः स्वयं राजमानाः 'अच' इति पाणिनीयतन्त्रे प्रसिद्धा हरिनामामृतव्याकरणे सर्वेश्वरा इति उच्यन्ते। यथेश्वरस्य सर्वव्यापकता स्वतन्त्रता तद्वदेते वर्णा इतरान् कादीन् व्यञ्जनवर्णान् समग्रानीशते अत एव स्वतन्त्रोच्चारणाः। सर्वेषां स्थावरजङ्गमादीनाम् ईश्वरः कालेकाले विविधरूपेण दुष्टदलन-शिष्टरक्षणानुबन्धेन पृथिव्यामवतरति। श्रीविष्णुसहस्रनामकथनस्य 24श श्लोके 'अजः सर्वेश्वरः' इत्यादौ सर्वेश्वरनामापि दृश्यते। 'ईश ऐश्वर्ये' (अदादि) इत्यस्माद् धातोः 'स्थेशभासपिसकसो वरच्' (पा. 3.2.175) इत्यनेन तच्छील-तद्धर्म- तत्साधुकारिष्वर्थेषु 'वरच्' प्रत्यये ईश्वरशब्दसिद्धिः। ईष्टे ऐश्वर्यभावाय जगत् सहजशीलतया नयति सहजेन धर्मेण सहजेन कर्मणा वेश्वरः तथा च मन्त्रलिङ्गम्-

'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद् धनम्॥[14] अन्यच्च 'तमीशानं जगतस्तस्थुषस्पतिं धियं जिन्वमवसे हूमहे वयम्'[15] तदीश्वरत्वं भगवद्गीतायां सुतरां प्रतिपादितम्-

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया॥[16]

किन्तु सर्वेश्वरशब्देनाधिकं किञ्चिल्लक्ष्यं वर्त्तते। तद्यथा भुवि यावन्त ईश्वराः सन्ति तेऽपि सर्वेश्वरस्यांशानादायैव भवन्ति। निखिलजगति यत्स्थानं यस्मै प्राप्तमस्ति तत्स्थानं सर्वेश्वरेण तेन तस्मै प्रत्तमस्ति। अत एव सर्वेषामीश्वराणामप्ययं विष्णुरीश्वरः। एतेन तस्य सर्वेश्वरत्वं संगच्छते तथा च ऋग्वेदे-

चित्र इद्राजा राजका इदन्यके यके सरस्वतिमनु।
पर्जन्य इव ततनद्धि वृष्ट्या सहस्रमयुता ददत्॥[17]

यः प्राणतो निमिषतो महित्वेक इद्राजा बभूव।
य ईशे अस्य द्विपदश्चतुष्पदः कस्मै देवाय हविषा विधेम॥[18]

(ख) **वामनः**-अइउऋऌवर्णानां वामनसंज्ञा। तथा च हरिनामामृतव्याकरणे 'पूर्वो वामनः'[19] इति संज्ञासूत्रम् (1.5)। कृतैकात्मकसंज्ञासु[20] अआ इई उऊ ऋॠ ऌॡ इति युग्मकासु पूर्वो वामन इति संज्ञापितः। भगवान् विष्णुर्ह्रस्वविग्रहप्रकटनसहितं वामनावतारमङ्गीकृतवान्बर्लेरहङ्कारमर्षणाय। ह्रस्वत्वमेव वामनत्वमीप्सितम्'। वामन इति विष्णोर्नाम कथं समापतितमिति एतस्य मूलं यजुर्वेद उपलभ्यते, 'नमो ह्रस्वाय च वामनाय च'[21] वामनशब्दस्य नैका व्युत्पत्तयः परिकल्प्यन्ते-(1) 'टुवम उद्गिरणे' भ्वादिः। उद्गिरणं छर्दनम्, वम्यतेऽनेनेति वमनम्, वमन्त्यस्मिन्निति वा वमनम्, करणाधिकरणयोर्वा ल्युट् वमन एव वामनः, (2) वामयन्त्यस्मिन्निति वा वामनः। एवंविधार्थयोजनयैतन्निगमनं यत् किञ्चिदत्र चराचरजगति दृश्यते तत्सर्वं तस्य यज्ञात्मकस्य ब्रह्मणः स्वात्मज्ञानकृतम्। न हि तेन ब्रह्मणा कुतश्चित्पूर्वं ज्ञानमाप्तम्। सर्वव्यापको विष्णुः सनातनकालाद् विविधज्ञानानुस्यूतं युक्तियुक्तं कर्म कृतवान्।[22] तस्य ब्रह्मणः प्रतिपदं कर्म तस्यैवात्मन उपज्ञानमिति

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'वामनो' विष्णुरिति व्यज्यते। त्रेधोरुगायादिपदैर्वेदे विष्णोः सूर्यस्य च या वर्णना विहिता भावनाविकाशपर्याये वामनावतारेण सह सा कथा सबंद्धा। तदुपपादका वेदमन्त्रा यथा-

इदं विष्णुर्विचक्रमे त्रेधा निदधे पदम्। समूढमस्य पांसुले।।[23]

त्रिभिः पद्भिर्द्यामरोहत् पादोस्येहाभवत्पुनः।
तथा व्यक्रामद् विष्वङ्शनानशने अनु।।

तावन्तो अस्य महिमानस्ततो ज्यायांश्च पूरुषः।
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि।।[24]

वामनपदार्थो 'वा मनः' इति विग्रहीतुं शक्यते। 'वा मनः' इति विग्रहार्थः स्यात् विकल्पमनः स्तम्भनमनश्चेति विकल्पज्ञानवान् विष्णुर्वामन उक्तः स्यात्। तथा च मन्त्रलिङ्गम्-

शमग्ने पश्चात् तप शं पुरस्ताच्छमुत्तराच्छमधरात् तपैनम्।
एकस्त्रेधा विहितो जातवेदः सम्यगेनं धेहि सुकृतामु लोके।।[25]

न केवलमत्र विष्णोस्त्रिविधविज्ञानस्य चर्चा कृताऽस्ति। नैकेषु मन्त्रेषु सा सूचना प्रदत्ता।

(ग) **त्रिविक्रमः**-श्रीहरिनामामृतव्याकरणे एकात्मकानां दशानां वर्णानां परपरा वर्णा आ ई ऊ ॠ ॡ-दीर्घस्वभावाः स्वरवर्णाः त्रिविक्रमसंज्ञका अभिहिताः। वामनापेक्षया पश्चाद्वलेः सकाशात् त्रिपादभूमियाचनेन भगवतो बृहद्वपुः प्रदर्शनात् त्रिविक्रमत्वम् इत्यस्य भगवन्नामता।[26] त्रिविक्रमशब्दस्य त्रीणि विक्रमणानि यस्य इति विग्रहार्थः सदा वेदानुकूलः। वेदे विष्णोर्माहात्म्यं स्तुवन् ऋषिर्वदति-

प्र तद्विष्णुः स्तवते वीर्येण मृगो न भीमः कुचरो गिरिष्ठाः।
यस्योरुषु त्रिषु विक्रमणेष्वधिक्षियन्ति भुवनानि विश्वा।।[27]

तस्य महिमा यजुर्वेदे गीयमानो दृश्यते-

यस्येमे हिमवन्तो महित्वा यस्य समुद्ररंसया सहाहुः।
यस्येमाः प्रदिशो यस्य बाहू कस्मै देवाय हविषा विधेम।।[28]

भगवान्विष्णुः सर्वचराचरस्य जगतो नियमनं करोति त्रिभिर्विक्रमैः। त्रयो विक्रमास्त्रीणि तत्त्वानि भवेयुः। यथा भूत-वर्त्तमान-भविष्यद्रूपास्त्रयः कालाः सत्त्वरजस्तमोरुपास्त्रयो गुणा ज्ञानकर्मोपासनात्मके उद्देश्यत्रित्वे च चतुर्णां वेदानां पर्यवसानम्, भूर्भुवः स्वरिति लोकत्रयं तस्य क्रमणत्रये समायान्ति। एवमेव चराचरमखिलं विश्वं रज्वैव बद्ध्वा विष्णोस्त्रिधा विक्रमणेन तस्य त्रिविक्रमता।

(घ) **विष्णुः**-'आगमो विष्णुः' (श्रीहनामृव्या 1.40) एतस्य वृत्तावुच्यते-विष्णुर्यथा मध्यतः स्वयमाविर्भूय पोषको भवति, तथा यो विधिः प्रवर्त्तते स 'आगमः' विष्णुरुच्यते। अस्याशयं स्पष्टीकुर्वता भाष्यकारेणोच्यते[29] यत् मध्यत इति ब्रह्मरुद्रयोः सृष्टिसंहारयोर्वा मध्येऽवतिष्ठमानो विष्णुः पोषणकर्त्तृरूपेण स्वकर्म निर्वाहयति। तथैव प्रकृतिप्रत्यययोर्मध्य आविर्भूय द्वयोः पोषको भूत्वा यो विधिः प्रवर्त्तते स विष्णुरित्युच्यते। तर्हीतरव्याकरणेषु कल्पिताया आगमसंज्ञायाः श्रीहरिनामामृतव्याकरणे विष्णुसंज्ञात्वम्।

श्रीविष्णुसहस्रनामकथने 83तमश्लोके[30] विष्णुनाम स्मर्यते। यथा पूर्वमुक्तं वेवेष्टि व्याप्नोति चराचरं जगदिति विष्णुः विष्लृ व्याप्ताविति जुहोत्यादिक ऽनिङ्धातोर्णुप्रत्यये विषेः किच्च (उणादि, सू 3.39) इत्यनेन किद्वद्भावाद् 'क्ङिति च' इति गुणाभावः। अथवा 'विश प्रवेशंने' इति धातु स्ततो बाहुलकादन्यतोऽपि धातोर्णुः प्रत्ययः षत्वञ्चा विशति सर्वत्रेति विष्णुः। तथा च ऋक्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

यस्योरुषु त्रिषु विक्रमणेष्वधिक्षियन्ति भुवनानि विश्वा।।[31]

तथा च महाभारते शान्तिपर्वणि-

व्याप्य मे रोदसी पार्थ कान्तिरप्यधिका स्थिता।
क्रमणाद् वाप्यहं पार्थ विष्णुरित्यभिसंज्ञितः।।[32]

तत्प्रमाण विष्णुपुराणेऽपि-

यस्माद्विष्टमिदं सर्वं तस्य शक्त्या महात्मनः।
तस्मात्स प्रोच्यते विष्णुर्विशेर्धातोः प्रवेशनात्।।[33]

तर्हि उभयोर्ग्रन्थयोरर्थबोधने कश्चन सूक्ष्मप्रभेदो दृश्यते इति वक्तुं शक्यते। पौराणिककथाधारेण आगमशब्दस्य विष्णुसंज्ञात्वकल्पनं तु श्रीहरिनामामृतव्याकरणे।

(ङ) **रामः**—श्रीहरिनामामृतव्याकरणे 'वर्णस्वरूपे रामः' (1.37) इति वर्णमात्रं बोधयितुं वर्णस्य रामसंज्ञा विहिता। यथा भगवतो रामावतारे पुरुषोत्तमश्रीरामस्य एकपरिग्रहताख्यातिस्तद्वत् प्रत्येकवर्णग्रहणे अराम-इराम- इत्यादिव्यवहारः। पाणिनिव्याकरणे 'तपरस्तत्कालस्य' इति तपरकृताः स्वरवर्णास्तत्कालबोधका भवन्ति। तथैव व्यञ्जनवर्णान् बोधयितुं कारप्रत्यये ककारखकारादिप्रयोगवदत्र व्याकरणे सामान्यरूपेण अरामादिमिः साकं कराम-खरामादीनामपि प्रयोगः। वर्णमात्रस्य रामत्वविवेचनपृष्ठतो रामशब्दाभिधेयस्य रघुनन्दनस्य श्रीसीतैक-भार्यत्वप्रसिद्धेरेकपरिग्रहतारूपार्थबोधनात् व्याकरणेऽस्मिन् रामशब्द एकमेव वर्णं परिगृह्णाति सादृश्यात्। श्रीरामस्य अपरे गुणा नात्र विवक्षिताः सन्ति। ररामस्तु रेफं विशिनष्टि। पाणिनिव्याकरणे स्वरवर्णानां निर्दिष्टोच्चारणकालबोधनाय यथा तपरकरणेन अत्-आत् इत्यादिपारिभाषिकव्यवहारः, व्यञ्जनवर्णानां तु कारप्रत्ययोगे ककार-खकारदिव्यवहारः उभयत्र तु श्रीहरिनामामृतव्याकरणे रामयोगप्रयोगः। कलापव्याकरणे अकार-आकारवत्प्रयोगभेदः।

परन्तु श्रीविष्णुसहस्रनामसु रामशब्दो विष्णोर्वाचकः। रमु क्रीडायामिति धातोरधिकरणे घञि रमते क्रीडति विश्वमस्मिन्निति रामः। सर्वं विश्वं रामरूपे परब्रह्मणि रममाणमुदयमस्तं च लभत इति रामशब्दव्यङ्ग्यार्थः। समस्तचराचरप्राणिवर्गस्य रमणस्थानं भगवान्राम इति विष्णोः रामावतारग्रहणम्। तथा च ऋक्-

यस्मिन् क्षियानी भुवनानि विश्वा
आपश्चिदस्य व्रत आ निमृग्रा
अयं चिद् वातो रमते परिज्मन्।।[34]

सिद्धान्तक्रमेणेतत्तु स्पष्टं भवति यत् श्रीहरिनामव्याकरणे यद्यपि भगवतो विष्णोर्नामप्रयोगपूर्वकं लौकिक-शब्दानां स्थाने हरिनाम्नां सुषमविनियोगः कृतस्तथापि तत्तनामभिरभिव्यक्तस्य कृत्स्नस्यार्थस्य सफलप्रतिपादनं न कृतम्। तदभिव्यङ्ग्यानामर्थानां कश्चन विशेषोऽर्थः सादृश्यरूपेणोपजीव्य तेषां प्रयोगो विहितः। व्याकरणाध्ययनवेलायां हरिनाम्नामेवोच्चारणं लक्ष्यं न तु तदर्थराजिबोधनपूर्वकमेव तदुच्चारणमित्यपेक्षा, किन्तु श्रीविष्णुसहस्रनामग्रन्थः परतत्त्वापेक्षी। अथच नामोच्चारणमेवोभयत्र सामान्यरूपेणादृष्टार्जनेऽलं भवतीति विष्णुभक्तानां श्रद्धामयोऽङ्गीकारः।

सन्दर्भसूचीः

* अखिलभारतीयप्राच्यविद्यासम्मेलनावसरे (40th Session : May 27-29, 2000) मद्रपुर्यां भारतीयभाषातत्त्वाख्ये प्रविभागे सपस्थापितोऽयं प्रबन्धः

1. द्रष्टव्यम् (द्र.) श्रीहरिनामामृतव्याकरणम् (श्रीहनामृण्या) श्रीलजीवगोस्वामिप्रभुपादेन विरचितम् श्रीहरेकृष्णाचार्यविरचित 'बालतोषिणी' टीकया तथा श्रीगोपीचरणदासवेदान्तभूषणविरचिततद्धित्तोद्दीपनीनाम्न्या टीकया सहितम्, श्रीचैतन्य-रिसर्च-इन्स्टिट्युट्, कलकत्ता, 1972, पृ. 33

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

कृष्णमुपासितुमस्य स्रजमिव नामावलिं तनवै।
त्वरितं वितरेदेषा तत्साहित्यादिजामोदम्।।1।।

2. तत्रैव, व्याख्यायाम्, पृ. 2
3. तत्रैव, पृ. 4 व्याकरणे मरुनीवृति, जीवनलुब्धाः सदाघसंविघ्नाः।
हरिनामामृतमेतत् पिबन्तु शतधाऽवगाहन्ताम्।।3।।
4. *महाभारतम्*, अनुशासनपर्व, गीता प्रैस, गोरखपुरसंस्करणम्, 149.2-3
5. *यजुर्वेदः*, 8.36
6. *तैत्तिरीयोपनिषद्*, 2.6
7. *ऋग्वेदः*, 1.156.3
8. *यजुर्वेदः*, 6.4
9. तत्रैव, 6.5
10. *विष्णुपुराणम्*, 3.1.45
11. *अथर्ववेदः*, 13.4.26
12. *तैत्तिरीयसंहिता*, 1.7.4
13. *श्रीविष्णुसहस्रनाम, सत्यभाष्यम्*, (सं) सत्यदेव वासिष्ठः, भिवानी, प्रथमो भागः, पृ. 27.
14. *यजुर्वेदः*, 40.1
15. तत्रैव, 25.18
16. *भगवद्गीता*, 18.61
17. ऋग्वेदः 8.21.18
18. यजुर्वेदः 23.3
19. वृत्तिस्तत्रैव, पृ. 10, सूत्रम् 1.5 अस्योपरि-तेषामेकात्मकानां पूर्वपूर्वोवर्णो वामननामा।-अइउऋलृ, एते ह्रस्वाः, निर्ह्रस्वाश्च।'
20. वृत्तिस्तत्रैव, पृ. 9, सूत्रम् 1.4 अर्थस्योपरि-तेषां द्वौ द्वावेकात्मकौ, वृत्तिः तेषां दशावताराणां मध्ये क्रमेण द्वौ द्वौ वर्णौ प्रत्येकं परस्परं च एकात्मकौ ज्ञेयौ। यथा अ आ इति द्वौ एकात्मकौ, इ ई इति द्वौ एकात्मकौ..... अत्र सवर्णसंज्ञा च। प्रत्येकमेकात्मकत्वं स्पष्टमेवेति परस्परार्थमिदं सूत्रम्।
21. *यजुर्वेदः*, 16.30
22. *श्रीविष्णुसहस्रनाम, सत्यदेवभाष्यम्*, पूर्वोदाहतम्, प्रथमो भागः, पृ. 170.
23. *ऋग्वेदः*, 1.22.17
24. *अथर्ववेदः*, 16.6.2-3
25. तत्रैव, 18.4.11
26. श्रीहनामृव्या, पूर्वोद्धतम्, पृ. 10
27. *ऋग्वेदः*, 1.154.2
28. *यजुर्वेदः*, 25.12
29. श्रीहनामृव्या, पृ. 19
30. कामदेवः कामपालः कामी कान्तः कृतागमः।
अनिर्देश्यवपुर्विष्णुर्वीरोऽनन्तो धनञ्जयः।।
31. *ऋग्वेदः*, 1.154.2
32. *महाभारतम्*, शान्तिपर्व, 341.42, 43
33. 3.1.45
34. *ऋग्वेदः*, श्रीविष्णुसहस्रनाम-सत्यभाष्यम्, पूर्वोदाहतम्, द्वितीयो भागः, पृ. 725, तत्रैवोद्धृतोऽयं श्लोकः, 2.38.2

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

संस्कृतव्याकरणशास्त्रं प्रति उत्कलीयानां योगदानम्

किशोरचन्द्रपाढी

उत्कलीयसंस्कृतविद्वांसः बहून् ग्रन्थान् विरचितवन्तः। संस्कृतवाङ्मयस्य समृद्धये समुनन्तये सरलीकरणाय च प्रयासं कृतवन्तः। तत्र संस्कृतवाङ्मयस्य समुन्नतये नूतनाः रचनाः विहिताः विद्वद्भिः। सरलीकरणाय उपलब्धानां ग्रन्थानामुपरि टीकाग्रन्थाः प्रणीताः। परन्तु एतेषां ग्रन्थानां प्रकाशनमद्यापि न संजातम्।

प्राचीनकालात् उत्कलप्रदेशे व्याकरणशास्त्रस्याध्ययनाध्यापनपरम्परा प्रचलिता आसीदिति विभिन्नेष्वभिलेखेषु वर्णितमस्ति। तस्मिन् समये गोयीचन्द्र-क्रमदीश्वर-जुमरनन्दि-दुर्गासिंह-रामचन्द्राचार्य-चांगुदासादीनां व्याकरणग्रन्थाः उत्कलप्रदेशे प्रचलिताः प्रसिद्धिं च गताः। एतेषां विरचितानां ग्रन्थानां पाण्डुलिपयः उत्कलराज्यसंग्रहालये सुरक्षिताः विद्यन्ते।

तत्र उत्कलीयवैयाकरणेषु पाटणाधीश्वरवैजलदेव-चांगुदास-प्रद्युम्नविद्याभूषण-पुरुषोत्तममिश्र-कृष्णमिश्र- लक्ष्मीधरादयः प्रसिद्धा आसन्। तैः विरचितेषु व्याकरणग्रन्थेषु वैजलकारिका-चांगुकारिका-प्रक्रियाप्रदीप-सुबन्तप्रदीपिका-कृष्णमिश्रप्रक्रिया-नामनिर्मलदर्पणादयो ग्रन्था अन्यतमाः। एते ग्रन्थाः अधुनाऽपि अप्रकाशिताः सन्ति। एतद् विहाय बहवः टीकाग्रन्था अपि प्राप्यन्ते। एते सर्वे ग्रन्थाः राज्यसंग्रहालये संरक्षिताः सन्ति।

अत्र शोधप्रबन्धे उत्कलप्रदेशे उपलब्धेषु अप्रकाशितव्याकरणग्रन्थेषु केषांचित् प्रमुखग्रन्थानामालोचनं क्रियते।

1.1.1. **वसुप्रहराजः**-उत्कलस्य राज्ञः विक्रमकेशरीदेवस्य शासनसमये सुप्रसिद्धाः त्रयो राजकवय आसन्। ते च वसुः, विशिः, चक्रपाणिश्च। तेषु वसुः यस्य नाम वसुप्रहराजः न केवलं कविरासीत्, अपि तु वैयाकरण आसीत्। तस्य कृतिषु सामान्यप्रक्रिया अथवा वसु प्रक्रिया अन्यतमा। ग्रन्थोऽयं सिद्धान्तकौमुद्याः टीकाग्रन्थः।

वसुप्रहराजः उत्कलीय आसीत्। तस्य वंशजाः अद्यापि उत्कलप्रदेशे निवसन्ति। गञ्जाममण्डलस्य ब्रह्मपुरनगरसमीपे वीरजगन्नाथपुरशासने स जनिर्लेभे। तस्मिन् ग्रामे तस्य नाम्ना एको संस्कृतविद्यालयः प्रतिष्ठापितः। अधुना तु विद्यालयोऽयं पुरुषोत्तमपुरं प्रति स्थानान्तरितः।

1.1.2. **वसुप्रहराजस्य समयः**-विक्रमकेशरीदेवः आठगडस्य शासनभारं जगन्नाथहरिचन्दनं प्रति समर्पितवान्। तस्मिन् समये वसुप्रहराजः तस्य सभाकविरासीत्। विक्रमकेशरीदेवस्य शासनसमयो भवति 1737-1793 मध्ये। अतः वसुप्रहराजस्य समयो भवति अष्टादशशताब्दी।

1.1.3. **वंशपरम्परा**-रघुनाथमहापात्रो वसुप्रहराजस्य पिता आसीत्। स ज्योतिर्विद्याविशारद आसीत्। वाजपेययज्ञकर्मण्यपि कुशलः। रघुनाथस्य चत्वारः पुत्रा आसन्। तत्र वसुप्रहराजः तस्य द्वितीयः पुत्रः। वसुप्रहराजस्य एक एव पुत्रः। स भवति दयानिधितर्कपञ्चाननः। तस्योत्तराधिकारिणोऽद्यापि तत्र ग्रामे निवसन्ति।

1.1.4. **कृतिः**-वसुप्रक्रियाग्रन्थोऽनेन प्रणीतः। भाषासारल्यात् संक्षिप्तत्वाच्च उत्कलप्रदेशेऽस्य महती ख्यातिरासीत्। उत्कलप्रदेशस्य बहुषु स्थानेष्वस्य अप्रकाशितपाण्डुलिपयः प्राप्यन्ते। राज्यसंग्रहालयेऽपि संरक्षिताः विद्यन्ते। सरलरीत्या पाणिनिसूत्राणां व्याख्यानं कृतमस्ति अस्मिन् ग्रन्थे। सुखेनार्थबोधाय स्थलविशेषे उत्कलभाषाया अपि प्रयोगः कृतः। अस्य ग्रन्थस्य सर्वाणि प्रकरणानि नोपलभ्यन्ते। संज्ञा-परिभाषा-समास-तद्धित-तिङन्त- स्त्रीप्रत्ययप्रकरणानि उपलभ्यन्ते। अस्य ग्रन्थस्य प्रारम्भः एवं भवति-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्रीगणेशाय नमः।
नारायणं नमस्कृत्य करुणावरुणालयम्।
क्रियते बालबोधाय सामान्यप्रक्रिया यथा॥

अथ शब्दानुशासनम्। अइउण्, ऋलृक्, एओङ्..... हल्। इति प्रत्याहारसूत्राणि। (एतक हेउच्छन्ति प्रत्याहारसूत्र)।

हलन्त्यम्। उपदेशेऽन्त्यं हल् इत् स्यात् इत्यादि।

ग्रन्थोऽयं प्रक्रियाक्रमेण विरचितः। सामान्यरूपेण सूत्रस्यार्थः प्रतिपादितः। तत्त्वप्रतिपादनाय शेखर इव शास्त्रार्थो नैव कृतः।

1.2.1. **लक्ष्मीधर उद्गाता**-नामनिर्मलदर्पणग्रन्थस्य रचयिता लक्ष्मीधर उद्गाता। ग्रन्थोऽयं प्रक्रियाकौमुद्याः टीका। लक्ष्मीधरः उत्कलीय आसीदिति नास्ति सन्देहः। ग्रन्थस्य प्रारम्भे स स्वयमेव लिखति यत्-

गङ्गनारायणे नाम्नि देशे श्रीपुरुषोत्तमे।
वेदाङ्गविद्भिर्विप्रैश्च निवासपूरिते पूरे॥
परम्पराक्रमेणैव पितृभ्यः स्वकृतोद्भवैः।
कुर्वता जातुकर्णस्य गोत्रोत्पन्नेन धीमता॥
नृसिंहोद्गातुः पुत्रेण लक्ष्मीधरद्विजन्मना।
क्रियते बालबोधाय नामनिर्मलदर्पणः॥

श्रीजगन्नाथक्षेत्रपुरीतः 15 किलोमिटर दूरे चन्दनपुरग्रामस्य समीपे गङ्गानारायणपुरनामधेयो ग्रामो विद्यते। भार्गवीनद्याः तीरे विद्यमानोऽयं ग्रामः। तत्रैव नृसिंहस्य पुत्रः लक्ष्मीधरो निवसति स्म। ग्रामस्य मध्यभागे "उद्गाता पडिआ" नामको भूभागो विद्यते। (अधुना तत्र संघकार्यालयो विद्यते।) नामनिर्मलदर्पणं विहाय अस्यान्या काऽपि कृतिर्नोपलभ्यते।

1. **नामनिर्मलदर्पण**-अस्य ग्रन्थस्य बहवः पाण्डुलिपयः राज्यसंग्रहालये सुरक्षिताः विद्यन्ते। प्रक्रियाकौमुद्याः सर्वे विषयाः अत्र ग्रन्थे व्याख्याताः। ग्रन्थस्य विचारविषयः प्रतिपादनशैली च तस्य वर्णनात् ज्ञातुं शक्यते।

पत्रम्-1. "त्रिभिः कुलकम्। अथ प्रत्याहारसूत्राणि। अइउण्, ऋलृक्..... हल्। छन्दोवत् सूत्राणि भवन्ति" इति न्यायेन अइउण् इत्यादौ सन्धिर्न भवति। एभिरेकचत्वारिंशत्प्रत्याहारसूत्राणां प्रत्याहाराक्षराणि ज्ञेयानि। एतानि सूत्राणि महेश्वरेण पाणिनये उपदिष्टानि। तथा चोक्तम्-

येनाक्षरसमाम्नायमधिगम्य महेश्वरात्।
कृत्स्नं व्याकरणं प्रोक्तं तस्मै पाणिनये नमः॥

हकारादिषु अकारः उच्चारणार्थः। अकारः इतिः। वर्णात् कारप्रत्ययः। हकारादिषु हयवरट् इत्यादिषु य अकारः स उच्चारणार्थः। लण्मध्ये यः अकारः स इत्संज्ञकः। उपदेशेऽजनुनासिक इत्।

पत्रम्-2. वर्णानां सदुकृदुपदेशाद्यं उपदेशे यत् अनुनासिकं तस्य इत्संज्ञा स्यादित्यर्थः। ननु चात्र सर्वत्र शुद्धो अच् पठ्यते नानुनासिक इत्यत आह। प्रतिज्ञा इति। प्रतिज्ञानुनासिक्याः पाणिनीयाः। पाणिनीया यत्र आनुनासिक्यं प्रतिजानते तत्रैव तद्रूपत्वमपि पाठ्यमानमपि भवति नान्यत्र। उपदेशशब्दार्थमाह। धात्विति।

रामचन्द्राचार्यविरचितायाः प्रक्रियाकौमुद्याः बहवः टीकाग्रन्था आसन्। तेषु विट्ठलाचार्यस्य प्रसादटीका प्रथमस्थानं भजते। तदनन्तरमस्य नामनिर्मलदर्पणस्य स्थानं नूनं विद्यते। तस्मिन् समये उत्कलप्रदेशे अस्य महती प्रसिद्धिरासीत्। सूत्रस्य व्याख्यानावसरे महाभाष्य-काशिका-वाक्यपदीय-कातन्त्रादीनां मतं समुद्धृतम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

2.1.1. **महामहोपाध्यायकृष्णमिश्रः**-उत्कलप्रदेशस्यापरो वैयाकरणः आसीत् कृष्णमिश्रः। खोर्दामण्डलस्य राज्ञा गजपतिवीरकेशरीदेवेन ''महामहोपाध्यायः'' इति उपाधिः प्रदत्तः।

2.1.2. **समयः**-तेन प्रणीतेषु ग्रन्थेषु तस्य कालः कुत्रापि नोल्लिखितः। परोक्षप्रमाणमाश्रित्य कालः निर्णेतुं शक्यते। तस्य कालसर्वस्वग्रन्थे गदाधरराजगुरोः योगसार-दीक्षासारग्रन्थयोः नामोद्धरणं कृतम्। गदाधरराजगुरुः हरेकृष्णदेवस्य शासनसमये काव्यानि विरचितवान्। तस्य समयः 1716-1720 (A.D.) वर्तते। अतः कृष्णमिश्रस्य समयः अष्टादशशताब्द्याः द्वितीयचरणे आसीत्।

2.1.3. **वंशपरम्पराः**-तस्य जन्मस्थानविषये कोऽपि संकेतो न प्राप्यते। साहित्यरत्नाकरग्रन्थस्योपरि सुधाकरनाम्नी एका टीका तेन विरचिता। तत्र तस्य वंशपरम्पराविषये काचित् सूचना प्रदत्ता। तद्यथा-

नानाशास्त्रविशारदो द्विजवरो यो रामनामा महान्।
यज्वा कौत्सकुलावली हिमकरः प्रादुर्बभूवोत्कले॥
कृष्णस्तत्तनयात्मजः कविसुधीः साहित्यरत्नाकरा-
लंकारस्य सुधाकराख्यममलं व्याख्यानमाख्यात्यसौ॥

प्रथमाध्यायस्यान्तिमे श्लोके उक्तम्-

यो विद्वत्कुलमण्डनेन जनितः कौत्सान्वयद्योतिना।
यो रामाह्वयः दीक्षितेन परमानन्दाख्यमिश्रो महान्॥
तत्र पुण्योत्थसुतस्य कृष्णविदुषः साहित्यरत्नाकर-
स्यालङ्कारसुधाकरे रुचिकरे पूर्णा इयं कौमुदी॥

प्रथमश्लोकात् प्रतीयते यत् प्रसिद्धो विद्वान् कौत्सकुलोद्भवः ब्राह्मणो रामचन्द्रः कृष्णमिश्रस्य पितामह आसीत्। तेन सहृदयानन्दमहाकाव्यस्योपरि बुधनन्दिनीनाम्नी टीका विरचिता। तस्य पिता मृत्युञ्जयमिश्र आसीत्। द्वितीयश्लोकादनुमीयते यत् परमानन्दस्य पुत्रः कृष्णमिश्र इति। तस्य वंशपरंपरा एवं भवति। यथा-

मृत्युञ्जयमिश्रः
↓
रामचन्द्रमिश्रः
↓
परमानन्दमिश्रः
↓
कृष्णमिश्रः

2.1.4. **कृतिः**-कृष्णमिश्रस्य कालसर्वस्वग्रन्थः सूचयति यत् न्यायवैशेषिक-मीमांसा-साहित्य-संहिता- गणितादिशास्त्रेषु तस्य महत्पाण्डित्यमासीत्। अधुना तेन प्रणीतं ग्रन्थत्रयमुपलभ्यते। 1. अलङ्कारसुधानिधिः, 2. कालसर्वस्वम्, 3. कृष्णमिश्रप्रक्रिया। परन्तु कालसर्वस्वग्रन्थे तेन विरचितस्य शुद्धिसर्वस्वग्रन्थस्य सूचना प्राप्यते।

2.1.5. **कृष्णमिश्रप्रक्रिया**-तेन प्रणीतः व्याकरणविषयकः कृष्णमिश्रप्रक्रियाग्रन्थः उत्कलराज्यसंग्रहालये संरक्षितः। इयमेका असंपूर्णा पाण्डुलिपिः। वर्द्धमानविरचितं वर्द्धमानव्याकरणमाश्रित्य लिखितोऽयं ग्रन्थः। ग्रन्थस्य प्रारम्भे उक्तं यत्-

प्रणम्य श्रीहयग्रीवं विघ्नराजं सरस्वतीम्।
प्रक्रिया क्रियतेऽस्माभिः वर्द्धमानानुसारिणी॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रकरणस्यान्ते उक्तं यत्-''इति श्रीकृष्णमिश्रविरचितायां वर्द्धमानानुसारिण्यां प्रक्रियायां सन्धौ पञ्चसन्धिः समाप्तः''।

कातन्त्रं हि व्याकरणं पाणिनीतरव्याकरणेषु प्राचीनतमम्। सर्ववर्मणा प्रणीतं व्याकरणमिदं कातन्त्र-कौमार-कलापक-सारस्वतादिसंज्ञाभिरपि बुध्यते। अस्य व्याकरणस्योपरि बहवः टीकाग्रन्थाः प्रणीताः। तेषु वर्द्धमानस्य कातन्त्रविस्तरः अन्यतमः। कातन्त्रविस्तरमिममाश्रित्य कृष्णमिश्रप्रक्रिया विरचिता। ग्रन्थेऽस्मिन् संज्ञा-सन्धि-सुबन्त- तिङन्तप्रकरणानि विद्यन्ते। अवशिष्टाः विषयाः नोपलभ्यन्ते। पाण्डुलिपेः एतदंशाः विनष्टा इति प्रतीयते। ग्रन्थस्य विषयविचारः एवं भवति यत्-

पृष्ठम् 1. श्रीगणेशाय नमः। अविघ्नमस्तु। प्रणम्य श्रीहयग्रीवं...। सिद्धो वर्णसमाम्नायः। इह शास्त्रे वर्णसमाम्नायो वेदितव्यः। वर्णा अकारादयः तेषां समाम्नायः पाठक्रमः। अ, आ, इ, ई..... ह। डकारादिषु अकार उच्चारणार्थः। चतुर्दशादौ स्वराः। तत्र वर्णसमाम्नायविषये आदौ ये चतुर्दशवर्णास्ते स्वरसंज्ञा भवन्ति। सू-''दश समानाः'' तत्र वर्णसमाम्नाये विषये आदौ दशवर्णास्ते समानसंज्ञाः भवन्ति।

पृष्ठम्-50. सू..... क्रियावचनो धातुः। यः शब्दः क्रियां भावयति प्रतिपादयति स धातुसंज्ञः स्यात्।

सू. ''प्रत्ययः परः''-प्रकृतेः परं प्रत्ययः परिभाष्यते। प्रत्ययात् प्रथमं क्रियते इति प्रकृतिः। तया प्रतीयते येनार्थः प्राधान्यत इति प्रत्ययैरभिहितः।

पृष्ठम्-4. सू. ''समानः सवर्णे दीर्घः भवति परश्च लोपम्। संज्ञको वर्णः सवर्णे परे दीर्घो भवति परश्च लोपमापद्यते। विततांगुतां, तयाश्रितम्, वारीच्छति।

ग्रन्थेऽस्मिन् आदौ सूत्रं ततः वृत्तिः, तदनन्तरं प्रक्रिया विद्यते। कातन्त्रव्याकरणस्य मूर्द्धन्यतमः प्रक्रियाग्रन्थोऽयम्।

कृष्णमिश्रेण आख्यातवादः, वर्द्धमानसंज्ञाः, प्रक्रियासार इति ग्रन्थत्रयमपि प्रणीतमिति नीलमणिमिश्रमहोदयेन प्रतिपादितम्। एते त्रयो ग्रन्थाः राज्यसंग्रहालये संरक्षिताः विद्यन्ते। परन्तु कीटभक्षितत्वात् पठितुं न शक्यते। अत एव एतेषां कर्त्ता क इति निश्चितरूपेण किमपि वक्तुं न शक्यते।

2.2.1. **रघुनाथदाशः**-उत्कलप्रदेशस्य सुमहान् संस्कृतज्ञो रघुनाथदाशः। न्याय-व्याकरण-साहित्य-कोषादिग्रन्थानां रचयितृरूपेण अस्य सुमहती ख्यातिरासीत्। विशेषतः संस्कृतव्याकरणं प्रति अस्य योगदानमतुलनीयम्।

2.2.2. **समयः**-धर्मशास्त्रमाधारीकृत्य कालनिर्णयग्रन्थः रघुनाथदाशेन विरचितः। अस्याः पाण्डुलिपेः लेखकः अनन्तदाशः पाण्डुलिपेः समयं सूचयति। तेन लिखितं यत्-

''श्रीरामचन्द्रदेवस्य नृपतेश्चतुर्थेऽके कार्त्तिकमासि कृष्णे पक्षे त्रयोदश्यां तिथौ शौरिवासरे श्रीमत्कौण्डिन्य-कुलसम्भूतानन्तदाशेन लिखितमिदं पुस्तकम्''।

अनेन ज्ञायते यत् 1728 खीष्टाब्दे पाण्डुलिपिरियं लिखिता। अतस्तस्मात् पूर्वं रघुनाथदाशस्य जन्म अभूत्। अतः अष्टादशशताब्द्याः प्रथमचरणं भवति तस्य समयः।

2.2.3. **वंशपरम्परा**-रघुनाथदाशस्य पितुः नाम वासुदेवदाशः, मातुः नाम अम्बिका आसीत्। स कौण्डिन्यकुलसम्भूत आसीत्। तस्य पिता पुरीस्थस्य श्रीजगन्नाथमन्दिरस्य मुक्तिमण्डपस्य पुराणपण्डित आसीत्। अतः रघुनाथोऽपि पुरीवास्तव्य आसीत्।

2.2.4. **कृतिः**-कालनिर्णयः भट्टिकाव्यस्य टीका, उत्पात्ततरंगिणी, काव्यप्रकाशस्य टीका साहित्यभूषणम्, कारकनिर्णयः, मदनकेलिरहस्यम्, वर्द्धमानप्रकाशः, कातन्त्रविस्तराक्षेपनिगूढार्थ-प्रकाशनम्, सारसिद्धान्तसंग्रहः इत्यादयो ग्रन्थाः रघुनाथेन प्रणीताः।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

2.2.5.1. **वर्द्धमानप्रकाशः**-पाण्डुलिपिरियमुत्कलराज्यसंग्रहालये संरक्षिता विद्यते। असम्पूर्णा पाण्डुलिपिरियम्। अधुना अस्याः पाण्डुलिपेः पादत्रयमुपलभ्यते। यथा-संज्ञापादः, सन्धिपादः, शब्दपादः।

2.2.5.2. **कारकनिर्णयः**-कीटभक्षिता पाण्डुलिपिरियमधुना पठनावस्थायां न विद्यते। अस्य उपसंहार एवं विद्यते यत्-

यः कौण्डिन्यकुलार्णवजनि श्रीवासुदेवाम्बिकाजातः श्रीरघुनाथनामविदितो नित्यं नृसिंहाश्रयः।
गद्यात् पद्यमयीव हृदयमिति मुदा तेन सत् पद्येनाप्युदपादि विशदं तत्त्वं कियत् कारके॥

अनेन श्लोकेन ज्ञायते यत् केवलं कारकप्रकरणं विशदरूपेण विरचितम्। तेन विरचितयोः शिशुपालवधकारक-निर्णययोः रचनाशैली समाना दृश्यते।

2.2.5.3 **सारसिद्धान्तसंग्रहः**-व्याकरणदर्शनमुपजीव्य लिखितोऽयं ग्रन्थः। वैयाकरणभूषणसारस्य विषयोऽत्र वर्णितः। अस्य ग्रन्थस्य मंगलाचरणमेवं भवति यत्-

विघ्नदन्ताबलश्रेणीदारणं सर्वकारणं श्रीनृसिंहमहं वन्दे करुणावरुणालयम्।
सारभागं समुद्धृत्य वैयाकरणभूषणात् क्रियते रघुनाथेन सारसिद्धान्तसंग्रहः॥

2.2.5.4. **कातन्त्रविस्तराक्षेपनिगूढार्थप्रकाशनम्**-अस्मिन् ग्रन्थे केवलं कारकसमासप्रकरणयोः विचारः कृतः रघुनाथेन। तेनोक्तं यत्-

कातन्त्रविस्तराक्षेपनिगूढार्थप्रकाशनम्।
कुरुते रघुनाथः श्रीवासुदेवाम्बिकासुतः॥

अयं बृहदाकारग्रन्थः सुष्ठु अवस्थयां संग्रहालये सुरक्षितो विद्यते। परन्तु असम्पूर्णोऽयं ग्रन्थः।

रघुनाथेन लिखितेषु चतुर्षु व्याकरणग्रन्थेषु त्रयो ग्रन्थाः कातन्त्रव्याकरणमाधारीकृत्य विरचिताः। सारसिद्धान्तसंग्रहस्तु व्याकरणदर्शनग्रन्थः। संस्कृतव्याकरणशास्त्रं प्रति रघुनाथस्य अवदानमतुलनीयमवर्णनीयं च।

2.3.1. **कविभूषणगोविन्दसामन्तरायः**-अयमुत्कलीयवैयाकरण आसीत्। कविरूपेणापि अस्य महती ख्यातिः उत्कलप्रदेशेऽस्ति। अत एव कविभूषणोपाधिः राज्ञा वीरकेशरीदेवेन तस्मै प्रदत्तः। स वैयाकरणः कविः, धर्मशास्त्रकारः आसीत्। तेन ग्रन्थत्रयं विरचितम्। सूरिसर्वस्वम्, समृद्धमाधवनाटकम्, बालव्युत्पत्तिमञ्जरी च। तत्र बालव्युत्पत्तिमञ्जरी भवति व्याकरणविषयको ग्रन्थः।

2.3.2. **समयः**-केदारनाथमहोदयस्य मतेन अस्य समयः अष्टादशशताब्द्याः मध्यभागे आसीत्। सूरिसर्वस्वग्रन्थे स स्वयमेव लिखति यत्-

खशून्यमुनिचन्द्रमः प्रमितशाकसंवत्सरे।
गते व्यरचि मे बुधा शास्त्रमेतन्मुदा॥

अस्य ग्रन्थस्य रचनासमयो भवति-ख (0), शून्य (0), मुनि (7), चन्द्र (1)। **''अंकानां वामतो गतिः''** इति न्यायेन 1700 शकवर्षम् अर्थात् 1778 खीष्टाशब्दः स्यात्।

2.3.3. **परिचयः**-भरद्वाजगोत्रीयो ब्राह्मणोऽयम्। रामचन्द्रसामन्तरायः तस्य पिता। कृष्णचन्द्रः तस्य पुत्र आसीत्।

2.3.4. **बालव्युत्पत्तिमञ्जरी**-बालव्युत्पत्तिमञ्जरी राज्यसंग्रहालये सुरक्षिता विद्यते। परन्तु अस्याः रचनासमयः नैव उल्लिखितः। ग्रन्थेऽस्मिन् संज्ञा-पञ्चसन्धि-सुबन्त-तिङन्तप्रकरणानि विद्यन्ते। ग्रन्थस्यान्तिमभागे ''इतिश्रीमद्गोविन्दकविभूषण-सामन्तरायसूरिविरचितायां बालव्युत्पत्तिमञ्जर्यां शब्दपादः'' इति लिखितमस्ति। तत्र ग्रन्थस्य विषयविचारः एवं भवति यत्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पृष्ठम्-1. ''सिद्धो वर्णसमाम्नायः। इह शास्त्रे वेदितव्यः। वर्णा अकारादयः। अत उच्यते। अ आ इ ई .....स ह। तत्र चतुर्दशादौ स्वराः। अकारादौकारान्ता चतुर्दश स्वरसंज्ञाः स्युः। अ आ इ ई... ओ औ दश समानाः। एते समानसंज्ञाः स्युः। समानानां मध्ये द्वौ द्वौ मिथः सवर्णसंज्ञौ स्तः। मुर अरि इति स्थिते-समानः, सवर्णो दीर्घो भवति। परश्च लोपमापद्यते। अदर्शनं लोपः। वर्णानामदर्शनं लोप इत्युच्यते। दीर्घस्य दीर्घीकरणं परलोपार्थम्। मुरारिः इति।

पृष्ठम्-7. धातुवर्जमर्थवल्लिंगम्। धातुविभक्तिवर्जमर्थवत् शब्दरूपं लिंगसंज्ञं स्यात्। तस्मात् परा विभक्तयः। स्यादयो भवन्ति। कर्त्तरि सि औ जस् इति प्रथमाः।

समासकृदन्तादिप्रकरणानि अत्र नैव उपलभ्यन्ते। बालानां सुखेनार्थबोधाय बालव्युत्पत्तिमञ्जरी तेन विरचिता।

3.1.1. **नेत्रानन्दसाहित्यपञ्चाननः**-क्रमदीश्वराख्येन विदुषा संक्षिप्तसारसंज्ञकं व्याकरणं प्रणीतमस्ति। स वंगदेशीयः। क्रमदीश्वरस्य व्याकरणं जुमरनन्दिना परिष्कृतम्। ततः तद्व्याकरणं जुमरव्याकरणनाम्ना प्रसिद्धम्। उत्कलप्रदेशे अस्य महान् प्रचार आसीत्। उत्कलभाषया एकः प्रवादोऽस्ति-

अमर जुमर निठाइ घोष।
आउ सबु पाठ चालरे खोष॥

अतः नेत्रानन्दसाहित्यपञ्चाननेन जुमरव्याकरणस्योपरि व्याख्याग्रन्थः प्रणीतः। तस्य व्याख्याग्रन्थस्य नाम जुमरदर्पणः। स उत्कलीयः।

3.1.2. **परिचयः**-नेत्रानन्दः कौशिकगोत्रीयो ब्राह्मण आसीत्। उत्कलप्रदेशस्य गञ्जाममण्डलस्य सुरंगिनामधेयग्रामे जन्मग्रहणं कृतवान्। स अध्यापक आसीत्। विश्वम्भरसाहित्यपञ्चाननः तस्य पितामह आसीत्।

3.1.3. **कृतिः**-जुमरदर्पणं विहाय अन्या काऽपि कृतिः नोपलभ्यते। अस्य ग्रन्थस्य पाण्डुलिपिद्वयं राज्य- संग्रहालये सुरक्षितं विद्यते। एकस्यां पाण्डुलिप्यां कारकप्रकरणं समासप्रकरणं व्याख्यातम्। अत्र 61 पृष्ठाः सन्ति। अन्यस्यां पाण्डुलिप्यां कृदन्तप्रकरणं, तद्धितप्रकरणं व्याख्यातम्। तत्र कारकप्रकरणं द्विधा विभक्तम्। कारकवि- भक्तिप्रकरणम्, उपपदविभक्तिप्रकरणञ्च। तत्र प्रकरणस्य नाम पुष्पिका विद्यते। पुष्पिकाया अन्ते इत्थं लिखितमस्ति यत्-

''इति श्रीवक्रतुण्डप्रभुप्रेरितनेत्रानन्दसाहित्यपञ्चाननविरचिते जुमरदर्पणे पञ्चमः कारकपादः समाप्तः''। अस्य ग्रन्थस्य विषयविचारो भाषाशैली च एवं प्रकारेण भवति।

पत्रम्-1. श्रीवक्रतुण्डाय नमः। अविघ्नमस्तु। सरस्वत्यै नमः। शिष्याणां सूक्ष्मबुद्धीनां कारकं कुर्वे प्रणम्य प्रत्यूहदारकं शम्भुदारकम्। क्रियानिमित्तं कारकम्। कर्त्रादिषट्कं कारकसंज्ञा प्रसिद्धा। क्रिया सर्वो धात्वर्थः।

सू. ''क्रियामुख्यप्रयोजको कर्त्ता'' इति। क्रियायां साध्यायां कारकेषु यो मुख्यस्तदा योजनार्हः कर्तृसंज्ञको भवति। प्रयोजकश्च। देवदत्तः काष्ठैः स्थाल्यामोदनं पचति।

पत्रम्-15. अथोपपदविभक्तिप्रकरणमुच्यते। या पदान्तरसम्बन्धेन विधीयते सा उपपदविभक्तिः। सू. अमौट्शसः कर्मणोऽनुक्तात्। अनुक्ताद्यधिकारः। अनुक्तात् कर्मण उत्तरे अम् औट् शसो भवन्ति। सुपोक्तत्वे सति नित्यादिप्रत्ययाकथितत्वमनुक्तत्वम्। देवं पश्य। देवौ। देवान्। अनुक्तादि किम्? क्रियते घटः स्वयमेव।

पत्रम्-1. (द्वितीयपाण्डुलिपिः)-

कृत्तद्धितपदसिद्धिः विशदीक्रियते शिशुबोधाय।
गोयीचन्द्रप्रसादात् साहित्यपञ्चाननाख्येन॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

उपसंहार-अत्र प्रबन्धे केषाञ्चित् मूर्द्धन्यतमानां वैयाकरणानां कृतिविषये चर्चा विहिता। एतद् विहाय बहवो वैयाकरणाः सन्ति येषां कृतयः पाण्डुलिपिरूपेण राज्यसंग्रहालये वर्त्तन्ते। पुरुषोत्तममिश्र-हलधरमिश्र-बलदेवविद्याभूषण-गोपालमिश्र-नारायणदाशप्रभृतयोऽपि स्वस्वकृतिभिः समग्रे उत्कले लब्धप्रतिष्ठाः आसन्।

संस्कृतव्याकरणं प्रति उत्कलस्य योगदानं महत्त्वपूर्णम्। उत्कलप्रदेशे संस्कृतस्य परम्परा जीवन्ती, प्रवाहमयी, महती च विद्यते। साहित्य-व्याकरण-धर्मशास्त्र-पुराण-कर्मकाण्ड-तन्त्रादिषु विषयेषु बहवो महत्त्वपूर्णग्रन्थाः उत्कलीयैः विरचिताः। उत्कलस्यावदानं प्रति ऐतिहासिकैः सम्यक्तया ध्यानं न प्रदत्तम्। इतिहासग्रन्थप्रणयनसमये समीचीनतया तेषां ग्रन्थानामुपस्थानं नैव कृतम्। वैशिष्ट्यञ्च नैव प्रतिपादितम्।

उत्कलसर्वकारस्य संस्कृतविभागैः राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानैश्च गृहीतार्थिकानुदानेन साहित्यधर्मशास्त्रसम्बन्धिनो ग्रन्थाः प्रकाशिताः। परन्तु तादृशाः व्याकरणग्रन्थाः नैव प्रकाशिताः। केवलं चांगुकारिका, वैजलकारिका प्रकाशिता। अप्रकाशितानां ग्रन्थानां प्रकाशनाय प्रयत्नः कर्त्तव्यः। उत्कलस्य गृहे गृहे बह्वयोमातृकाः सन्ति। तासां मातृकाणामपि संग्रहार्थं प्रयासः करणीयः। इति।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Theories of Language : Pāṇini and Chomsky

Avanindra Kumar

Pāṇini framed rules for the already existing language. He basically starts with words. Nowhere in his work he has defined a sentence, whereas the constituent of a sentence has been defined by him as *Pada*. A word or a *Pada* is that, which terminates either with a *sup* or with a *tiṇ*. In fact Pāṇini's work *Aṣṭādhyāyī* is a collection of limited number of rules from which unlimited number of words of Sanskrit language can be derived.

Patañjali, the great commentator of Pāṇini has described *Aṣṭādhyāyī* as a work which can methodically explain the words used in classical as well as the Vedic language and for this Pāṇini evolved a style of the general (*Sāmānya*) and exceptional (*Apavāda*) rules. The basis of this generalisation, in the opinion of Patañjali should invariably be the language used by the *Śiṣtas*. While defining the *Śiṣtas*, Patañjali has specifically laid down that those honourable Brahmins who possess very little grain and are not greedy, who are well-versed in scriptures, and are residents of Āryāvarta only qualify to belong to this category. In brief *Aṣṭādhyāyī* is a collection of methodically set rules of grammar for which the basis is *śiṣ ṭa-vyavahāra* (usage by the learned Brahmins).

The language is a collection of sentences and the grammar is *Śabdānuśāsana* (*Śāstra* of the *Śabdas*). If Patañjali is to be accepted as the most authentic Pāṇiniyan interpreter then according to him grammar interpretes words. On this interpretation the question naturally arises as to how can we get the description of sentences. Patañjali was well aware of the fact that a language is a collection of sentences. Nevertheless, according to him grammar explains only words. This is primarily because of the convenience and the special style of explanation. Nāgeśa also opines that relations implied in a sentence and the evaluation of their individual specifications become impossible and therefore, some other method of analysis should be sought. This method is based on the analysis, decipherment of *Prakṛti* and *Pratyaya* of the words, which occur in a sentence. The principle of *Anvaya* and *Vyatireka* is operative in it.

Though Pāṇini, as has been said above, does not directly deal with sentences, he after analysing the words (*pada*) by themselves as well as in the context of sentences, presents description of correct sentences in the *Aṣṭādhyāyī*. Sanskrit grammarians don't attach much importance to the intuition of the user of the language. For them *Loka-vyavahāra* and *vivakṣ ā* are more important. In Sanskrit there are many examples also on the lines of Chomsky's "colourless green ideas, sleep furiously"–एष वन्ध्यासुतो याति खपुष्पकृतशेखरः। कूर्मक्षीरचये स्नातः शशशृङ्गधनुर्धरः। Although correct grammatically, such sentences appear awkward in meaning. That is why they are considered beyond the ordinary usage. And even though they are not normally used in our ordinary day to day speech, they can be imagined because the grammar is capable of justifying the construction of such sentences.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Pāṇini starts with the formation of words, considering them to be the constituents of a sentence and also because of the consideration of brevity in explaining them. There is a basic difference between the rules of linguistics and the rules of Pāṇini. Linguistic rules are generally independent and don't need any other rule for their explanation or analysis whereas in Pāṇini most of the rules are dependent on each other either due to *Pratyāhāra* or due to *Anuvṛti* (a style Pāṇini adopted for the utmost brevity in his work).

Chomsky proposed a theory of language known as the generative grammar. Just as physics studies the forms of physically possible processes so linguistics studies the form of possible human languages. This would define the limits of language by delimiting the kinds of process that can occur in language from those that cannot. The result would be universal grammar, from which individual languages would derive different ways of doing the same thing. Variations such as vocabulary and principles governing word-orders would be revealed as different applications of the same underlying rules. Tacit knowledge of this universal grammar is preprogrammed, an innate biological endowment of normal human infants. The argument with which Chomsky supported the claim is known as the argument of the 'Poverty of stimulus'. It is argued that language learning proceeds so fast in response to such a relatively slander body of 'data' that the infant must be credited with an innate propensity to follow the grammar of everybody else. In Chomsky's original model language consists of phrase–structure rules and transformations. Phrase-structure rules represent the grammatically basic constituent parts of the sentence. Transformation rules change relations and determine how complex sentences may be formed from more simple ones. This later function was taken over by the phrase structure rules. Structure rules perform the task of defining the deep structure of a sentence from which its surface structure is thought of as derived by means of possible repeated transformation. Deep structure bears some affinity to the idea of logical structure of a sentence. Thought of as the representation of the sentence that reveals its inferential properties. The notion did not survive in generative semantics, one of the successors to Chomsky's standard theory in which transformation rules map semantic representations onto surface structures. The introduction of semantics is often thought to be a necessary amendment to the purely syntactic and grammatical approach of Chomsky's early theory.

After the standard theory came the extended standard theory and eventually government binding theory, both of which maintain an abstract and mathematical approach to the discovery of linguistic principle of the highest generality.

Historically and philosophically most interest centered on the claim that complex grammatical principles might be innate, and on the Theory that the relationship *between the syntax and semantics* which is presupposed in the idea of a generative grammar. In general philosophical formalists have been more interested in the possibility of unravelling concealed semantic structure rather than in the more purely grammatical problems of linguistics.

According to *Chomsky* there are three important aims of framing the grammar of a language–1. To investigate that intuitive and unconscious knowledge due to which a person correctly uses his mother tongue. 2. To describe such an explanatory principle which could

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

make one understand the process of the development of that knowledge. 3. To understand those basic principles of the language which could throw light on human biological properties related to the acquiring of a language.

To understand the nature of a language correctly we will have to adopt radical idealism in the field of linguistics and by framing an abstract system we shall know its special properties. For abstract thinking a homogenous speech community can be imagined for every language which does not have any distinction in pattern and dialect.

It is decidedly true that the grammatical style of Pāṇini is generative, but it is not comparable with the one Chomsky propounded.

The style of Pāṇini is based on two co-related objects: (1) Conceptual structure, (2) Lexicalization or plugging of lexical items. If you want to construct a sentence on the basis of Pāṇini, first you will have to present a theoretical design (सैद्धान्तिक प्रारूप) of that sentence because in the opinion of Sanskrit grammarians the main substance of the sentence is verb and without taking a verb as a reference it is not possible to present a theoretical structure of a sentence. For the completion of an action an instrument or a case is mandatory. Pāṇini has defined six cases i.e., Apādāna (ध्रुवमपायेऽपादानम्, 1–4–23), *Sampradāna* (कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानम्, 1–4–32), *Karaṇa* (साधकतमं करणम्, 1–4–42), *Adhikaraṇa* (आधारोऽधिकरणम्, 1–4–44), *Karma* (कर्तुरीप्सिततमं कर्म, 1–4–49) and Karttā (स्वतन्त्रः, कर्त्ता, 1–4–54).

It is accepted in the tradition of Sanskrit Grammar that in the completion of an action the assisting cases (सहायक कारक) are governed by doer (कर्त्ता). He is independent in this very sense. The use of other cases depends to a greater extent on the form of a verb and the desire of the speaker.

The desire of the speaker plays a great role in deciding the case-structure in a sentence. A word used in a particular form of a case in a sentence may not remain in the same form of the case if the speaker puts it in a different way. Therefore, *Vivakṣā* is a deciding factor for determining the form of cases in a sentence.

In Pāṇinian grammar the theoretical design of a sentence is of much importance, specially in the case of the examples of cases and the expressions of relations. Some western scholars like Roodbergen have tried to compare Chomsky's phrase structure grammar with the Pāṇiniyan system of the word formation. But the words in the Pāṇiniyan grammar are in fact not formed without a sentence–reference (वाक्य-सन्दर्भ) and the necessity of a sentence reference clarifies that Pāṇiniyan grammar is not based only on the word formation.

Supporters of transformational generative grammar have also tried to discover various levels in Pāṇiniyan system. A reference to surface structure and the deep structure may not be out of context here. Some scholars feel that the construction *ātmanaḥ putramicchati* is a deep structure and *putrīyati* is a surface structure. So far as the two structures are concerned Pāṇini may be equalled with Chomsky. But in a journey from deep to surface various levels and transformations combining them are when thrust upon the *Aṣṭādhyāyī*, it looks like doing injustice to it. In fact Pāṇini would not accept any abstract analysis in the description of a language because the linguistic form of *Loka-vyavahāra* is very important to him and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

this abstract analysis is like a long tunnel between *Lokaprayukta bhāṣika*–form and its *Vivaraṇa*. The exponents of deep structure may be greatly disappointed to know that the deep structure of Pāṇini is not really very deep.

Some scholars have also tried to show that the case-structure of Pāṇini may be accepted as deep-structure. But it is somewhat intriguing in the sense that at time when prescribing the rules for determining the case-conditions, Pāṇini also lays down rules for determining the surface-structure. This is the reason why various conditions of the cases related to the roots with certain prefixes are not covered with the definitions of ordinary cases. The other problem is how the cases of Pāṇini are to be described on the basis of individual word meaning or the structure of sentence.

The cases of Pāṇini are based on a sentence. But in their determination they also quote the individual word meaning and in this context Pāṇini decidedly excels Chomsky. It is needless to say that Pāṇini's domain of grammar is unique. To superimpose the inventions of modern linguistics or philological studies on Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* will not only be futile but also do a great disservice to the Indian school of grammar specially the Pāṇiniyan school.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Language Economy : 'Short(ened)' case-endings in Indo-Āryan

Thomas Oberlies

Hindi adjectives have–like nouns–'unextended' and 'extended' forms (see Bloch, *Indo–Āryan: From the Vedas to modern times*. Paris 1965, p. 181). Those not ending in °*ā* do not inflect at all: *safed, sāf*. The 'extended' class, which has a masculine in °*ā* and a corresponding feminine in °*ī* (< °*aka–*/ °*ikā–*), has a paradigm differing from that of the nouns (see Bloch, *op. cit.* p. 182–183, and Masica, *The Indo–Aryan languages*, Cambridge 1993, p. 251):

Masculine	*Feminine*
sg. rect. *kālā ghoṛā*	sg. rect. *kālī ghoṛī*
sg. obl. *kāle ghoṛe*	sg. obl. *kālī ghoṛī*
pl. rect. *kāle ghoṛe*	pl. rect. *kālī ghoṛiyāṁ*
pl. obl. *kāle ghoṛoṁ*	pl. obl. *kālī ghoṛiyoṁ*

The reason for the different inflection of noun and adjective is a haplological shortening of the case–endings: (masc., cas. obl. pl.) *kāle ghoṛoṁ* < Ap. *kālaya ghoḍāhuṁ* <P. *kālayā<naṁ> ghoḍa yānaṁ* < Skt. *kālakānāṁ ghoṭakānām*, (fem., cas. rec. pl.) *kālī ghoṛi yāṁ* < **kālī ghoḍiahuṁ* < Ap. **kālia ghoḍiau* < P. *kāliā<o> ghoḍiāo* < Skt. *kālikāḥ ghoṭikāḥ*, (fem., cas. obl. pl.) *kālī ghoṛiyoṁ* < Ap. *kāliya ghoḍiyahuṁ* < P. *kāliyā<naṁ> ghoḍiyānaṃ* < Skt. *kālikānāṃ ghoṭikānām.*

We find such a haplology during all stages of the development of the Indo–Aryan languages, from the *Ṛgveda* down to Apabhraṃśa: *triṣv ā rocane<ṣu> divaḥ* 'in the three luminous spheres of heaven', *Ṛgveda* 1.105.5, *navyasā vaca–s<ā>* 'with a new(er) song', *Ṛgveda* 2.31.5, ... *rāhor āgamanāya vā / kālāmbuparisrāvā<ya> grahāṇām udayāya vā* ' ... for the coming of Rāhu, for the discharge of dark clouds or for the rising of planets', Atharvavedapariśiṣṭa 64,10.4–5, *sudhanvan vipaṇe<na> tena praśnaṁ pṛcchāva ye viduḥ* 'Sudhanvan! With that stake we shall ask the question [of those] who know', Mbh 5.35.13, (Pāli) *anussāvane<na> salākena* 'by announcing, by (drawing) tickets', Vin V 203,8*, *acchā<ni> ... ambūni* 'clear water', Ja VI.278.2*, *aññā<ni> koṭisatāni* 'hundred crores besides', Sn 677, *ubho<hi> hattehi* 'with both hands', Ja V.365.29*, Ap 58.8 = 87.21 = Bv XVIII.11, *raṭṭhe<hi> janapadehi vā* 'by kingdoms or countries', Ja VI.294.27*, *vasanehi 'nupame<hi>* 'with excellent clothes', Thī 374, *kusale<hi> dasah' upāgato* 'furnished with the ten skilled [ways of acting]', Cp 20, Bv II.31, *cihacihābhinadite<hi> sippikābhirutehi ca* 'by chirping sounds and by the cries of birds', Th 49 (Ee *viha–vihā*°), *pāṇesu tasathāvare<su>* 'to living

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

creatures, both moving and still', Sn 704, *appakesu vanibbake<su>* 'since there are only a few beggars', Pv 296, *mahāsālesu aḍḍhake<su>* '... under wealthy and rich people', Ap 75.10 = 77.6 = 439.4, *ubho<su> kulesu nadiyā* 'on both banks of the river', Ap 15.15, *taṇhāya kho sati<yā>* 'if there is craving', D II.31.25 (cf. *veda–nāya asati<yā>* ... *taṇhāya asati<yā>* ... *jātiyā asati<yā>* 'given there were no feeling ...', Mil 52.24), *mamaṁ rodantiyā sati<yā>* ' ... while I was crying', Ja VI.188.2*, *senāya caturaṅginī* 'with a fourfold army' (_: °*aginiyā*, ct. [= D II.190.1, III.63.3, Pv 660]), Ja V.319.19* = 322.18*, (Buddhist Hybrid Sanskrit) *triṣu apāyi* (= *apāye[ṣu]*) 'in the three evil states', Lalitavistara 92.15*, *em–eva grāme<ṣu> nigameṣu vā* '... in villages and small towns', Mvu I.298.5, (Prakrit) *kāe va āsā<e>* 'or for what purpose', *Uttarajjhayaṇasutta* XII.7, (Apabhraṁśa) *pahiya<ha> pavahantayaha* '... of the travellers as they set forth', *Samdesa Rāsaka*, 54, *ekkahH indiya<hi> mokkhalau pāvai dukkhasayāi* 'when unconcentrated in respect of one faculty of sense one gets hundreds of miseries', Sāvayadhammadohā 128.[11]

This feature *might be* the clue to explain the genuine Apabhraṁśa endings–*em*/–*e* /–*i* of the instr. sg. of the *a*–inflexion which are continued by Gujarati and Marathi.[12] They seem to reflect two grades of haplological shortening, a 'half' one and a 'full' one: (a) *daiem pavasanteṇa* 'by my lover when he went on his journey' (← *daieṇa> pavasanteṇa*), Hemacandra IV.333 (cited ibid. 342), (b) *ussehi pariṇāhiṇa* 'with a height of ..., with a breadth of ...' (← *ussehi<ṇa> pariṇāhiṇa* < utsedhena pariṇāhena), *Sanatkumāracaritam* 527.[13]

Other than in these cases where haplology comprises *two* contagious words it can occur also within *one* single word. As there are (to the best of my knowledge) only a very few such haplologies to be found in the Sanskrit epics–and as far as can be seen from my former teacher's indispensable *Linguistic Study of Vālmīki's Rāmāyaṇa* (apart from *amāvāsyām*) *only* in the *Mahābhārata*–they should be given in full:

amāvāsyām (*amāvās<yā>yām), Mbh 1.1171*.1, R 6.80.55, *vṛtrahatyai* (*vṛtra-hat<yā>yai*), 7.128.28[17], *bhrūṇahatyaiva* (**bhruṇahat<ya>yaiva*), 12.348.9 (cf. Cn.p: *bhruṇahatyaiva bhruṇahatyayaiva*).

References & Notes

1. *Haplology* is 'a special type of dissimilatory loss ... of a whole syllable before or after a phonetically similar or identical syllable' (Hock, *Principles of Historical Linguistics*. Berlin–New York–Amsterdam 1991, 109).
2. The twofold development of *ghoḍiyahuṁ* (> *ghoṛiyāṁ* / *ghoṛiyom*) is due to the different treatment of–*ahuṁ*: (a) loss of the final–*u*–and compensatory lengthening of–*a*–(>–*āṁ*), (b) contraction of–*a<h>u*–to–*o*–(>–*oṁ*).
3. Cf. Baital Pacīsī (ed. by Duncan Forbes, p. 12 l. 22: *aur paṁchī ... cah–cahoṁ meṁ the.*
4. The PTS edition prints *appake su vanibbake.*
5. The PTS edition prints *mahāsāle su-aḍḍhake.*
6. The PTS edition prints *kulesu* (cf. Saddanīti [ed. Helmer Smith] 286 n. 7).
7. *asati*, however, refers in this passage–as often (cf. *hatthesu asati*, S IV.171.28)–also to a loc. pl. ntr.: *rupesu asati*, Mil 52.20 (cf. *saṅkhāresu sati*, S II.6.34). Obviously, the haplologically shortened form was used as a kind of *indeclinable.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

8. This haplology points–to be exact–to *caturaṅginīyā* (on this ending see Oberlies, *Pāli–A Grammar of the Language of the Theravāda Tipitaka.* Berlin–New York, 2001, p. 161–162 [–36.3]).
9. Cf. *na kāme<na> haññate kvaci* 'never is one killed by desire', Ja II.178,21*, *bhikkhu<ni> nisinne* 'when the monk sits down', Vin III.189,6.
10. Bhayani, *The Saṁdesa Rāsaka of Abdul Rahaman.* Bombay 1945, p. 42, gives other examples for this feature from the Saṃdesa Rāsaka.
11. For text and translation see de Vreese, *JAOS* 79 (1959) 11.
12. See Prabodh Bechardas Pandit, *Ṣaḍāvaśyakabālāvabodhavṛtti of Taruṇaprabha.* Bombay 1976, p. 17, Turner, *Collected Papers.* London 1975, p. 131/293, and Bloch, *The Formation of the Marāṭhī Language.* Delhi 1970, p. 198–199.
13. This explanation, however, does not exclude the possibility of 'case-syncretism' (as maintained by Tagore, *Historical Grammar of Apabhraṃśa.* Poona, 1948, p. 81) and of 'terminational weakness' (as held by Turner [see fn. 12]).
14. Cf. also *bhairavam* (< **bhairavaṃ <ravam>*) Mbh.1.151.8, *cāvajorjunaḥ* (< **cāvayor<ar>junaḥ*) 2.18.3 (see *Mahābhārata*, Crit. Edition *ad* 1.151.8, and Edgerton, *BDCRI* 5 [1943/44]2).
15. They seem somewhat more common in Middle Indo-Aryan: (Pāli) *mantrā ime brāhmaṇā<na(ṁ)>* 'these spells of the brahmins', Ja VI.212.17* *(brāhmaṇānaṃ*, 215.30'), *bhariyā<ya> yo padassati* 'who will give [it] away for the sake of his wife...', Ja III.279.15*, *rathiyā<ya>* 'on the road', Ja VI.165.18* (ct. *rathikāya*) = 166.4*, Cp 258, Dīp VI.34, *chabbīsatim<am>hi*, Ap.117.25.
16. The entry *amāvasī* of our Sanskrit dictionaries–postulated only because of the references cited above–should therefore to be cancelled.
17. See p. 57 of Debrunner's *Nachträge zu Band II 1* of the *Altindische Grammatik* of Wakkernagel.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

A Linguistic Note on the Polynymic Interpretation of the Vedic Language

Mahavir

Wittgunstein, a renowned linguist, has rightly remarked that polynymity reduces a language to absurdity. The infallible logic behind this linguistic observation is that the sole function of a language is to convey the exact intention of the speaker to the hearer, "अर्थगत्यर्थ: शब्दप्रयोग:," as has been said by the Indian grammarians. Polynymic use of a word renders the language to ambiguity and redundance. A word having multi-meanings fails to convey the exact specific connotation of the speaker. Moreover, it makes the other words containing the same one specific import unnecessary and hence redundant, thus causing the language burdensome and uneconomically superfluous. This golden linguistic principle was laid down long ago by our Mīmāṁsakas in their statement "अन्याय्यं पुनरनेकार्थत्वम्" polynymity in a language is unjustifiable and hence untenable. The Mīmāṁsakas with this ruling sought to bring out the real import of the Vedic language. This needs further investigation and explanation.

The problem of the real and exact import of the Vedic lore contained in the Vedic language is of utmost significance at least both from the historic as well as academic point of view. The problem is not a new one. It has its deep root in antiquity even before Christ, which has been eating into real essence of the Vedic content, burying it down under deep layers of ignorance and arbitrary whims of the Vedic commentators, thus drifting the quint-essence of the Vedas away and away from time to time and presenting the Vedic import in complete distortion.

This situation of arbitrary interpretation of the Vedic language existed even before Yāska the author of the *Nirukta*. Yāska in his *Nirukta* supplies the documentary evidence that polynymous interpretation of the Vedic language was in vogue even before his time. He refers to at least eleven types of schools of Vedic interpretation which used to interpret the Vedic language in their own way totally differing from each other, meaning thereby that each and every Vedic word had various meanings. Yāska explicitly makes mention of these schools by names, i.e., इति याज्ञिका:, 'the ritualists explain this *mantra* this way, इति पौराणिका:, the Paurāṇikas explain this *mantra* this way; इति ऐतिहासिका:, the historians interpret this *mantra* this way; इति वैयाकरणा:, the grammarians explain this मन्त्र this way, इति नैरुक्ता:, the etymologists explain this *mantra* this way; इति केचित्, some explain this *mantra* this way, इत्यपरे, while others explain this *mantra* this way, so on and so forth. This quarrel among the Vedic interpretors made a mess of the Vedic lore and provided a way for ever-lasting uncertainty, chaos and confusion regarding the real import of the Vedic language. This tendency of the different schools of interpretation of the language turned the Vedas into a

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

pandora's box wherefrom one can bring out anything of one's own imagination. This is totally against the linguistic principle violating all the norms which no language can afford.

This arbitrary, multifarious hotch potch method of Vedic exigesis resulted in a very strong anti-Vedic slogan raised by antagonist Kautsa that the Vedic *mantras* are meaningless "अनर्थका: मन्त्रा: इति कौत्स:", at Yāska's time.

It is worth mentioning here that polynymity in the Vedic language is much pleaded in the name of Yāska who devised the etymologic root-based method of Vedic interpretation. But, it is not so and scholars have totally mistaken Yāska in this regard. Yāska's position is altogether opposed to it.

Yāska, a great linguist of his time, took upon himself the task to put to an end to this controversy, to protect the real import of the Vedic language and to save the same from arbitrary and whimsical imaginary interpretations. He propounded and established the linguistic principles to bring out the real intention of the Vedic seers contained in the *mantras*. He therefore, stated that seers had a definite and exact intention to express through a particular mantra of which the Devatā is made headline as subject matter of the *mantra*, "यत्काम, ऋषिरार्थपत्यमिच्छन्.... स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्देवत: स मन्त्रो भवति". Thus, Yāska was of the clear view that each and every word of the Vedic language was used by the seers to express a definite and exact meaning, and that they cannot and should not be interpreted in a polynymous way. This linguistic rule put forth by Yāska was established by him in his *Nirukta* further in a debating manner with his rivals who maintained that etymological method of Vedic interpretation would render the words as polynyms, "अथ चेत् सर्वाणि नामान्याख्यातजानि स्युर्य: कश्चित् तत्कर्म कुर्य्यात् सर्वं तत् सत्त्वं तथाचक्षीरन्, य: कश्चाध्वानमश्नुवीताश्व: स वचनीय: स्याद्यत् किञ्चित् तृन्द्यात् तृणं तत्, 'whosoever covers the path, should be called Aśva (horse), whichever searches should be called Tṛṇa (straw). This was one of the objections raised by antagonists against the Yāska's theory of etymological method of Vedic interpretation. Yāska's reply to this proposition for conceding polynymity in the language by his antagonists must be always borne in their mind by the Vedic scholars. Yāska pleads in this regard by putting up a counter-linguistic proposition which cannot be denied even by his antagonist. To quote Yāska, he says, "यथो एतत् य: कश्च तत्कर्म कुर्य्यात् सर्वं तत् सत्त्वं तथाऽऽचाक्षीरन् इति, पश्याम: समानकर्मणां नामधेयप्रतिलम्भमेकेषां नैकेषाम्, यथा तक्षा परिव्राजको जीवनो भूमिज इति", a word cannot denote all the various objects, though may be having the same etymological referendum, for instance the word *takṣan* (wood-cutter, carpenter), *parivrājaka* (all round-wanderer, mendicant), *jīvana* (life-giver, *water*), *bhūmija* (born of earth, coal), etc., denote only one specific object though their etymological reference is multifarious. Take the word *parivrājaka* which denotes only mendicant because he wanders everywhere. It does not denote all the objects that wander. This is acceptable even to Yāska's antagonists who label the charge of polynymity against his etymological theory. Thus, the etymological method of Vedic interpretation does not at all issue the license to interpret the word as polynym. Yāska, who is propounder of the etymological method for Vedic interpretation, strictly subscribes to the view that words, though root-born, have only one specific meaning, i.e., they are not but Yogarūḍha. Etymology is only to explain, determine and justify the exact definite specific meaning which a word

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

denotes as he says "अर्थनित्यः परीक्षेत", it is the meaning which is to be determined. This linguistic reality is stated as "अन्यद्धि शब्दानां व्युत्पत्तिनिमित्तमन्यच्च प्रवृत्तिनिमित्तम्", the etymological genesis of a word is different whereas their usage for expression is different. Thus, Yāska clarifies his position as etymologist and rules out the polynymity as a linguist. According to Yāska, therefore, nominals are semantically Yogarūḍha rather than merely Yaugika, and hence they should be construed as such. Yāska needs to be understood in right perspective.

There is another point of confusion scholars fall prey to. They say that a Vedic word could be construed at least in three ways into different meanings, i.e., आध्यात्मिक, आधिभौतिक and आधिदैविक. This point also has been taken up by Yāska in his *Nirukta*. He says that a word can be explained only in one way either आध्यात्मिक, or आधिदैविक or आधिभौतिक, i.e., प्रत्यक्षकृत् or परोक्षकृत् and not in all the threefold ways. If the conjugational ends into Ist person the *mantra* is to be construed as आध्यात्मिक, i.e., pertaining to the self. If it has IInd person in the verbal form the *mantra* is to be explained in प्रत्यक्षकृत् way, i.e., आधिदैविक. And if the verbal form in a *mantra* has IIIrd person, it has to be construed in परोक्षकृत्, i.e., आधिभौतिक way. No *mantra* can be explained and construed in more than one way as the verbal form in a *mantra* has got only one person either Ist or IInd or IIIrd.

Despite clearly laying down by Mīmāṁsakas and Yāska the linguistic principles to interpret the Vedic language as exact, accurate and specific denotative expression excluding all sorts of uncertainty/ambiguity of loose and hotch potch interpretation of the later commentators–both eastern and western, and medievals and moderns—indulged in the same mistake thus creating utter confusion and bit mockery of the Vedic lore. No commentator can claim that he has determined the exact import of the Vedic language.

This linguistic principle of a word having one specific and exact meaning has a direct appeal to motivate the Vedic scholars to bring out and determine the exact specific content of the Vedic language expressed by seers to denote a particular object to quote Yāska and Mīmānsakas–"अर्थवन्तः शब्दसामान्यात्". The Vedic words are as exactly meaningful as the Laukika words are because both are altogether similar in their linguistic and semantical nature. Otherwise Prof. Luis Renou has rightly warned that the 'Destiny of the Vedas' lies in darkness and dangerous hands.

'बिभेत्यल्पश्रुताद् वेदो मामयं प्रहरिष्यति'.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Interaction Between Sanskrit and Tamil

N. Gangadharan

This paper deals with the following topics:

1. The influence of Sanskrit on Tamil; II. The influence of Tamil on Sanskrit; III. Parallel ideas in Sanskrit and Tamil; and IV. The importance of the Grantha script as a link between the two languages.

1. The influence of Sanskrit on Tamil subdivided as (i) The influence of Sanskrit in the formation of Tamil words

(1) The following are some specimen derived from Sanskrit through Prākṛta:

ūci (pronounced as ūśi) from		*sūci*
īyam	from	*sīsa*
amaiccar	from	*amātya*
irudayam	from	*hṛdaya*

(2) The following proper names and words with little modifications as per the Tamil grammar *Tolkāppiyam:*

Umai for *Umā*	*Cītai* for *Sītā*
Rātai for *Rādhā*	*Menakai* for *Menakā*
Sumitrai for *Sumitrā*	*Subhadrai* for *Subhadrā*, etc.

and other words as follows:

kārikai for *kārikā*	*katai* for *kathā*
kavitai for *kavitā*	*cenai* for *senā*
pīḍai for *pīdā*	*mālai* for *mālā* and
kāppiyam for *kāvyam*	*ulakam* for *loka*, etc.

(3) (a) The Tamil words retaining the original sense of the Sanskrit words:

kāla (time), *kopam* (anger), *buddhi* (intellect), *manaṃ* (manas)(mind), *balaṃ* (strength), *jalam* (water), *kāraṇam* (cause), *pacu* (paśu) (animal), *pācam* (pāśam), (bondage), *pati* (master), *moham* (delusion), *vidhi* (fate), *cokam* (śokam) (grief), etc.

(b) The Tamil words with sense contrary to that of the original Sanskrit words:

pramādam–'excellent' instead of 'mistake'

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

kevalam–'degrading' instead of 'only'.

(4) The verbal derivatives and other forms:

(a) ceyda (done), *pārtta* (seen), *muḍitta* (accomplished), *koyda* (plucked), *kuḍitta* (drunk), *paḍitta* (read), *kaḍitta* (bitten), etc.

(b) *pona* (that has gone), *conna* (that is said), *tinna* (that is eaten)

(c) *balavān* (possessing strength), *buddhimān* (possessing intellect) and words like *karumān* (blacksmith), etc. on the same pattern.

(d) words with the suffix *śāli* like *buddhiśāli* (intelligent), *bhāgyaśāli* (fortunate), *balaśāli* (strong), *poṟumaiśāli* (patient) and *tiṟamaiśāli* (efficient).

(e) words with the suffix *kāra* (masculine) and *kāri* (feminine) like *pālkāran* (milk–vendor), *velaikāran* (servant), *taiyalkāran* (tailor), and *kaḍaikkāran* (shop–owner), etc.

1.ii The translation of Sanskrit works into Tamil

The four Vedas were rendered into Tamil in the beginning of the 20th century.[1]

The Purāṇas in Sanskrit are the important source books for understanding the culture of India. The Purāṇas had their Tamil versions during the later half of the 16th century.[2]

The two epics were translated into Tamil during the course of the last one hundred years.[3]

In the case of rhetorical works, the *Kāvyādarśa* of Daṇḍin was rendered into Tamil under the title *Taṇḍiyalaṅkāram* around the twelfth century.[4] We notice that it had profound influence on Tamil rhetorical compositions.

Many of the important philosophical texts like the *Sarvadarśanasaṅgraha, Yogavāsiṣṭha,* etc. were rendered into Tamil about the end of the 19th century. The noteworthy point about these translations is that these translations retained many of the technical terms of the original. It indicates that there was no bias for the people in the use of the expressions of the original, and the readers were in a position to comprehend the sense conveyed by these terms.

II. The influence of Tamil on Sanskrit subdivided as

(a) The Sanskrit literature influenced by the Tamil literature on the Śaivite saints[5]

The *Periyapurāṇam* and other early Tamil works on the sixty-three Śaivite saints had a pronounced influence on the Sanskritists of the south. An attempt to make popular these accounts among the non-Tamils, gave rise to the compositions in Sanskrit–*Śivabhaktavilāsa,*[6] *Śivabhaktamāhātmya,*[7] *Bhaktavilāsakathānukramaṇikā*[8] and *Bhaktavilāsakathāsaṅgraha.*[9] Besides these three were also a few Sanskrit works on the lives of some of the sixty-three saints: (1) The *Śivabhaktānandanāṭaka*[10] of Rakṣānātha dealing with the story of the Śaivite saint Ciṟuttoṇḍar (referred to as Dabhrabhakta), (2) *Caṇḍeśvaracarita*[11] on the life of Caṇḍeśvaranāyanār, etc.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

It is interesting to note that the *Śivabhaktavilāsa* uses Sanskritized names of Śaiva saints:

Iyarpakai–Svabhāvaripu Meipporuḷ–Satyārthanātha
Kuṅkilikkalaya–Śrīkalānātha Ciṟuttoṇḍar–Dabhrabhakta
Kāraikkāl ammaiyār–Punitavatī or Pūtavatī, etc.

There are other references to the Śaivite saints in Sanskrit literature as follows: (1) the story of Kaṇṇappar (one of the Śaivite saints who offered his own eye in place of the bleeding eye of Lord Śiva) referred to in the hymn *Śivānandalaharī,*[12] (2) the mode of worship practised by the Śaivite devotee Cākkiyanāyanār in the same hymn,[13] (3) reference to Iyaṟpakaināynār, Ciṟuttoṇḍar and Caṇḍeśvarar in the hymn *Śivabhujaṅgastotra*[14]. The expression Dramiḍaśiśu in the hymn *Saundaryalaharī*[15] is held by some as a reference to the saint Tirujñānasambandar, whom the divine mother blessed with her own breast milk. We may refer to the *Jñānasambandhacarita* in Sanskrit in 60 verses composed probably at the end of the 19th century by Mahādeva Śāstrī on the life-history of the Śaivite saint Tirujñāna-sambandhar.[16]

Kāverīpattanavaiśyamāhātmya[17] in 28 chapters describes the life of a merchant belonging to Kāveripattanam in Tamil Nāḍu later popularly known as the *Paṭṭinattu Aḍigaḷ* (a saint settled in the city), who lived about three centuries back and spent the last part of his life near the city of Chennai. The Sanskrit text follows the Tamil original and refers to him as Śvetavana corresponding to his Tamil name Tiruveṇkāḍar.

The offering of *kāvaḍi* (pitcher of milk suspended from a pole held on the shoulder and adorned with a bouquet of peacock feather) to Lord Subrahmaṇya is a popular religious practice prevalent among the Śaivite devotees of Tamil Nāḍu. The *Kāvaḍyaṣṭaka*[18] in Sanskrit explains in eight verses the significance of the term *kāvaḍi.*

Some specimens for the influence of Tamil Vaiṣṇavite literature on the Sanskrit literature may be mentioned now. The name of Āṇḍāḷ (Godā) and her life-story is popularly known in Tamil Nāḍu.[19] We have a hymn glorifying the nose-ornament of Āṇḍāḷ in *Nāsāmauktika-pañcaviṁśati*[20] in 25 verses. We find that the famous Tamil hymn *Tiruppāvai* sung by Āṇḍāḷ was rendered into Sanskrit as Godāgāthā[21] The *Tiruvāymoli,* the Tamil Vaiṣṇavite lyrics of *Nammālvār,* was rendered into Sanskrit as *Dramiḍopaniṣattātparya* or *Dramiḍāmnāyasaṅgati*[22] by Abhirāmavara (Saumyajāmātṛ). Another version of the *Tiruvāymoli* is the *Sahasragīti*[23] of Govardhanam Rangacharya. An abridged version of the *Tiruvāymoli* entitled *Dramiḍāmnāyaśataka*[24] was composed by Veṅkaṭeśa, son of Prativādibhayaṅkarācārya.

We may mention another noteworthy publication–a collection of ten didactic works entitled *Nītidaśaprabandha*[25] comprising the Sanskrit rendering of the (1) Veṟṟiveṟkai of Ativīrarāmapāṇḍian *(Jayaśaktikarakāvya),* (2) *Āṭṭiccūḍi (Mandāramālā),* (3) *Koṉṟaivendan (Śaṁyākamālā),* (4) *Vākkuṇḍām (Vāgullāsa),* (5) *Nalvali (Tattvapadavī),* (6) *Nanneri* of Śivaprakāśa *(Sanmārgadarpaṇa),* (7) *Nītinerivilakkam* of Kumaragurupara *(Nītimārgapra–dīpikā),* and other compositions of the translator.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Significant contributions were made by V.N. Sriramadesikan by his translations of *Āṭṭiccūḍi, Cilappadikāram, Tirukkuṛaḷ* etc. a few decades back. We may mention the *Śiñjinīyam* in Sanskrit, a very recent adaptation of the *Cilappadikāram,* made by A.S. Subbukrishna Srautigal from Madras in 1990.

(b) The regional influence on the Sanskrit poets belonging to Tamil Nāḍu

It is a remarkable feature we find in the compositions of the Sanskrit poets of this region that they employ some popular expressions of this region in their works. For example, Rāmacandramakhin, in his *Keralābharaṇacampū,* employs phrases and expressions peculiar to this region. The Tamil word for thirst (pipāsā) is dāhaṃ. The poet uses the expression ambudāhaṃ for thirst.

We find the expression "dugdhopariparinatarasaphalanipāta" meaning "the fall of ripened fruit into milk" reflecting the popular Tamil expression indicating the easy accomplishment of a task. It may be mentioned that this expression is made use of by Bhāskarayajvā in his *Vallīpariṇayanāṭaka.* Again Rāmacandramakhin uses the expression *'kācin niṣādī tanayaṁ prasūte'* is a Sanskrit rendering of the Tamil expression conveying the sense "a gypsy woman delivered a child and her husband is drinking the medicinal decoction".

III. Besides parallel ideas and expressions we may note the following parallels in Sanskrit and Tamil for the place names especially associated with religion

Kuḍamukku	Kumbhakonam
Mayilāḍuturai	Mayūram
Tirumaṛaikkāḍu	Vedāraṇyam
Tiruvaraṅgam	Śrīraṅgam
Tiruviḍaimarudūr	Madhyārjuna
Tirvaṇṇāmalai	Aruṇācalam or Śoṇācalam
Sriperumbudur	Bhūtapuri

It is to be noted that the names of some places are still in the Sanskritized form. For example we may mention the names of Chidambaram, Vriddhachalam, Ramanathapuram, Krishnagiri, etc.

IV. The importance of the Grantha script as a link between the two languages

Although the ancient Tamils had a sound knowledge of the Sanskrit language and had a love for the language as reflected in the Tamil religious hymns,[26] they had maintained only one letter in each class of letters, unlike the other languages of the south. Hence there was a need for the representation of the additional sounds. The development of the Grantha script was a boon for the people of this region, especially the professional artisans, enabling them to read and write the Sanskrit texts. The Grantha script was used largely in writing the inscriptions and manuscripts. The advantage in the Grantha script is that it made use of the letters of the Tamil script and added new symbols for the additional letters in Sanskrit.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Hence people were required to learn only a few additional symbols for the letters in the first four groups and the letters *śa, ṣa, ha* and *kṣa*. Grantha script was much in vogue until the middle of the last century. The gradual withdrawal of the use of the Grantha script resulted in the closure of the printing presses specialized in printing texts in the Grantha script.

The adaptation of the Devanāgarī script for the Sanskrit language sounded the first death knell for the Grantha script and then became highly detrimental to the survival of the Sanskrit language itself. The recent steps taken to eliminate these additional letters in common use completed the process of elimination. We may cite some examples explaining how these changes have affected adversely the sense conveyed by the original word in the Sanskrit language:

Mīnākṣī (one having eyes resembling the fish) written now as Mīnāṭchi will mean only 'the rule of the fish'.

Jayadeva (the victorious lord) written now as Cayadeva would make no sense.

Praṇatārtihara (the dispeller of the woes of the supliant) written as Praṇatārtikara would convey the contrary.

The very name of the language Sanskrit meaning 'a refined one', written in the Tamil characters as 'Camackrita' has no sense.

Moreover the adaptation of the Devanāgarī script for the Sanskrit language led to its mistaken identity with Hindi. Hence the revival of the use of the Grantha script would also be helpful in making the Sanskrit language popular in Tamil Nāḍu and enable to bridge the man made gap between Sanskrit and Tamil in the state. All that is needed by a person desiring to learn the Sanskrit alphabets is to master only these additional letters. Even now the traditional artisans and purohits make use of the old editions of the manuals printed in Grantha script. An earnest appeal is made here for the introduction of the Grantha script to the students of Epigraphy, Āgama, Vāstuśāstra, Theology and Ancient Indian technology.

We may conclude this paper with the reiteration that there was peaceful coexistence of the two languages and one can notice the attitude of give and take that existed in this region and the two languages held as the two eyes of Tamil Nāḍu.

Notes & References

1. For a metrical translation of the *Ṛgveda* see New Catalogus Catalogorum III. p. 17a.
2. See Dr. V. Raghavan Commemoration Volume, All India Kashiraj Trust, Varanasi, 1991, pp. 126-42.
3. As a specimen we may mention the Grantha script edn. with Tamil translation by S.G. Ananthacharya published from Conjeevaram during 1904-16.
4. Ptd. several times. See M. Arunachalam, *History of Tamil Literature*, 10th century pt.II. p. 651.
5. For details see *Annals of Oriental Research* XXV. University of Madras.
6. Ptd. in Devanāgarī script from Madras in 1901.
7. TD. 10057-59.
8. TD. 10625.
9. TD. 10626.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

10. MT. 5092. 5670. 6506. TD. 10482.
11. TCD. 1573 H. Trav. Univ. C.2001 H. T 943 (both with an.C.).
12. verse 63.
13. verse 89.
14. verse 13.
15. verse 74.
16. Ptd. together with *Nāgagirimāhātmya* (Tiruchengode), Madras, 1903. See Br. Mus. Ptd. Bks. 1892-1906.206.
17. Adyar II. App.p.vii-b.
18. Adyar II.p.3b. MT.3854 (a). Ptd. *Stotrārṇava*, Madras Govt. Oriental Mss. Libr. Ser. 70. pp. 648-9 fn.
19. For compositions in Sanskrit on Godā see New Catalogus Catalogorum VI, pp. 124-27.
20. MT. 3872 (d). Ptd. *IHQ.* XXVII, pp. 508-11.
21. Mysore I, p. 256, III. p. 5.
22. MD.5261. 17221. MT.4691 (b).
23. Ptd. Venkateswara Steam Press, Bombay, 1913.
24. MT. 1453 (r).
25. Published by Radhakrishna Sastri, Pudukkottai. Ptd. Kumbhakonam, 1904, See Br.Mus.Ptd.Bks. 1892-1906.60.817.
26. See *Periyapurāṇam Tirumalai carukkam* song 93 beginning with the line '*nāgacūtavakula*', etc. Saiva Siddhanta Publishing Society edn. 1970, p. 40 and *Kandaralaṅkāram* of Aruṇagirinātha verses 17 and 21.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

EPICS AND PURĀṆAS

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वाल्मीकि-रामायणस्य काण्ड-सर्ग-श्लोकानां विवेचनम्

जयमन्त मिश्रः

(क) वाल्मीकि-रामायणम्

आदिकवि-प्राचेतस-महर्षि-वाल्मीकिना विरचितमादिकाव्यं रामायणं विद्वज्जन-मानसोल्लासं विदधानम् आम्नायादन्यत्र नूतनं छन्दसामवतरणं जगति प्रकाशतेतराम्।

तपःस्वाध्याय-परिपूतात्मा ब्रह्मर्षि-वाल्मीकिः देवर्षि-नारद-मुखात् सकलगुण-निधानस्य मर्यादापुरुषोत्तम-श्रीरामभद्रस्य चारित्रिक-वैशिष्ट्यं समाकर्ण्य तद्वर्णने दत्तावधानो बभूव। एकदा माध्यन्दिन-सवनाय तमसानदीमनुप्राप्तः तत्र एकेन क्रूर-व्याधेन वध्यमानं क्रौञ्चम्, तत्पार्श्वे तत्सहचरीम् प्रिय-विरह-शोकेन विलपन्तीम् मुहुर्मुहुर्भ्रूमौ लुठन्तीं विलोक्य करुणार्द्रचेताः प्राचेतस-महर्षिरत्यन्तशोकाकुलोऽभवत्। करुणावरुणालयस्य ब्रह्मर्षेरन्तः-करणान्तर्गत-शोकोच्छ्वासः तन्मुखादकस्माद् देववाग्रूपेण परिणतः आनुष्टुभेनच्छन्दसा-

मा निषाद! प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः।
यत् क्रौञ्चमिथुनादेकमवधीः काम-मोहितम्॥[1]

इत्येवं रूपेण प्रकटितोऽभवत्। एवं हि अनायास-श्लोक-व्याहरणात् "किमिदं व्याहृतम्" इति चिन्ताकुलचेता महर्षिर्व्याजहार-

पाद-बद्धोऽक्षरसमस्तन्त्रीलय-समन्वितः।
शोकार्तस्य प्रवृत्तो मे श्लोको भवतु नान्यथा॥[2]

इत्येवं चिन्तयन्तं किंकर्तव्य-विमूढं महर्षिमुपसंगम्य भूतभावनः पद्मयोनिर्ब्रह्मा प्रावोचत्-'ऋषे! प्रबुद्धोऽसि वागात्मनि ब्रह्मणि। तद्ब्रूहि रामचरितम्। अव्याहत-ज्योतिरार्षं ते चक्षुः प्रतिभातु। आद्यः कविरसि।'[3] एव-मुक्त्वाऽन्तर्हिते ब्रह्मणि समाहितमना महर्षिः प्राचेतसः मनुष्येषु सर्वप्रथमं शब्द-ब्रह्मणस्तादृशं विवर्तमितिहासं रामायणं विरचयाञ्चकार। एवं हि महर्षि-वाल्मीकि-प्रणीतं रामायणमिदं कुशलवाभ्यां तन्त्री-लयसंवीतं गीतं सङ्गीतमस्ति। पुरातनमपि क्षणे क्षणे नवनवायमानं रमणीयताया अपूर्वं रूपमस्ति। अपृथग्यत्ननिर्वर्त्यैं रस-ध्वनि-प्रकर्षोत्कर्षकैः शब्दार्थालङ्कारैर्विभूषितम्, माधुर्यौजः प्रसादाद्यैर्गुम्फितम्, रम्य-रीति-सद्वृत्तिविभ्राजितम्, अपूर्व-निर्माण-कौशलेन कमनीयम्, सचेतश्चेतश्चमत्कारि-चारुरचना-वैचित्र्येण रमणीयम्, स्व-विषयमाधुर्येण परमास्वाद्यम्, सहृदय-हृदयाह्लादकं विश्वविश्रुतमादिकाव्यं महद् विशिष्टं सर्वत्र विजयतेतमाम्।

(ख) वाल्मीकि-रामायणस्य आदि काव्यत्वम्, काव्यान्तर-बीजत्वं च

इदं हि रामायणमादिकवेर्वाल्मीके-रादिकाव्यमिति न केवलं पूर्वोक्तेन "क्रौञ्चद्वन्द्वियोगोत्थः शोकः श्लोकत्वमागतः" इति प्रसङ्गेनैव निर्धार्यते, अपितु महर्षि-व्यासप्रणीतैर्महाभारत-पुराणादिभिरपि निश्चीयते। काव्यान्तरस्य बीजरूपमेतदेव रामायणं समधीत्य महर्षि-श्रीकृष्णद्वैपायन-व्यासेन पुराण-महाभारतादीनि निरमायिषत इति प्रतिपादयति बृहद्धर्मपुराणम्-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पठ रामायणं व्यास काव्य-बीजं सनातनम्।
यत्र रामचरित्रं स्यात् तदहं तत्रशक्तिमान्।।[4]

रामायणं पठितं मे प्रसन्नोऽस्मि कृतस्त्वया।
करिष्यामि पुराणानि महाभारतमेव च।।[5]

स्कन्दपुराणस्योत्तरखण्डे नारद-सनत्कुमार-संवादे पञ्चसु अध्यायेषु विस्तरेण वर्णितं वाल्मीकि-रामायण- माहात्म्यं विषयमिमं स्पष्टं प्रकटयति।

महाभारते वनपर्वणि रामोपाख्यानं वाल्मीकिरामायणाधारितमेव वरीवर्ति। द्रोणपर्वणि च-

अपि चायं पुरा गीतः श्लोको वाल्मीकिना भुवि।
न हन्तव्याः स्त्रियश्चेति यद् ब्रवीषि प्लवङ्गम।।

सर्वकालं मनुष्येण व्यवसायवता सदा।
पीडाकरममित्राणां यच्च कर्तव्यमेव तत्।।[6]

इत्यादिना महर्षि-वाल्मीकेर्नामोल्लेखपुरस्सरं रामायण-युद्धकाण्डस्य एकाशीतितमाध्यायस्य अष्टाविंशः श्लोकः अविकलरूपेण उपन्यस्तः उपलभ्यते।

अग्निपुराणे पञ्चमाध्यायात् त्रयोदशाध्यायपर्यन्तम् नारद-वाल्मीकि-संवाद[7] निर्देश-पुरस्सरं रामायणकथासारः संगृहीतः समुपलभ्यते।

गरुडपुराणस्य पूर्वखण्डेऽपि त्रिचत्वारिंशदधिक-शततमाध्याये तथैव रामायणसारः संकलितोऽस्ति।

महर्षिव्यासदेवेन स्कन्दपुराणे वैष्णवखण्डे वैशाखमाहात्म्ये सप्तदशाध्यायतो विंशाध्यायपर्यन्तम्, आवन्त्य-खण्डे अवन्तीक्षेत्रमाहात्म्ये चतुर्दशाध्याये, प्रभासखण्डे अष्टसप्तत्यधिक-द्विशततमाध्याये च ब्रह्मर्षिवाल्मीकेर्जीवनवृत्तं श्रद्धातिशयेन उपन्यस्तम्।

अध्यात्मरामायणस्थ अयोध्याकाण्डे षष्ठसर्गे च तस्य पूर्वजन्मवृत्तान्तो विस्तरेण वर्णितः।

दीवान बहादुर के.एस. शास्त्री स्वकीये 'स्टडीज़ इन दि रामायण' इत्याख्ये[8] ग्रन्थे समुल्लिखति यत् धर्मराजयुधिष्ठिरस्यानुरोधेन महर्षि-व्यासः रामायणतात्पर्यदीपिकां रामायण-व्याख्या-मपि व्यरीरचत्। अस्याः पाण्डुलिपिः साम्प्रतमुपलभ्यते।

वाल्मीकि-रामायण-युद्धकाण्डे युद्धवर्णनस्य न केवलमर्थतः अपितु शब्दतोऽपि आनुपूर्व्येण वर्णनम् मार्कण्डेयपुराणान्तर्गत-देवी-माहात्म्ये सप्तशती-स्तोत्रे महिषासुर-रक्तबीज-निशुम्भ-शुम्भादि-युद्धवर्णने प्राप्यते। तथाहि-

उत्पत्य चैनं तरसा तलेनोरस्यताडयत्।[9]
देव्यास्तं चापि सा देवी तलेनोरस्यताडयत्।[10]
स छिन्नधन्वा विरथो हताश्वो हतसारथिः।[11]
स छिन्नधन्वा विरथो हताश्वो हतसारथिः।[12]

एवंविधानि विविधानि उदाहरणानि रामायणस्य पुराणादौ उपजीव्यत्वं प्रदर्शयन्ति। यथा रामायण- बालकाण्डस्य

समाक्षरैश्चतुर्भिर्यः पादैर्गीतो महर्षिणा।
सोऽनुव्याहरणाद् भूयः शोकः श्लोकत्वमागतः।।[13]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

इति श्लोकमुपजीव्यैव समादरणपुरस्सरं रघुवंशे महाकवि-कालिदासः-

तामभ्यगच्छद् रुदितानुकारी मुनिः कुशेध्माहरणाय यातः
निषादविद्धाण्डज-दर्शनोत्थः श्लोकत्वमापद्यत यस्यशोकः॥[14] इति विरचयाञ्चकार।

महाकविर्भवभूतिः उत्तररामचरिते द्वितीयाङ्के अविकलरूपेण प्रसङ्गमिममुपन्यस्तवान्। आम्नायादन्यत्र लौकिकच्छन्दसाम् प्रथमं नूतन-प्रकाशं मन्वानः **''मा निषाद''**-इत्यादिश्लोकं स्वीकृतवान्। **'मुनयस्तमेव पुराण-ब्रह्म-वादिनं प्राचेतसमृषिम् उपासते'** इत्येवं रूपेण महर्षि-वाल्मीकेरुत्तमर्णतामङ्गीकुर्वाणस्तम्प्रति गौरवं प्रदर्शितवान्।

आचार्य आनन्दवर्धनोऽपि स्वीये ध्वन्यालोके **काव्यस्यात्मा.... शोकः श्लोकत्वमागतः॥**[15] इत्येवमुद्धृत्य वाल्मीकेरादिकवित्वे बालकाण्डस्य तत्कर्तृकत्वं च निरदिशत्।

बौद्ध-जातकेषु अन्यतमं प्रसिद्धं दशरथजातकं न केवलं रामायणकथाया एव वर्णनं करोति, अपितु उत्तरकाण्डस्य एकं श्लोकं पालिभाषायां रूपान्तरितम् उद्धरति।

एवञ्च रामायण-कथा-वर्णन-परायणाः परवर्तिनो महाकवयः रामायणरूपं सनातन-बीजमेव पल्लवयन्ति, विकासयन्ति, प्रकाशयन्ति च।

(ग) आदिकाव्य-रामायण-रचयितुः परिचयः

महर्षि-वाल्मीकिः स्वश्रेय-सत्यनिष्ठत्व-प्रमाणे **प्रचेतसोऽहं दशमः पुत्रो राघव-नन्दन**[16] इतिप्राचेतसत्वेन आत्मानं पर्यचायत्। अध्यात्मरामायणम्,[17] स्कन्दपुराणम्[18] उत्तररामचरितं च एनं प्राचतेसरूपणैव प्रतिपादयन्ति। स्कन्दपुराणानुसारम् प्राक्तने जन्मनि वाल्मीकिः स्तम्बनामा वत्स-गोत्रो ब्राह्मण आसीत्। कुसङ्गात् परजन्मनि व्याधो बभूव। शङ्खमुनेः संसर्गात् रामनामजपेन जन्मान्तरे अग्निशर्मा प्रसिद्धरत्नाकरनामा ब्राह्मणोऽभवत्। किन्तु व्याधजन्म-संस्कार-प्रवाहाद् दुराचारतोऽभूत्। तत्पश्चात् एकदा सप्तर्षि-सङ्गात् तदुपदेशेन व्यत्यस्ताक्षरपूर्वकम्[19] 'मरा' इति एकाग्रमनसा जपन् बाह्यविस्मरन् वल्मीकान्तर्गतो बभूव। बहोः कालात् परं पुनः करुणावरुणालयेषु सप्तर्षिषु समागतेषु तदनुग्रहात् नीहाराद् भास्कर इव वल्मीकान्निर्गतः। वल्मीक-संभवात् वाल्मीकिनाम्ना।[20] विश्व-विश्रुतोऽभवत्। ततो महत् तपस्तपन् ब्रह्मर्षिः अस्मिन्नेव जन्मनि प्रचेतसः पुत्रत्वात् प्राचेतसमहर्षिरूपेण विख्यातोऽभूत्।

ततस्तमसातीर-निवासिना महर्षिणा एकदा मध्याह्नवेलायां व्याधेन विद्धं शोणितपरीताङ्गं क्रौञ्चं तत्पार्श्वे विलपन्तीं क्रौञ्चीञ्चावलोक्य करुणार्द्रचेता महर्षिः अकस्मात् **मानिषादेति** श्लोकं व्याहृत्य **किमिदं व्याहृतं** मयेति अत्युद्विग्नमना बभूव। ततस्तत्र प्रकटितो ब्रह्मा प्राचतेसमुनिं प्रोवाच-

मच्छन्दादेव ते ब्रह्मन् प्रवृत्तेयं सरस्वती।
रामस्य चरितं कृत्स्नं कुरु त्वमृषि-सत्तम॥

वृत्तं कथय धीरस्य यथा ते नारदाच्छ्रुतम्।
रहस्यं च प्रकाशं च यद्वृत्तं तस्य धीमतः॥

वैदेह्याश्चैव यद् वृत्तं प्रकाशं यदि वा रहः।
तच्चाप्यविदितं सर्वं विदितं ते भविष्यति॥

यावत् स्थास्यन्ति गिरयः सरितश्च महीतले।
तावद् रामायण-कथा लोकेषु प्रचरिष्यति॥

एवं संभाष्य अन्तर्हिते ब्रह्मणि प्रहृष्टमना महर्षिः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

उदार-वृत्तार्थ-पदैर्मनोरमैः तदास्य रामस्य चकार कीर्तिमान्।
समाक्षरैः श्लोकशतैर्यशस्विनो-यशस्करं काव्यमुदारदर्शनः।।[21]

(घ) रामायणे काण्ड-सर्ग-श्लोकानां संख्या

सप्तकाण्डात्मकं रामायणमिति जगति सर्वत्र विश्रुतम्। वाल्मीकि-रामायणस्य सप्तकाण्डान्याधृत्यैव अध्यात्मरामायणे रामचरितमानसादौ च तन्नामकान्येव सप्त काण्डानि विलसन्ति।

वाल्मीकिरामायणे सप्तसु काण्डेषु पञ्चशतसंख्याकाः सर्गाः चतुर्विंशतिसहस्रमिताः श्लोका आसन्निति निर्दिशति बालकाण्डस्य चतुर्थ-सर्गः-

प्राप्तराज्यस्य रामस्य वाल्मीकिर्भगवान् ऋषिः।
चकार चरितं कृत्स्नं विचित्रपदमर्थवत्।।

चतुर्विंशत् सहस्राणि श्लोकानामुक्तवानृषिः।
तथा सर्गशतान् पञ्च षट्काण्डानि तथोत्तरम्।।

काव्यं रामायणं कृत्स्नं सीतायाश्चरितं महत्।
पौलस्त्य-वधमित्येवं चकार चरित-व्रतः।।[22]

एतच्च कृत्स्नं रामायणं वेदोपबृंहणार्थाय[23] महर्षिः वेदेषु परिनिष्ठितौ मेधाविनौ कुशलवौ अग्राहयत्। ततश्च गान्धर्वतत्त्वज्ञौ, स्थानमूर्च्छन-कोविदौ, मधुर-स्वरौ तौ यमजौ भ्रातरौ-

पाठ्ये गेये च मधुरं[24] प्रमाणैस्त्रिभिरन्वितम्।
जातिभिः[25] सप्तभिर्युक्तं तन्त्री-लय-समन्वितम्।।

रसैः शृङ्गार-करुण हास्य-रौद्र-भयानकैः।
वीरादिभी रसैर्युक्तं काव्यमेतदगायताम्।।[26]

अत्रेदं ध्यातव्यम्-

(1) बालकाण्डस्य प्रथमसर्गान्ते-

एतदाख्यानमायुष्यं पठन् रामायणं नरः।
सपुत्र-पौत्रः सगणः प्रेत्य स्वर्गे महीयते।।

एवमेव उत्तरकाण्डस्यान्ते-

एतदाख्यानमायुष्यं सभविष्यं सहोत्तरम्।
कृतवान् प्रचतेसः पुत्रस्तद्[27] ब्रह्माप्यन्वमोदत।।

इत्यनयोः श्लोकयोर्यकारो गायत्र्यक्षरम्।

एतच्च-

गायत्र्याश्च स्वरूपं तद् रामायणमनुत्तमम्।[28]

इत्येतेन सुस्पष्टम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एवञ्च उपक्रमे 'वेदोपबृंहणार्थाय' इति कथनस्य उपसंहार-वाक्येन सर्वथा समर्थनात् रामायणं गायत्र्या विवरणमिति विस्पष्टम्। अतएव गायत्री-विवरणात्मकेऽस्मिन् रामायणे गायत्र्याश्चतुर्विंशत्यक्षरानुसारं चतुर्विंशतिसहस्रमिताः श्लोकाः सन्तीति लोकप्रसिद्धिः संगच्छते।

(2) एवमेव उपक्रमे-

कृत्वा तु तन्महाप्राज्ञः सभविष्यं सहोत्तरम्।[29]

तथा उपसंहारे-

एतदाख्यानमायुष्यं सभविष्यं सहोत्तरम्।[30]

इत्युभयत्र सभविष्यं सहोत्तरं रामायणं महर्षि वाल्मीकिः कृतवानिति स्पष्टोक्त्या सम्पूर्णं सप्तकाण्डात्मकं रामायणं वाल्मीकि-प्रणीतमिति सिद्ध्यति। 'सभविष्यं सहोत्तरम्' इत्यस्य व्याख्यां कुर्वता तिलकाख्यटीकाकृता रामेण स्पष्टीक्रियते-

सभविष्यम्-भगवद्यानानन्तरं भगवदयोध्या-वृत्तान्त-कथन-सहितम्। सहोत्तरम्-एतावदेतदाख्यानम् इत्यतः प्राक्तनोत्तर-काण्डसहितम्। प्रचेतसः पुत्रो वाल्मीकिः एतद्रामायणाख्यानं कृतवान्। तद् ब्रह्मा हिरण्यगर्भोऽपि अन्वमन्यत-सत्यशब्दतया वेदोपबृंहणतया सर्वार्थसाधकतया चाङ्गीकृतवान् इति सर्वेष्टसिद्धिः।

गोविन्दराज-प्रणीत रामायण-भूषणानुसारेण सहोत्तरमिति-अभिषेकानन्तर-वृत्तान्तः। सीता भू-प्रवेशानन्तर-भावि-वृतान्तस्य सभविष्यमित्युच्यते।

एवञ्च उपक्रमोपसंहाराभ्यामुत्तरकाण्ड-सहितं रामायणं वाल्मीकिना कृतमिति निश्चीयते।

(3) यदि नाम उत्तरकाण्डं प्राचेतस-महर्षि-प्रणीतं न भवेत् तर्हि उत्तरकाण्डे समुपलब्धानाम् 3539 श्लोकानां-न्यूनतया रामायणं चतुर्विंशतिसाहस्री संहिताऽस्तीति कथनमसङ्गतं स्यात्।

(4) बालकाण्डे तृतीयसर्गे रामायण-काव्यगतविषयाणां-संक्षिप्तोल्लेखप्रसङ्गे-

स्वराष्ट्ररञ्जनं चैव वैदेह्याश्च विसर्जनम्।
अनागतं च यत् किञ्चित् रामस्य वसुधातले॥
तच्चकारोत्तरे काव्ये वाल्मीकिर्भगवानृषिः॥[31]

इति विषय-निर्देशश्च असङ्गतो भवेत्। तथाच बालकाण्डस्यापि प्राचेतस-वाल्मीकि कर्तृत्वं न स्यात्।

(5) वाल्मीकि-रामायणस्य अनुष्ठान-विधिप्रदर्शके 'अनुष्ठानप्रकाश' ग्रन्थे-

युद्धस्यैव तु काण्डस्य विश्रामः संप्रकीर्तितः।
तथा चोत्तरकाण्डस्य षट्त्रिंशत्सर्ग-पूरणे॥
अष्टमे दिवसे कृत्वा स्थितिं च नवमे दिने।
शेषं समाप्य युद्धस्य चान्त्यसर्गं पुनः पठेत्॥

इत्येवंप्रकारेण उत्तरकाण्डस्य पाठ-विधि-निरूपणात् सप्तानामपि काण्डानां निश्चिता एककालावस्थितिरसंगता स्यात्।

(6) बृहद्धर्मपुराणे वाल्मीकि-रामायणस्य पृथक्-पृथक् काण्ड-पाठ-प्रयोजन-प्रतिपादनप्रसङ्गे-

यः पठेच्छृणुयाद् वापि काण्डमभ्युदयोत्तरम्।
आनन्दकार्ये यात्रायां स जयी परतोऽत्र च॥[32]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

इत्युत्तरकाण्ड-फल-निरूपणात् एतत् काण्डस्यापि एककालावच्छेदेन अस्तित्वं निर्णीयते।

(7) सीतायाश्चरितं महत्[33]-

सीतादेव्या यन्महच्चरितं प्रारम्भे संसूच्यते तस्य विस्तरशः प्रदर्शनमुत्तरकाण्डे एव भवति। सुन्दरकाण्डे अशोकवाटिकायां सीतायाः सच्चारित्र्यस्य प्रतिपादनम् सती- सावित्र्यनसूयादि-पतिव्रतान मिव। किन्तु-

सर्वसीमन्तिनीभ्यश्च सीता सीमन्तिनी वरा[34] इत्युद्घोषस्य सीतायाश्चारित्र्यद्वारा व्यावहारिकप्रदर्शनम् उत्तरकाण्डे एव भवति। उत्तरकाण्डवृत्तान्तेनैव 'सीतायाश्चरितं महत्' इति कथनस्य सिद्धिर्भवति। अतोऽपि हेतोः बालोत्तरकाण्डयोरेककर्तृकत्वं समकालिकत्वं च सिद्ध्यतः।

(8) वेदवती-वृत्तान्तः-

रामायणस्योत्तरकाण्डे सप्तदशे सर्गे ब्रह्मर्षि-कन्याया वेदवत्या वृत्तान्तः उत्तरकाण्डस्य बालकाण्डस्य च एककर्तृकत्वं बोधयति। रावणेन धर्षिता वेदवती रावणं शपन्ती व्याजहार-

यस्मात्तु धर्षिता चाहं त्वया पापात्मना वने।
तस्मात् तव वधार्थं हि समुत्पत्स्ये ह्यहं पुनः।।
तस्मात् त्वयोनिजा साध्वी भवेयं धर्मिणः सुता।।[35]

इयमेव वेदवती अयोनिजा जनकात्मजा सीता बभूव, या रावण-वधस्य अद्वितीयं कारणमभूत्।

अयोध्याकाण्डस्य अष्टादशाधिकशततमे सर्गे सीता देवी अनसूयां स्व जन्म-वृत्तान्तमेवमेव निगदति। एनमेव वृत्तान्तं सीता-जन्म-प्रसङ्गे महाराजसीरध्वजजनकः प्रतिपादयति। एवञ्च समानरूपेण वर्णिता इमे वृत्तान्ताः पूर्वोक्तकाण्डद्वयस्य एककर्तृकत्वं साधयन्ति।

(9) अनरण्य-वृत्तान्तः

उत्तरकाण्डस्य एकोनविंशे सर्गे वर्णितः इक्ष्वाकुकुलनन्दनस्य अनरण्यस्य वृत्तान्तः बालोत्तरकाण्डयोरेककर्तृकतां सूचयति। रावणेन वशीकृतः अनरण्यः अन्तसमये रावणं शपन् प्रोवाच-

उत्पत्स्यते कुले ह्यस्मिणन्निक्ष्वाकूणां महात्मनाम्।
रामो दाशरथिर्नाम स ते प्राणान् हरिष्यति।।[36]

एवञ्च अन्तःसाक्ष्येण पूर्वोक्तबहिःसाक्ष्येण च सप्तानामपि काण्डानां रचयिता ब्रह्मर्षिवाल्मीकिरेवेति निश्चीयते।

(10) बालोत्तर-काण्डयोर्भिन्नकर्तृकत्वानुमाने कारणम्-

कस्यापि धार्मिक-ग्रन्थस्यान्ते रोचनार्था फलश्रुतिः ग्रन्थ-माहात्म्यं च प्रदर्श्यते। रामायणस्य युद्धकाण्डान्ते फलश्रुतिः ग्रन्थमहिमा च गीयेते। एतेन युद्धकाण्डान्ते एव रामायण-समाप्तिः सूच्यते। उत्तरकाण्डान्ते पुनः फलश्रुतिः ग्रन्थ-माहात्म्यं च प्रतिपाद्येते इत्येतेन उत्तरकाण्डस्य भिन्नकर्तृकत्वमायाति। उत्तरकाण्डं यदि भिन्नकर्तृकं तर्हि बालकाण्डमपि भिन्नकर्तृकं स्यात् तयोरेकसूत्रनिबन्धनत्वात्।

वस्तुतः बालोत्तरकाण्डयोर्भिन्नकर्तृकत्वसाधने उपर्युक्तहेतुः हेत्वाभास एव।

यथाहि ग्रन्थादौ ग्रन्थमध्ये ग्रन्थान्ते च विघ्नविघाताय मङ्गलानि आचरणीयानीति समुदाचारः तथैव आदौ मध्ये-मध्ये अन्ते च रोचनार्था फलश्रुतिर्विधेयेति पारम्पर्यक्रमागतो-व्यवहारः। फलश्रुतिं समवगत्य पाठकः सश्रद्धं तदनुष्ठाने प्रवर्तते। स्वाभीष्टफलं च लभते। अतोऽनेकेषु स्थलेषु फलश्रुतिर्विधीयते। अतएव युद्धकाण्डान्ते रावणवधात् परं सीता-देव्याः समागमनानन्तरं श्रीरामभद्रस्य राज्याभिषेके सम्पन्ने आधिकारिक-कथावस्तु-समापनं भवतीति काण्डान्ते फल-निर्देशो

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

विहितः। किन्तु अयोध्या-काण्डादेव मूलरामायणस्य प्रारम्भे स्वीकृते बालकाण्डस्य विषय-वस्तूनां युद्धकाण्ड-समापन-समये अज्ञानात् विषय-संगतिर्नैव भवेत्। युद्धकाण्डान्ते च या जिज्ञासाः पाठकेषु भवन्ति तासां निराकरणमपि उत्तरकाण्डं विना न शक्येत कर्तुम्। एवञ्च आधिकारिक-विषय-वस्तुना सह प्रासङ्गिक-विषय-वस्तूनां सम्यक् सम्बन्धमाधातुं सप्तापि काण्डानि ब्रह्मर्षि-वाल्मीकि-कृतानि सन्तीति रामायण-विषय-वस्तुविदां विद्यावदां निर्भ्रान्तसिद्धान्तः।

(ङ) वाल्मीकि-रामायणे समुपलब्धश्लोकसंख्या

भारते रामायणस्य बङ्गशाखीयः, उदीच्यशाखीयः, पश्चिमोत्तरशाखीयः, दाक्षिणात्यशाखीयश्च चत्वारः क्षेत्रीयाः पाठा उपलभ्यन्ते। एषु देवनागर-लिपिबद्धः पश्चिमोत्तरशाखीयपाठः लोकप्रियतां विशुद्धरूपतां च बिभर्ति। तिलक-शिरोमणि-भूषणेति टीकात्रयोपस्कृतम् अमुमेव पाठमाधारीकृत्य गीताप्रेसगोरखपुर-संस्करणम् प्रकाशते।

पूर्वोक्त टीकात्रयोपेतं कट्टीश्रीनिवास-शास्त्रिणा सम्पादितम्, विद्वद्वरेण डॉ. सातकडिमुखोपाध्यायेन लिखितैरुपोद्घातादिभिः समलङ्कृकृतं रामायण-संस्करणं नवदेहलीतः परिमलपब्लिकेशन्स इत्याख्येन प्रकाशितं चकास्ति।

इमे एव संस्करणे समवलम्ब्य पण्डितवासुदेवभट्टराईमहोदयेन केवलं नेपालीभाषानुवादात्मकं रामायणं वाराणसी-स्थज्ञानमण्डलेन ऐशवे 1965 तमे वर्षे प्रकाशितम्। एतेषु संस्करणेषु सर्गाणां श्लोकानाञ्च संख्या प्रायेण समानैव विद्यते।

आचार्यपद्मभूषणबलदेवोपाध्यायस्य 'संस्कृत साहित्य का इतिहास'[37] इत्यस्य साक्ष्येण वाल्मीकि-रामायणस्य द्वादशटीका उपलब्धाः सन्ति। तत्तट्टीकाधारेण रामायणस्य अन्यान्यपि संस्करणानि भवेयुः। एषु समुपलब्धेषु संस्करणेषु प्रक्षिप्तांशा अपि प्राप्यन्ते।

चतुर्विंशत् सहस्राणि श्लोकानामुक्तवानृषिः।
तथा सर्गशतान् पञ्च षट्काण्डानि तथोत्तरम्॥[38]

इति वचनात् रामायणे सप्तसु काण्डेषु पञ्चशत सर्गेषु-चतुर्विंशति सहस्र-मित-श्लोकेषु च श्रीरामभद्रस्य सीतादेव्याश्च महच्चरितं महर्षिः प्रतिपादयाञ्चकारेत्यवगम्यते।

रामायणस्य गीताप्रेस गोरखपुर-संस्करणे परिमल संस्कृत ग्रन्थमाला संस्करणे च पञ्च चत्वारिंशदधिकषट्शत (645) सर्गाः सन्ति। नेपालीभाषानुवादात्मके ज्ञानमण्डलसंस्करणे प्रतिपाद्य-विषयस्य अनाधिक्येऽपि सर्गद्वयस्य आधिक्यम् वर्तते।

1. इतोऽधिकाः गीताप्रेस-परिमल ग्रन्थमाला-संस्करणयोः अरण्यकाण्डे षट्पञ्चाश-सर्गात् परं षड्विंशति-श्लोकात्मकः एकः सर्गः प्रक्षिप्तः उपलभ्यते।
2. परिमलग्रन्थमालासंस्करणे उत्तरकाण्डे त्रयोविंशसर्गात् परम् 280 श्लोकात्मकाः पञ्चसर्गाः प्रक्षिप्ताः प्राप्यन्ते। किन्तु इमे पञ्च प्रक्षिप्तसर्गाः गीताप्रेस संस्करणे न सन्ति।
3. परिमलग्रन्थमालासंस्करणे पुनः उत्तरकाण्डे एकोनषष्टितमसर्गात् परम् पञ्चचत्वारिंशदधिकशतश्लोकात्मकाः त्रयः सर्गाः प्रक्षिप्ता मिलन्ति। किन्तु गीताप्रेससंस्करणे द्वावेव सर्गौ तत्र प्रक्षिप्तौ मिलतः।

एवञ्च परिमलग्रन्थमालासंस्करणे नवसर्गाः, गीताप्रेस संस्करणे च त्रय एव सर्गाः प्रक्षिप्ताः सन्ति। उत्तरकाण्डस्यान्तिमे सर्गे गीताप्रेससंस्करणे पञ्चविंशतिः श्लोकाः सन्ति, किन्तु परिमलग्रन्थमालासंस्करणे अन्तिमाः चतुर्दश श्लोकाः संख्यारहिताः कोष्ठान्तर्गताः सन्ति।

इदमत्रावधेयम्

गीताप्रेस संस्करणे प्रक्षिप्तत्वेन निर्दिष्टानां सर्गाणाम् संकलनेन अष्टचत्वारिंशदधिकषट्शत (648) सर्गेषु समेषां श्लोकानां संख्या भवति-23692। अत्र अष्टाधिकशतत्रयश्लोकानां न्यूनता भवति।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

परिमलग्रन्थमाला-संस्करणे चतु:पञ्चाशदधिकषट्शतसर्गेषु (645+9=654) सर्वेषां श्लोकानां संख्या 24038। अत्र अष्टत्रिंशत: श्लोकानामाधिक्यम् मूलरामायणे चतुर्विंशति सहस्र (24000) श्लोकानां विद्यमानत्वात्। एतावता प्रक्षिप्तश्लोका: अष्टत्रिंशदेव सन्ति।

मूलरामायणे सप्तसु काण्डेषु पञ्चशतमितसर्गा (500) आसन्। इदान्तीतने गीताप्रेस-संस्करणे प्रक्षिप्त-सहितेषु (648) अष्टचत्वारिंशदधिकषट्शतसर्गेषु (308) अष्टाधिक-शतत्रय-श्लोकानां न्यूनता सर्गाणामाधिक्येऽपि श्लोकानां न्यूनतया सर्गाणामाधिक्यं भ्रमात्मकम्। यथा कथञ्चित् इयमेव स्थिति: परिमलग्रन्थमालासंस्करणे।

दशपञ्चदशानां श्लोकानां ये सर्गा: इदानीमुपलभ्यन्ते ते सर्गा आदौ पूर्व-पश्चाद्वर्तिनां सर्गाणामेव प्राय: अन्तर्गता आसन्।

एवञ्च प्राचेतसमहर्षिवाल्मीकिप्रणीत-रामायणे पञ्चशतसर्गाणाम्, चतुर्विंशतिसहस्रश्लोकानाञ्च विद्यमानत्वात् अधुना समुपलब्धेषु प्रक्षिप्तसहितेषु रामायण-पाठेषु या श्लोकसंख्या समुपलभ्यते सा मूलसंख्यां समनुसरति। अत: प्रक्षिप्त-कथन-कारणं सम्यगन्वेष्टव्यम्।

अत्रेदं विशेषतोऽवधानीयम्

परिमलग्रन्थमालासंस्करणे उत्तरकाण्डे एकोनषष्टितमसर्गात् परं तृतीये प्रक्षिप्तसर्गे

न सा सभा यत्र न सन्ति वृद्धा वृद्धा न ते ये न वदन्ति धर्मम्।
नासौ धर्मो यत्र न सत्यमस्ति न तत् सत्यं यच्छलेनानुविद्धम्॥

इति श्लोको विद्यते। भारतीय-विज्ञ-जन-जिह्वायां श्लोकोऽयं प्राक्कालात् नरीनृत्यति। क: सुधी: रमणीयं श्लोकमिमम् अरामायणीयम् अवाल्मीकीयं मन्येत?

भारते रामायणस्य उपलब्धानि विभिन्नानि संस्करणानि पर्यालोच्य विभिन्नपाठान् संशोध्य सर्गाणाम्, श्लोक-संख्यानाञ्च निश्चय: प्रक्षिप्त-पाठस्य च निर्णय: कर्तुं शक्यते।

भारतीयमहत्त्व-परिचायकम् आकल्पस्थायि प्राचेतस-महर्षिवाल्मीकि-रामायणमिदं विजयतां कल्पताञ्च जगन्मङ्गलायेति शम्।

सन्दर्भसूची:

1. *वाल्मीकि रामायण*, 1.2.15
2. तत्रैव, 1.2.18
3. तत्रैव, 1.2.30-38। द्रष्टव्यमपि *उत्तररामचरितम्*, द्वितीयाङ्के।
4. *बृहद्धर्मपुराणे*, प्रथमखण्डे 30.47, 51
5. तत्रैव, 2.30.55
6. *महाभारत*, द्रोणपर्वणि 143.67-68
7. रामायणमहं वक्ष्ये नारदेनोदितं पुरा।
   वाल्मीकये यथा तद्वत् पठितं भुक्ति-मुक्तिदम्॥ *अ.पु.*, 5.1
8. वडोदात: 1944 वर्ष प्रकाशित:।
9. *रामायण*, 6.67.48।
10. *सप्तशती*, 10.2
11. *रामायण अरण्ये*, 26.9

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

12. *सप्तशती*, 3.6
13. *रामायणे*, 1.2.40
14. *रघुवंशे*, 14.70
15. *ध्वन्यालोके*, 1.5
16. *रामायणे*, 7.96.19
17. प्रचेतसोऽहं दशमः पुत्रो रघुकुलोद्भव। *वाल्मीकिरामायणे*, 7.7.31
18. *स्कन्दपुराणे* वैशाख-माहात्म्ये।
19. इत्युक्त्वा राम ते नाम व्यत्यस्ताक्षरपूर्वकम्।
    एकाग्रमनसात्रैव 'मरेति' जप सर्वदा।। *अध्या.रा.*, 2.6.80
    'जहां वाल्मीकिभ्येव्याधतेमुनींदु साधु
    'मरामरा' जपें सिख सुनि रिषि सातकी। कवितावनी।
20. मामप्याहुर्मुनिगणा वाल्मीकिस्त्वं मुनीश्वर।
    वल्मीकात् संभवो यस्मात् द्वितीयं जन्म तेऽभवत्।। *अध्या.रा.*, 2.6.85-86
21. *वाल्मीकि रामायण*, 1.2.15-42
22. तत्रैव, 1.4.1-7
23. तत्रैव, वेदोपबृंहणार्थाय तावग्राहयत प्रभुः 4.6 एवमेव अध्यात्मरामायणेऽपि।
24. द्रुत-मध्य-विलम्बितैः।
25. निषादर्षभ-गान्धार-षड्ज-मध्यम-धैवताः।
    पञ्चमश्चेत्यमीसप्त तन्त्री-कण्ठोत्थिताः स्वराः।। इति सप्तभिःस्वरैरित्यर्थः।
26. *वाल्मीकि रामायण*, 1.4.8-9
27. तत्रैव, 7.111.11
28. तत्रैव, 7.111.18
29. तत्रैव, *बालकाण्डे*, 4.3
30. तत्रैव, *उत्तरकाण्डे*, 111.11
31. तत्रैव, 1.3.38-39
32. बृहद्धर्मे पूर्वखण्डे 26तमे अध्याये 9-13
33. *वाल्मीकि रामायणे*, 1.4.7
34. तत्रैव, 2.16.4
35. तत्रैव, 7.17.34
36. तत्रैव, 7.19.30
37. पृ. 67-68
38. *वाल्मीकि रामायणे*, 1.4.2.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rāmāyaṇa : National Epic of Indonesia

V. Suryanarayan

When I was requested to write a contribution to Dr. Satya Vrat Shastri Felicitation Volume, I was reminded of the great Dutch scholar Willem Stutterheim, who had dedicated his professional life to the study of the Rāma legends in Indonesia and restoration of Hindu–Buddhist monuments in the archipelago. Summing up the human qualities of the great scholar and his professional accomplishments his daughter Pannenborg–Stutterheim has written:

> His was the true academic mind, keen to get at the heart of the matter and open to appreciating different view points, yet never prepared to accept, on authority alone, generally established opinions. He deeply believed in the dignity and the integrity of the mind. Equally profound was his belief in the dignity of a culture, a civilization, wherever in the world. Very sensitive to the beauty created by man in his works of literature, art and music, he was deeply appreciative of the beauty of Indian art in its manifold expressions and symbolisms.[1]

The same words could be fittingly applied to Prof. Satya Vrat Shastri. An eminent Indologist and a great Sanskrit scholar, Prof. Shastri has made his invaluable imprint in creative and critical writing. For juniors in the profession, he was a role model to be emulated. The words of T.S. Eliot in *Four Quarters* aptly describe Prof. Satya Vrat Shastri's communicative skills:

> Every phrase and sentence that is right
> Where every word is at home
> Taking its place to support the others
> The word neither diffident nor ostentatious
> An easy commerce of the old and the new
> The common word exact without vulgarity
> The formal word precise but not pedantic
> The complete consort of dancing together
> Every phrase and every sentence is an end and a beginning[2].

The spread of Indian cultural influences is a fascinating chapter in the history of Southeast Asia. Even a casual visitor is struck by the deep and abiding influence India has left not only in the field of religion, polity, art and literature, but even in day to day life of the people. The all-pervasive Rāmāyaṇa tradition, in predominantly Muslim Indonesia, is a classic illustration of the blending of Indian ideas with indigenous traditions. It is a living

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

testimony to the ingratiating qualities of Indian cultural forms and the assimilative nature of the Indonesians; what is more, it clearly projects into sharp focus the universal appeal and the unlimited popularity of the Rāmāyaṇa lore.

The *Rāmāyaṇa* is not only the epic of India, it is also the national epic of Indonesia. The *Rāmāyaṇa* had been a perennial source of inspiration in the past and continues to exercise its charm and fascination even today. The simple story of Rāma and Sitā has been told and retold a million times in innumerable ways in different parts of the archipelago. No doubt in the process of its diffusion and transplantation, the *Rāmāyaṇa* has undergone variations and adaptations. The immense vitality of the Rāmāyaṇa tradition in contemporary Indonesia is a proof, if a proof is necessary, to the aptness of Brahmā's assurance to Vālmīki: "And O Great Sage, as long as the mountains stand and the rivers flow, so long will this story of Rāma's heroic deeds be told and cherished on earth"[3]. As a former Indian diplomat in Indonesia aptly puts it: "For over fourteen centuries now, the *Rāmāyaṇa* has continued to be a living force among the people of Southeast Asia influencing their hearts and thoughts, inspiring their artistic creations and forming the mainspring of their cultural life. To them the hero and heroines of the *Rāmāyaṇa* have always been models of chivalry, nobility and faithfulness, characters of great spiritual beauty".[4]

Even in the world of scholarship relating to Rāmāyaṇa tradition, Indonesia has played a pioneering role. The Ministry of Information and Culture organised the First International Rāmāyaṇa Festival in Jakarta in August–September 1971. Scholars and artists from India, Indonesia, Sri Lanka, Burma, Nepal, Malaysia, Singapore, the Philippines, Laos, Cambodia and Vietnam participated in this unique seminar whose objective was to "promote deeper cultural understanding among nations"[5]. Four years later, in 1975, New Delhi picked up the threads and on the occasion of the 400th anniversary of Tulsīdāsa's *Rāmacaritamānasa*, the Sahitya Academy organised an International Seminar on "Rāmāyaṇa Tradition in Asia"[6]. The Sahitya Academy again convened another International Seminar on "Asian Variations of Rāmāyaṇa" in January 1981.[7] These seminars and published proceedings are significant milestones in our understanding of the many splendoured Rāmāyaṇa heritage.

The *Rāmāyaṇa*, along with the *Māhabhārata*, provide the base and has contributed to efflorescence of *Wajang Kulit* (shadow or leather puppet theatre) known throughout Indonesia, especially Central and Eastern Java. The *Wajang* is not merely a form of popular entertainment, it is an inseparable part of Indonesian life and reflects the social order with all its complexities. Both physical and moral attributes are identified with different characters and, in the final analysis, the *Wajang* represents the triumph of good over evil. Even the orthodox Muslim *Ulemahs* could not eradicate its appeal and came to terms with it by declaring that *Wajang* was the invention of Sunan Kalijaga, an honoured Islamic saint[9]. Though the main themes are derived from the Indian epics, the local genius has introduced many additions, deletions and interpolations in the stories. In the process, the influence of *Wajang* has not decreased, but continues to be ever growing. The stories can be divided into three groups: (1) *Carita Pokok*. *Pokok* means the trunk of a tree–the stories, therefore, revolve around the main characters of the *Rāmāyaṇa* like Rāma, Sītā, Hanumān etc. (2) *Carita Carang Dmapur*. *Carang* means branch which means the stories revolve around secondary characters like

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vibhiṣaṇa, Bāli etc. (3) *Carita Carangan. Carangan* means a twig. In other words, the stories are far removed from the main theme and are the figments of poet's imagination. The *Wajang* season begins after the harvest and extends to the beginning of the rainy season. The manipulation of the puppet's movements, the control of the orchestra, the delivery of the dialogue–all are done by the *Dalang*, who is "at once a composer, improviser, producer, orator, singer, choir master, dance master and stage manager"[9]. A good *Dalang* identifies himself completely with the characters and is able to infuse the nobility of the story to the audience. While keeping within the bounds of the *Rāmāyaṇa, the Dalang* also varies the presentation to suit the audience and mixes the narration with some earthly wit and humour. So important is *Dalang's* role that the Indonesian classic *Navaruci* attributes divine qualities to him. To quote the relevant passage, "We are just like the *Wajang* puppets, all our movements are brought out by the *Dalang;* the world is the stage"[10]. The passage is remarkably similar to the famous lines in Shakespear's *As You Like it;* "All the world's stage, all the men and women are merely players". The *Wajang Kulit* performance is accompanied by a *Gamelan* orchestra. The performance generally lasts throughout the night, although in urban areas nowadays it is generally reduced to three or four hours. Variations of *Wajang Kulit* include *Wajang Kolek* and *Wajang Wong.* A Malay scholar on *Rāmāyaṇa* has testified to the fact that a "good *Dalang* can still draw a large audience than a local open air cinema showing the latest in Hollywood Coca–Cola culture."[11]

Rāmāyaṇa has also retained its popularity because it has kept in tune with the dance–drama traditions in Indonesia.[12] In the predominantly Hindu island of Bāli the four major dance–drama traditions–*Wajang Wong Topeng, Kecak, Arja and Paembon*–revolve around the *Rāmāyaṇa.* A large number of actors participate with men and women playing their respective roles. They dance and also deliver the dialogues. The chorus surrounding them plays the role of Vānaras or Rākṣasas; sometimes they fight with each other and, at other times, they remain in the background. The Balinese dance opera is the most stylised of its kind in Indonesia. Other dance drama forms in Java include *Langen Mandra Wanara, Sendratari and Samgita.*

Mention must also be made of the famous *Rāmāyaṇa* scenes in the temple of *Loro Jonggrong* in Prambanan near Jogjakarta. These 9th century Śaivite monuments contain in their balustrades and relief panels some of the most exquisite *Rāmāyaṇa* scenes. The panels begin in a horizontal series at the main Śiva temple and depict events starting from the Bālakāṇḍa upto the arrival of the Vānaras in Lanka. They are continued in the adjoining Brahmā temple, but only detached fragments now remain. Viśvāmitra's visit to Daśaratha's court, the slaying of Tāṭakā, Rāma–Sitā marriage, Rāma's meeting with Paraśurāma, Rāma's banishment to the forest, Rāma chasing the golden deer, Sītā's abduction, fight between Sugrīva and Bāli, Hanumān's visit to Aśokavana and the battle between Rāma and Rāvaṇa–all these are depicted in detail and with remarkable finesse. These temples are held in great veneration by the local population. The imposing structures are the best examples of Indo–Javanese art and represent the apotheosis of Śaivism in the archipelago[13]. The Indonesian Government, during recent years, has been sponsoring dance–drama performances in the backdrop of these temples during June–October. During the rule of the *Majapahit* dynasty,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

which represented the final phase of Hindu hegemony in Java, scenes from the *Rāmāyaṇa*, especially from the *Yuddhakāṇḍa*, were sculptured in the temple of Panataran in East Java. Though the figures are stylised and sophisticated, they are not very natural and do not have the artistic excellence and visual appeal of those in Pramabanan.

The *Rāmāyaṇa* and other Indian epics spread to Indonesia along with the priests, Brahmins, merchants, Kṣatriyas, artisans and poets. An Indonesian inscription in Sanskrit refers to Rāghava (AD 732), while the old Javanese inscriptions refer to Rāvaṇa (AD 824), Laṅkā (AD 862), Bharata (AD 879), Rāma (AD 880), *Rāmāyaṇa* (AD 907), Sītā (AD 910), Vāli (AD 928) and Lakṣmaṇa (AD 928). The earliest written version was the *Rāmāyaṇa Kakawin* by Yogiswara in the 10th century[14]. With the passage of time, numerous other versions of *Rāmāyaṇa* appeared. According to one scholar, there are nearly 1200 versions of *Rāmāyaṇa* in East Java alone. One of the Javanese versions, the *Serat Kanda*, begins with Adam in Mecca and ends with the cremation of Rāma and Sītā.[15]

How does one account for the dynamic vitality of the Rāmāyaṇa tradition in Indonesia? Does it not conflict with the tenets of Islam, the religion which 95 per cent of the Indonesians adhere to?

The explanation is to be found in the Indonesian attitude towards life. The Indonesian mind believes in synthesis and is accustomed to the intermingling of diverse and apparently contradictory elements. The average Indonesian finds no dichotomy in his obligations as a Muslim and his continued acceptance of older Hindu and animist practices. As a well-known authority on Indonesia, Prof. J.D. Legge rightly points out, "The propitiation of spirits, the observance of customary rituals surrounding the main stages of life, the resort to magical practices in curing illness may all be accepted by the same person, who is ready to observe the Muslim law in marriage, to accept the Muslim ritual of circumcision, or to follow the daily pattern of prayer, the weekly community worship, and the annual month of fasting"[16].

The first great religion to arrive in Indonesia was Hinduism and it was soon followed by the Mahāyāna form of Buddhism. Before the Hindus arrived, the people of the islands were animists. The new religions did not compete for people's support; they blended with the native animism and assumed new shapes. Śiva merged with the Buddha and the Śiva–Buddha cult came into existence. In most parts of Indonesia, the banyan trees are still considered sacred and never cut down. Similarly, at the time of harvest, each stalk of paddy has to be cut in a different fashion and as quietly as possible to avoid disturbing *Devi Sri*, the guardian of the spirit of fertility. The belief in magic is quite common and the *Kris*, the short ceremonial danger, is endowed with magical powers and is worshipped every day.

Islam came to Indonesia in the 16th century and it spread throughout the archipelago in the course of the next three hundred years. It was brought by the merchants of Gujarat and had already undergone changes in the direction of mysticism, which facilitated its adoption and adaptation in the Indonesian setting. As the distinguished Sociologist, Clifford Geertz, has put it, "Indonesian Islam, cut off from its centres of orthodoxy at Mecca and Cairo, vegetated, another meandering tropical growth on an already overcrowded religious landscape. Buddhist mystic practices got Arabic names, Hindu Rājās suffered a change of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

title to become Muslim Sultans, and the common people called some of their wood spirits *Jinns;* but little else changed"[17].

However, it must be pointed out that the impact of Islam was felt in different ways in different strata of society. As the isolation of Islam broke down with the establishment of contacts with centres of Islamic orthodoxy in the Middle East, new groups began to emerge and occasional tensions took place between the "more faithful" and "less faithful". Broadly these groups could be divided into three subvented categories: (1) The *Santri,* the devout Muslims, who consider themselves as the true followers of Islam, mainly belonging to the trading community; (2) The Abangan, the nominal Muslims, who in their daily lives, lay greater stress on the animistic aspects of Indonesian syncretic religion, belonging mainly to the peasant masses and (3) The *Prijaji,* who stress the Hindu aspects and belong to the aristocracy in the towns. Numerically, it is the *Abangan,* who dominate the Indonesian scene and have added colour and richness to the religious landscape. They patronise the *Wajang Kulit,* while the *Prijaji* are responsible for the enrichment of the more refined dance–drama traditions.

Thus, over the centuries, *Rāmāyaṇa* has inspired and influenced people in different parts of the world. Dr. V. Raghavan, the distinguished authority on *Rāmāyaṇa,* has remarked: "It is true many stories and episodes have been added in different versions of the *Rāmāyaṇa,* especially in Southeast Asia, and in some of them some of the major deviations from the central *Rāmāyaṇa* plot of Vālmīki occur. But Rāma is always the central figure around whom all other characters revolve and his life illustrates the message of the triumph of the good over evil".[18]

References and Notes

1. "From his Daughter", Willem Stutterheim, *Rāma Legends and Rāma Reliefs in Indonesia* (New Delhi, 1989).
2. T.S. Eliot, *Four Quarters* (New York, 1941), p. 40.
3. Srinivasa Iyengar K.R., *Asian Variations of Rāmāyaṇa* (New Delhi, 1983) p. 19.
4. Kannampilly K.M., "Rāmāyaṇa in Southeast Asian Life", *Indian Horizons* (New Delhi) nos. 3-4, pp. 5-8.
5. National Committee for the International Ramayana Festival, Indonesia (Jakarta, 1971) p. 1.
6. Raghavan V. (Ed.), The *Rāmāyaṇa Tradition in Asia* (New Delhi, 1980).
7. Iyengar Srinivasa, n.1.
8. Santoso Soewito, *The Javanese Shadow Play* (Surakarta, 1974), p. 5.
9. Moebirman, *Wajang Purwa, The Shadow Play of Indonesia* (Jakarta, 1973), p. 35.
10. Santoso, n. 8, p. 12.
11. Quoted in Iyengar, n. 3.
12. "Performing the Rāmāyaṇa in Indonesia", n. 5, pp. 17-23.
13. Reginald Le May, *The Culture of Southeast Asia* (New Delhi, 1962), p. 97.
14. For an excellent account of Indian cultural impact in Southeast Asia refer H.B. Sarkar, *Some Contributions of India to the Ancient Civilization of Indonesia and Malaysia* (Calcutta, 1970). See also by the same author "The Migration of the Rāmāyaṇa Story to Indonesia and Some Problems connected with the Structure and Contents of Old Javanese Rāmāyaṇa", Raghavan, n. 6, pp. 103-21.
15. Quoted in Kannampilly, m4.
16. Legge, J.D. *Indonesia* (Sydney, 1964), p. 35.
17. Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London, 1976), p. 125.
18. Quoted in G.K. Sharotri, "The Rāmāyaṇa Theme in Asia", *Indian and Foreign Review* (New Delhi), February 1976, p. 19.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Function and Role of the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata in Javanese Society

Budya Pradipta

1. It cannot be denied that the function and role of the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* in the society of Javanese culture is of great importance. These two famous epics arrived in Indonesia, specifically in Java, from India more than 1000 years ago. The *Rāmāyaṇa* was adapted into Old Javanese in the 8th Century, whereas the *Mahābhārata* was adapted in the 10th Century. From that time till the present day, from generation to generation, these two epics have provided spiritual food for Javanese society through readers reciting alternately–the remnants of this practice are still to be found in Bali today, where it is referred to as *mabasan* or *mabebasan*–and through the performance of *wayang kulit* or shadow puppets, as mentioned in the book *Arjunawiwaha,* Verse V, paragraph 9 (written in the 11th Century).

2. The *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* have continued to live through the Old Javanese, Middle Javanese, New Javanese (Classic), New Javanese (Modern) and New Javanese (Present) periods, and have been considered an integral part of the culture of Java. Many episodes of the two epics are considered to have taken place in Java. Therefore, persons will relate stories of *Rāmāyaṇa* characters such as Rāma, Sītā, Lakṣmaṇa, Hanumān, Rāvaṇa, Kumbhakarṇa and others, and *Mahābhārata* characters such as Kṛṣṇa, Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula, Sahadeva (on the Pāṇḍava side); Duryodhana, Śakuni, Droṇa, Duśśāsana and others (on the Kaurava side) as well as other figures as if talking about their own relatives or close neighbours. Not one of these figures is considered foreign. The Javanese cultural society knows well–perhaps almost perfectly–the *cipta, rasa* and *karsa* (thinking, feeling and willing) and behaviour of each character from the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata.*

3. *Wayang* is an effective medium in maintaining, developing and preserving the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata.* This preservation has taken place because these two epics indeed possess a superior and praiseworthy quality, as they contain ideas, energy, mystery and very powerful solutions presented with form, content and values which are *adiluhung* (noble) and *edipeni* (very beautiful). The *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* shine brightly, as the two epics carry the cultural vision of Belief in the One Supreme God, and the mission of *Memayu Hayuning Bawono* (To endeavour for the Safety, Happiness and Welfare of Life in the World). It is these factors which make the two epics as if floating on air, extremely popular and significant throughout history. Even the Panji story cycles, original works by the poets of Java, are not as popular or significant if compared with the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata.* In short, society in Javanese culture, from the simplest social levels up to the highest levels, knows and is familiar with the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

4. Besides it, no less important in preserving these two great epics is the great receptivity of the society of readers and audience. Javanese society does not only have the role of listener, audience and learned reader, but also as creative reader, listener and audience who joins in adding to or subtracting from certain episodes, resulting in the creation of stories of the type *carangan* and *carang dinapur*. These two types of creativity convince us now that what they are doing is actually *acculturation* (a meeting of two or more cultures in which the entering culture is processed into the personality and cultural pattern of the receiving culture). Creation of new stories and scenarios goes on everywhere, not only among those in the palaces (*kraton)*, but also among the religious society as well as among the common people.

5. What the Execution of the Process of Acculturation involves:

5.1 Concept

In the matter of concept, stories and scenarios from the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* are projected as if they had taken place in Java. Because of this, the stories and scenarios of these two epics are considered to belong to the Javanese culture itself. The city named Yogyakarta is considered to be derived from the City of Ayodyapura. The Kiskendha cave is situated on the southwest side of the City of Yogyakarta. Pringgondani, the residence of Gathotkaca, is actually situated within the district of Surakarta, near Tawangmangu. Other names of places which have been Javanized could also be mentioned. This is the process of *acculturation*, also referred to as the process of Javanization, or in Dutch *Jaavaniserings process.*

5.2 Form

Form, which is also referred to as the technology of scenario, *acculturation* has taken place with respect to the structure of the scenario. Scenario is complied based on stories. Stories may be compared to a yard, whereas scenarios may be compared to a garden. Therefore, stories may be compared to the ingredients, whereas scenarios to a beautiful serving, enjoyable to be read, listened to and watched. The structure of the scenario is given a philosophical base, with the following description:

5.2.1 Jejer (First Scene)

This scene symbolizes a person who has just been born, who is still a baby, and cannot do anything.

5.2.2 Sabrangan (Royal Scene/in a second kingdom)

This scene symbolizes one who has reached youth, and has begun to know things which are existing across from or outside of his own self.

5.2.3 Perang Gagal (A War which Fails)

This scene symbolizes a youth who always fails in facing and solving problems because of not having the science and mental endurance. After becoming aware of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

this, he accumulates science as much as possible as capital for both external and internal life, material and spiritual, individual and social, worldly and otherwordly.

5.2.4 Pandhitan (Priestly or Brahmanical Matters)

This scene symbolizes a person who is trying to learn knowledge from a *bagawan* (one expert in science), at the same time as a mystical/spiritual/mental/social/ otherwordly basis.

5.2.5 Perang Kembang (War of Flowers)

This scene symbolizes a person who has succeeded brilliantly in fighting internal and external impediments. The external impediments manifest in his killing five *rākṣasas* who are blocking the path. Internally, he succeeds in fighting lust which consists of five things:

–lust which comes through the eyes
–lust which comes through the ears
–lust which comes through the nose
–lust which comes through the tongue
–lust which comes through the touch

5.2.6 Perang soroh amuk (The War of Running Amuck)

This scene symbolizes a person who has succeeded brilliantly in the battle against large scale (national, international) impediments, after working in co-operation with powers having the same faith and ideology.

5.2.7 Tancep Kayon (End of Scenario)

This scene symbolizes the end of the case of the struggle for life, indicated by a thanks-giving and advice from the supreme leader and elders regarding the significance and vigilance of life.

5.3 Content

In Javanese shadow puppet scenarios, the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* stories are always processed to become episodes following the above structure. This structure is a framework, which may be filled in with the plot by the puppeteer, depending on his experience and knowledge. For example: The scenario of Viśrawā Sukesi.

5.4 Values

Overall, shadow puppet is exalted by Javanese society, by the poet and the puppeteer giving values which are *adiluhung* (noble) and *edipeni* (very beautiful), so that society will always appreciate the stories and scenarios of *wayang*. For example : The story of the scientific connection between Begawān Wiśrawa and his new student, that is Sukesi, which results in the incident of love–this is actually an indecent incident–can

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

be given nobility and beauty, so that the value of the story can be elevated to become an example of a story of giving birth to a child.

6. The greatness of Javanese writers and poets lies in their ability to acculturize, so that these stories become as if taking place in Java, rather than in India. Stories and scenarios such as *Arjunowiwoho, Sasto Jendro Yuningrat, Deworuci. Wahyu Makutho Romo* and *Wahyu Cakraningrat* are representative examples of the success of acculturation. In the context of broader civilization and culture, it may be said that India is the Great Creator, whereas Java is the Great Acculturator.

7. a. *Arjunowiwoho* provides a story which illustrates the success of Arjuna in actualizing the knowledge and practice of *Kanuragan* (occultism).

b. *Sastro Jendro Yuningrat* offers knowledge and practice of increasing the quality of human life.

c. *Deworuci* offers knowledge and practice of *kasampurnan* (the perfection of life).

d. *Wahyu Makutho Romo* offers the achievement of the knowledge of *Asthobroto.*

e. *Wahyu Cakraningrat* offers the achievement of a career in the leadership of a country blessed by the One Supreme God.

8. From the above mentioned brief description, we are faced with the question of what is the function and role of the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* in Javanese society? In brief, the function and role of the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* especially as represented through performances of shadow puppets is:

a. As means of entertainment, with the role of giving certain happiness and pleasure.

b. As means for aesthetic and ethical education, with the role of giving internal and external happiness.

c. As means for information, with the role of giving information (enlightenment) and explanation (clarity) to life.

d. As a source of inspiration in solving the problems of life, both on a macro as well as a micro level.

e. As a provider of justification for certainty in human life: the truth will win and falsehood will lose.

The sum up, the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* still possess a great deal of enchantment. This can take place because shadow puppet stories and scenarios are energized by the cultural science of Belief in the One Supreme God and the code of action of *Memayu Hayuning Bawono* (To endeavour for the Safety, Happiness and Welfare of Life in the World). For this reason, they are relevant for younger generation who are in need of guidance in facing and entering globalization, which is full of competition regarding form, content and qualities of life. A person's life is wasted if he or she does not use the cultural science of Belief in the One Supreme God and the code of action of *Memayu Hayuning Bawono* (To endeavour for the Safety, Happiness and Welfare of Life in the World).

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शूर्पणखा-विरूपण का औचित्यानौचित्य

मञ्जुला सहदेव

प्राचीन काल से अनवरत प्रवाहित रामकथा ने भारतीय जन-जीवन एवं साहित्य के साथ-साथ विश्व को भी प्रभावित किया है। काल की प्रत्येक अवधि में इस कथानक को आधार बना कर अनेक साहित्यिक रचनाएं हुई है। मानवीय मूल्यों को लेकर मानवीय जीवन पर आधारित इस कथानक ने अपने मानवोत्तरीय कार्यों से जब दिव्यता का रूप धारण किया तब इस कथानक के अनेक प्रसंग प्रश्नचिह्न की परिधि में आ गये। यद्यपि परवर्ती कवियों के रचना स्वातन्त्र्य ने विविध कल्पनाओं के माध्यम से उनके औचित्य के लिए अनेक प्रसंगों की उद्‌भावना की है तथापि वे प्रश्न रूप में आज भी अपना अस्तित्व बनाये हुये हैं और समाधान की अपेक्षा रखते हैं।

प्रस्तुत शोध पत्र में रामायण के केवल एक प्रसंग-शूर्पणखा-विरूपण के औचित्यानौचित्य पर विचार किया जा रहा है।

शूर्पणखा-विरूपण रामकथा को नया मोड़ देने वाली एक महत्त्वपूर्ण घटना है। यदि यह घटना घटित न होती तब रामकथा की स्थिति कुछ और ही होती। राम अपनी 14 वर्ष की वनवास-प्रतिज्ञा का पालन करके अयोध्या लौट आते और राजा के रूप में अपना जीवन व्यतीत करते। न उत्तरभारतीय सभ्यता-संस्कृति का प्रसार होता तथा न ही दाक्षिणात्य राक्षस-वानर सभ्यता में कोई परिवर्तन होता। धर्म-अधर्म की कहीं सीमायें निश्चित न होती। व्यक्तिगत रूप में इस घटना ने सबसे अधिक सीता को प्रभावित किया है। वह जीवन पर्यन्त संघर्ष एवं आन्तरिक-पीड़ा से व्यथित रही।

दूसरी ओर शूर्पणखा-विरूपण रामायणकालीन नारी की स्थिति को भी परिलक्षित करता है। रामायण का अध्ययन करने पर ज्ञात होता है कि उस काल में नारी के प्रति मान-अपमान दोनों प्रकार की भावनाएं थी। नारी स्वतन्त्र थी और परतन्त्र भी। पुरुष का पौरुष्य प्रबल होने के कारण वह उसकी सम्पत्ति रूप थी। इतना होने पर भी समाज में नारी के प्रति कतिपय मर्यादायें निर्धारित थीं। नारी का वध अत्यन्त घृणित कार्य माना जाता था। उसके किसी भी सामाजिक अपराध, कुकृत्य एवं अनौचित्य के लिए दण्ड रूप में उसका त्याग अथवा उसे अङ्गविहीन कर उस कार्य से उसे विरत किया जाता था। मारने की स्थिति तब आती थी जब समस्त प्रयत्न असफल होकर आत्मरक्षा अनिवार्य हो जाती थी, यथा राम ताटका के साथ युद्ध करते हुए आत्मरक्षा के लिए उसका वध करते हैं। शूर्पणखा-विरूपण एक अन्य प्रकार की स्थिति है। जो अनेक प्रश्नों को उभारती है। राम ने शूर्पणखा-विरूपण क्यों कराया? क्या यह विरूपण उपयुक्त था? इस विरूपण के पीछे क्या कोई उद्देश्य निहित था? ये सभी प्रश्न समाधन की अपेक्षा रखते है। इनके समाधान से पूर्व इस प्रसंग का स्पष्टीकरण आवश्यक प्रतीत होता है।

शूर्पणखा लङ्काधिपति राक्षस रावण की अनुजा है। एक बार कालकेयों के साथ युद्ध करते समय रावण अनभिज्ञता से इसके पति विद्युजिह्व को मार देता है। जब शूर्पणखा द्वारा उसे अपने इस अपराध का ज्ञान होता है तब वह पश्चाताप के रूप में अपनी इस विधवा बहन को चौदह हजार राक्षसों के अधिपति अपने मौसेरे भाई खर के संरक्षण में दण्डकारण्य में भेज देता है।[1] शूर्पणखा दण्डकारण्य में अपना जीवन व्यतीत करती है।

इधर राम वनवास काल में लक्ष्मण तथा सीता के साथ दण्डकारण्य में पञ्चवटी नामक स्थान पर अपना आश्रम बना कर रहना प्रारम्भ करते हैं। एक दिन पूर्वाह्न में शूर्पणखा भ्रमण करते हुए राम के आश्रम पर आती है। राम के

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

सुन्दर रूप के समक्ष उसका स्वरूप विकृत–मुख भद्दा, पेट बड़ा हुआ, आंखें भयंकर, केश ताम्रवर्ण, स्वर विकृत है। वह वृद्धा, कुलटा एवं दुराचारिणी है। शूर्पणखा राम के रूप-सौन्दर्य को देखकर काम-मोहित हो जाती है-**बभूवेन्द्रोपमं** *'दृष्ट्वा राक्षसी काममोहिता।*[2] परन्तु एक सभ्य ढंग से परिचय रूप में वह राम से पूछती है-''राक्षसों से सेवित इस वन में आप कैसे आएं हैं और आपके आने का क्या प्रयोजन है? इसे सच-सच कहें।''[3] सरल हृदयी राम उसे अपना, लक्ष्मण तथा सीता का परिचय देते हुए[4] वन में आने का उद्देश्य माता-पिता की आज्ञा रूपी धर्म का पालन तथा धर्म की आकाङ्क्षा बताते है-

धर्मार्थं धर्मकाङ्क्षी च वनं वस्तुमिहागतः[5]**।**

यहां 'धर्मकाङ्क्षी' शब्द साभिप्राय है जिसका स्पष्टीकरण आगे किया जाएगा। राम भी शूर्पणखा का वास्तविक परिचय जानने की इच्छा प्रकट करते है। वह राक्षसी अपना और अपने परिवार का परिचय इस प्रकार देती है–''मैं इच्छानुसार रूप धारण करने वाली शूर्पणखा नामक राक्षसी हूँ। सब के मन में भय उत्पन्न करते हुए अकेले ही विचरण करती हूँ। मेरा अग्रज वीर भ्राता विश्रवा पुत्र रावण है। द्वितीय भाई महाबली कुम्भकर्ण है जिसे अत्यधिक निद्रा आती है और तृतीय भाई विभीषण है। वह धर्मात्मा होने पर भी युद्ध-विद्या में विशारद है। खर-दूषण भी मेरे भाई हैं। मैं अपने इन सब भाईयों में से अधिक बलशाली हूँ-*'तानहं समतिक्रान्ता।'*[6] अपने इस पारिवारिक परिचय के साथ ही वह राम के प्रति अपने आन्तरिक भाव इस प्रकार प्रकट करती है–''तुम्हारे प्रथम दर्शन से तुममें आसक्त होकर तुम्हारे प्रति पति की भावना से तुम्हारे पास आई हूँ''। मैं प्रभाव सम्पन्न हूँ। अपनी इच्छा और बल से विचरण करने वाली हूँ। अतः तुम मेरे पति बन जाओ। सीता विकृता विरूपा होने के कारण तुम्हारे सदृश नहीं है। मैं तुम्हारे अनुरूप हूँ अतः तुम मुझे भार्या के रूप में देखो''।[7] कामावेग की स्थिति में व्यक्ति के चिन्तन एवं वाणी पर नियन्त्रण नहीं रहता। कामपूर्ति एक मात्र उद्देश्य बन जाने से वह प्रत्येक बाधा को समाप्त करने में तत्पर रहता है। इसी के परिणाम स्वरूप वह राम से कहती है-''मैं कुरूपा सीता और तुम्हारे भाई को खा जाऊंगी। तुम कामना युक्त होकर मेरे साथ रमण करोगे''।[8] राम शूर्पणखा के इस कथन पर हंसते है तथा उस काममोहिता से स्मितपूर्वक यह कहते है-''मेरा विवाह हो चुका है। यह मेरी प्रिया पत्नी है। तुम जैसी नारियों का सौत-सहन दुःखदायी है। यह मेरा अनुज लक्ष्मण है। यह शील, बल, सौन्दर्य युक्त एवं 'अकृतदारः' (अविवाहित) है।[9]

राम के इस कथन में लक्ष्मण के लिए प्रयुक्त विशेषण ''अकृतदारः'' विचारणीय है, क्योंकि राम के साथ ही उसका भी विवाह हो चुका है। रामायण के संस्कृत टीकाकारों ने इस शब्द के विविध अर्थ ग्रहण किये हैं। तिलक टीका के अनुसार अकृतदारः का अर्थ है-''अकृतपरदारपरिग्रहः'' अर्थात् जिसने परदारा का ग्रहण नहीं किया है।[10] रामायण शिरोमणि के अनुसार जो वन में अपनी पत्नी को साथ नहीं लाया है-''न कृताः वने स्वीकृताः दाराः येन सः''[11] भूषण टीकाकार गोविन्दराण ने भी इसी प्रकार का अर्थ ग्रहण किया है।[12]

राम शूर्पणखा से लक्ष्मण का केवल इतना ही परिचय नहीं देते हैं अपितु उस कामातुरा से यह भी कहते है-''लक्ष्मण पूर्व पत्नी के सुख से रहित है और पत्नी का इच्छुक है। यह यौवन सम्पन्न एवं सुन्दर है अतः तुम्हारे रूप के अनुरूप पति रहेगा। हे विशालाक्षी! सपत्नी के बिना मेरे इस भाई को पतिरूप में प्राप्त करो।''[13]

राम के इस कथन में प्रयुक्त-अपूर्वी भार्यया चार्थी का अर्थ भी टीकाकारों ने विविध प्रकार से किया है। तिलक के अनुसार इसका शाब्दिक अर्थ है-''जिसने पहले पत्नी-सुख अनुभूत नहीं किया है और अब पत्नी चाहता है।''[14] परन्तु इसका अभिप्राय यह है कि जो परदार के सुख से अनभिज्ञ है और अपनी पत्नी चाहता है।[2] गोविन्दराज के मतानुसार-''चिरकाल से इसने पत्नी सुख को नहीं जाना है। प्रकारान्तर से यह अपनी पत्नी का इच्छुक है।''[15] रामायण तत्त्वदीपिका टीकाकार इस का स्पष्टीकरण इस प्रकार देते हैं-''नवीन भार्या का इच्छुक है। यह सामान्यतः प्रतीत होने वाला अर्थ है। इसका आशय है कि इसकी भार्या निकट नहीं है।''[16] इस प्रकार टीकाकारों ने शब्दों की संगति बैठाने का प्रयास किया है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

राम के ऐसा कहने पर काममोहिता शूर्पणखा लक्ष्मण के पास जाकर उससे स्वयं को भार्या के रूप में ग्रहण करने के लिए कहती है।[17] लक्ष्मण स्मितपूर्वक उससे कहता है-हे कमलवर्णसदृशा! तुम मुझ दास की दासी क्यों बनना चाहती हो। मैं तो पराधीन हूँ। मेरा अग्रज समृद्ध है। तुम्हारे मनोरथ सिद्ध हो जाएगे। तुम इनकी छोटी पत्नी बन जाओ। वे इस वृद्धा, विरूपा, कराला को छोड़ कर तुम्हें ग्रहण करेंगे। तुम्हारे इस स्वरूप के समक्ष कौन मानुषी रूप में मान करेगा। परिहास को न समझने वाली शूर्पणखा लक्ष्मण की इस बात को सत्य मान लेती है-*'मन्यते तद्वचः सत्यं परिहासाविचक्षणा।'*[18] वस्तुतः वह परिहास को इसलिए सत्य मान लेती है क्योंकि वह राम के प्रति आसक्त है। शूर्पणखा पुनः पर्णशाला में सीता के साथ बैठे राम के पास जाकर कहती है-''तुम इस कुरूपा, कराला और वृद्धा के कारण मेरा सत्कार नहीं करते हो, मैं आज ही इसे खा जाऊंगी। सपत्नी के न रहने पर तुम्हारे साथ रमण करूंगी।'' यह कह कर क्रुद्ध शूर्पणखा सीता की ओर आती है। राम उसे रोक कर[19] लक्ष्मण से कहते हैं-''क्रूर और अनार्यों (अशिष्ट) से परिहास नहीं करना चाहिए। इस विरूपी, असती और अतिमत्ता राक्षसी को विरूपित कर दो''।[20]

राम के इस प्रकार कहने पर लक्ष्मण खड्ग से शूर्पणखा के कान-नाक काट देता है-*'उद्धृत्य खड्गं चिच्छेद कर्णनासे महाबलः।'*[21] कान-नाक के कटने से रक्त रञ्जित वह राक्षसी भयंकर एवं विकृत स्वर करती हुई जैसे आई थी वैसे ही वन के भीतर चली जाती है।[22]

समस्त सन्दर्भों का पर्यालोचन करने पर ज्ञात होता है कि इस प्रसंग का प्रारम्भ परिचय रूप में एक सामान्य एवं स्वाभाविक स्थिति में होता है। परन्तु अन्त विषमता पूर्ण स्थिति में।

राक्षसी शूर्पणखा का राम के रूप के प्रति आसक्त होना, उनके साथ स्वच्छन्द-विचरण करने की इच्छा व्यक्त करना, पति रूप में उनकी याचना करना उसकी स्वतन्त्र प्रवृत्ति को लक्षित करता है। वह अपनी दृष्टि में दोषी नहीं है, क्योंकि यह उसकी अन्तःवृत्ति है जो राम के आकर्षक व्यक्तित्व से उत्पन्न हुई है। दूसरा वह युवा है यद्यपि उसे वृद्धा कहा गया है, विधवा होने से पति-सुख से वञ्चित है। इससे एक तथ्य और भी स्पष्ट होता है कि राक्षसों में विधवा विवाह का प्रचलन नहीं था। यदि यह प्रथा प्रचलित होती तो रावण उसे खर के संरक्षण में भेजने की अपेक्षा उसका विवाह किसी अन्य राक्षस से कर देता। दूसरी ओर एक स्वाभाविक मानसिक वृत्ति है जिसे विवेक एवं वैराग्य से ही शान्त अथवा समाप्त किया जा सकता है, अन्यथा नहीं।

राम का विवाहित होने के कारण शूर्पणखा के प्रति अपनी अस्वीकृति व्यक्त करना भी एक सभ्य, मर्यादित व्यक्ति की स्वाभाविक मानसिक स्थिति है।

शूर्पणखा इसे शान्तभाव से स्वीकार करती है, क्योंकि वह राम की इस असहमति पर कोई प्रश्न चिह्न नहीं लगाती है और न ही किसी प्रकार का आग्रह, विरोध एवं अनिष्ट करती है। परन्तु राम का उसे लक्ष्मण की ओर प्रेरित करना और यह कहना कि उसका विवाह नहीं हुआ है, वह पत्नी की इच्छा वाला है, वह उसके अनुरूप पति होगा अतः वह उसे पतिरूप में प्राप्त करे, वस्तुतः शूर्पणखा की काम वृत्ति को और अधिक प्रबल एवं उत्तेजित करना तथा उसकी पूर्ति में एक आशा को जीवित रखने का सबल प्रयास है। राम यदि अपनी असहमति पर शान्त रहते और उसे लक्ष्मण के विषय में उत्तेजित न करते तो संभवतः वह लौट जाती। जैसा कि ऊपर वर्णित किया जा चुका है कि राम की अस्वीकृति पर शूर्पणखा कोई उपद्रव नहीं करती और न ही किसी प्रकार का कोई अनिष्ट करती है।

इन तथ्यों से यह भी स्पष्ट है कि वह उन्मत्त कामावस्था में नहीं थी। यदि वह इस अवस्था में होती, वह स्वयं लक्ष्मण के पास जाती अथवा दोनों भाईयों के साथ किसी प्रकार का असभ्य व्यवहार करती, अपनी माया अथवा बल का प्रयोग करती। वह तो दोनों भाईयों से भार्या रूप में स्वीकार करने की मात्र याचना करती है।

दूसरी ओर यदि लक्ष्मण अपनी स्थिति स्पष्ट करके शान्त रहता, उसके सौन्दर्य और सीता के वैरूप्य का कथन न करता, राम के सामर्थ्य और उनकी छोटी पत्नी बनने का उसे परामर्श न देता तथा राम द्वारा उसे स्वीकार करने की आशा न दिलाता, तो संभवतः वह सीता को बाधा मान कर उसकी ओर न जाती।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दोनों भाई शूर्पणखा के सौन्दर्य की प्रशंसा करके उसके अहं को उत्तेजित करते हैं। इसके साथ ही उसे स्वीकार न करते हुए एक दूसरे के प्रति प्रेरित करते हैं। यदि यह परिहास था तो एक क्रूर परिहास था। इससे शूर्पणखा के अहं को ठेस लगती है। स्वाभिमान के आहत होने पर प्रतिक्रिया अनिवार्य है, रूप उसका कुछ भी हो। उसकी दृष्टि में उसकी इच्छापूर्ति में एकमात्र बाधा सीता ही है, क्योंकि लक्ष्मण के कथन से वह यह स्वीकार कर लेती है कि राम सीता के कारण ही उसे स्वीकार नहीं कर रहे हैं अत: सीता उसके क्रोध की पात्रा बनती है। राम-लक्ष्मण के प्रति अनुरक्त होने के कारण वह उनका अनिष्ट नहीं करती है।

यह सत्य है कि शूर्पणखा राम के प्रथम दर्शन पर उनके प्रति अपनी आसक्ति में सीता-लक्ष्मण को समाप्त करने का कथन करती है। परन्तु राम की असहमति पर वह लक्ष्मण की ओर चली जाती है, सीता को कुछ नहीं कहती है। लक्ष्मण के कथन पर विश्वास कर, इच्छा के बलवती एवं पूर्ण होने की आकाङ्क्षा में अपनी भावनाओं के वशीभूत हुई वह पुन: राम के पास जाती है तथा वास्तव में सीता को बाधा समझ कर अपनी असह्य स्थिति में उसे अपने विरोध का लक्ष्य बनाती है और उसे समाप्त करने का प्रयास करती है। मनोविज्ञान की दृष्टि से यदि किसी व्यक्ति में कोई इच्छा प्रबल रूप धारण करती है, उस समय उसका विवेक कार्य नहीं करता है। उस इच्छा के वेग में उसे दूसरे की इच्छा का ध्यान भी नहीं रहता है। यदि उस व्यक्ति में सामर्थ्य है तब वह अपनी इच्छा-पूर्ति में विरोधी प्रत्येक बाधा को दूर करने का भरसक प्रयत्न करता है, परिणाम कुछ भी हो। शूर्पणखा दोनों भाईयों के द्वारा इसी प्रकार की स्थिति में ला दी गई है।

यहां एक बात विशेष द्रष्टव्य है कि शूर्पणखा काम रूपिणी एवं बलवती होने पर भी अपनी इच्छा की आपूर्ति में ताटका के सदृश विविध रूप धारण करके राम-लक्ष्मण का कोई अनिष्ट नहीं करती। यहां तक कि वह स्वयं के विरूपित होने पर भी अपने अपमान का प्रतीकार नहीं करती है, अपितु एक असह्य नारी के समान चीत्कार करती हुई अपने भाई खर के समक्ष गिर पड़ती है। परन्तु उसमें अपने अपमान के प्रतीकार की इच्छा जागृत है। इस तथ्य की पुष्टि-अनेक सन्दर्भों से हो जाती है। वह खर राक्षस से अपनी विरूपित स्थिति का कारण सीता बतलाती हुई रामादि का विनाश चाहती है।[23] खर के विनाश के उपरान्त वह रावण के पास जाती है। रावण की नारी-सौन्दर्य के प्रति दुर्बलता से परिचित होने के कारण उसके समक्ष वह सीता के सौन्दर्य का कथन करती है। अपनी दुर्दशा का कारण रावण के लिए सीता को लाने के प्रयत्न का परिणाम बतलाती है। वह रावण को सीता ग्रहण करने के लिए उत्प्रेरित करती है।[24]

दोनों स्थलों पर शूर्पणखा असत्य-भाषण से राम-लक्ष्मण के प्रति अपनी कामासक्ति को तिरोहित करती है। इससे ज्ञात होता है कि राक्षस समाज में नारी के स्वच्छन्द कामाचार को उपयुक्त नहीं माना जाता था अथवा सहन नहीं किया जाता था। द्वितीय शूर्पणखा बलशाली एवं कामरूपिणी नहीं थी। तृतीय अपने अपमान के प्रतीकार रूप में सीता-हरण तथा राम-लक्ष्मण का विनाश उसका मुख्य उद्देश्य बन जाता है।

यह सत्य है कि राम सीता की जीवन-रक्षा एवं अपमान के प्रतीकार रूप में शूर्पणखा को विरूपित करने का आदेश देते हैं और इसके साथ ही उसे विरूपा, असती, अतिमत्ता एवं महोदरी विशेषणों से भी सम्बोधित करते हैं। इससे पूर्व तो दोनों भाई उसके सौन्दर्य का ही कथन करते हैं। यहां यह स्पष्ट कर देना अनावश्यक न होगा कि राक्षस नारियां सौन्दर्यपूर्ण थी, कुरूपा नहीं। मन्दोदरी स्वयं को सीता से अधिक रूपवती कहती है।[25] शूर्पणखा भी सौन्दर्यपूर्ण रही होगी। जहां तक दण्ड की विद्या का प्रश्न है-किसी व्यक्ति का नाक-कान काटना वस्तुत: उसका घोर अपमान करना तथा उसे कठोर दण्ड देना है। यह दण्ड मृत्यु से भी अधिक भयंकर है, क्योंकि विरूपता व्यक्ति के दोष और अपमान दोनों को जीवन पर्यन्त उजागर करती हुई निरन्तर आन्तरिक पीड़ा से उसे व्यथित करती रहती है। राम शूर्पणखा को मृत्युदण्ड इसलिए नहीं देते हैं क्योंकि वह मात्र सीता की ओर आती है, उसका कोई अनिष्ट नहीं करती है और न ही वह राम के साथ युद्धादि करती है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जहां तक शूर्पणखा के साथ राम-लक्ष्मण द्वारा हास-परिहास का प्रश्न है जैसा कि राम स्वयं लक्ष्मण से कहते है-*'क्रूरैः न परिहासः कथंचन'* और रामायण के टीकाकारों ने भी लक्ष्मण के प्रति उपर्युक्त राम के असत्य भाषण को परिहास के अन्तर्गत माना है तथा परिहास में अनृतभाषण दोष नहीं स्वीकारा। यदि यह मान भी लिया जाए कि राम-लक्ष्मण शूर्पणखा के साथ परिहास कर रहे थे, तब यह प्रश्न समक्ष आता है कि जंगल में अकेली नारी से उसके बल और परिवार का परिचय प्राप्त करने के उपरान्त, परिहास करना कहां तक युक्तिसंगत है? और मर्यादा पुरुषोत्तम राम तथा लक्ष्मण जो मदविह्वलांगी वाली पत्नी तारा को समक्ष देखकर मुख नीचा कर लेता है,[25] ने ऐसा अमर्यादित कार्य क्यों किया?

वस्तुतः रामायण का गहन अध्ययन करने से शूर्पणखा के साथ इस क्रूर परिहास एवं विरूपण के पीछे एक अन्य प्रबल कारण दृष्टिगोचर होता है।

वनवास काल में चित्रकूट में रहते समय राम को वहां के तपस्वियों, ऋषियों एवं मुनियों के प्रति राक्षसों, विशेषतः खर के अत्याचारों, की सूचना प्राप्त होती है और उन्हें यह भी ज्ञात होता है कि उनके कारण राक्षसों की गतिविधियां और अधिक बढ़ गई है।[27] राक्षसों के भय से ऋषि समुदाय चित्रकूट को छोड़ कर अन्यत्र चला जाता है और राम को भी किसी अन्य स्थान पर जाने का परामर्श दिया जाता है।[28] राम चित्रकूट से प्रस्थान करते हैं वे इसके लिए ये कारण देते हैं-भरत भ्रातादि यहां आए थे। उन सब का स्मरण यहां बना रहेगा। द्वितीय सेनादि के आगमन से यह स्थान अपवित्र हो गया है।[29] वहां से वे अत्रि मुनि के आश्रम पर आते हैं। अत्रि मुनी राम से राक्षसों के उपद्रवों का कथन करते हुए उन्हें रोकने के लिए उनसे कहते है। वे राम से उस मार्ग से दण्डकारण्य में प्रवेश करने को कहते हैं जो राक्षसों से आक्रान्त है।[30] चित्रकूट के इन ऋषियों के कथन पर राम कोई भी स्पष्ट प्रतिक्रिया व्यक्त नहीं करते हैं। परन्तु वह मानसिक रूप से इस स्थिति के लिए तैयार हैं। ऋषियों की रक्षा तथा राक्षसों के विनाश हेतु वे घोर वन में प्रवेश करते हैं। सीता उनकी इस प्रवृत्ति से चिन्तित है।[31]

जैसे ही राम दण्डकारण्य में प्रवेश करते हैं, वहां के ऋषि उन्हें राक्षसों के अत्याचारों का कथन करते हुए उनसे रक्षा की याचना करते हैं। राम उन्हें रक्षा का आश्वासन देते हैं और युद्ध में राक्षसों के संहार का कथन करते हैं।[32]

यह मुनि समुदाय राम के साथ वन में विविध ऋषियों, विशेषतः शरभङ्ग, सुतीक्ष्ण तथा अगस्त्य ऋषि के भाई के आश्रम पर आते हैं। वहां उनके साथ समय व्यतीत करते हैं। राम दण्डकारण्य में 10 वर्ष पर्यन्त रहते हैं।[33] उन्हें इस बीहड़ जंगल की समस्त स्थिति का ज्ञान हो जाता है।

राम वस्तुतः मानसिक रूप से राक्षसों से बद्धवैर हो चुके हैं और उनसे युद्ध करने के लिए कृत संकल्प हैं। सीता राम के इस संकल्प में उनका कल्याण नहीं देखती है तथा उन्हें इस विरोध से विरत करने का भरसक प्रयत्न करती है।[34] दूसरी ओर यद्यपि पिता की आज्ञा में बद्ध राम तापसी वेश में वनवास काल में है तथापि एक नृप पुत्र होने के कारण रक्षा के आह्वान की उपेक्षा भी नहीं कर सकते हैं। ऋषियों की रक्षा हेतु दिए अपने आश्वासन की अपेक्षा लक्ष्मण-सीता का त्याग एवं स्वयं की मृत्यु को श्रेयस्कर मानते हैं।[35]

राम अन्त में अगस्त्य ऋषि के आश्रम पर आते हैं। अगस्त्य ऋषि राम के मन्तव्य से अभिज्ञ हैं।[36] वे उन्हें विजय हेतु विविध दिव्यास्त्र-शास्त्र देते हैं।[37] राम जब उनसे अपने रहने के स्थान के विषय में पूछते है, जब वे उनके लिए पञ्चवटी को ही उपयुक्त स्थान बतलाते हैं।[38] क्योंकि अगस्त्य मुनि को यह ज्ञात है कि राम के उनके आश्रम के समीप रहने पर राक्षसों से युद्ध करने का उनका संकल्प पूर्ण नहीं होगा, क्योंकि राक्षस अगस्त्य ऋषि की शक्ति से परिचित होने के कारण उनके स्थान पर आने का साहस नहीं करेंगे। अगस्त्य ऋषि ने राम के लिए उस स्थान को ही उपयुक्त माना जहां राक्षसों का आना-जाना सामान्य एवं बहुल था। इन सभी तथ्यों की पुष्टि उस समय होती है जब खरादि के विनाश पर मुनि अगस्त्य सब ऋषियों सहित पञ्चवटी में आकर राम का साधुवाद करते हैं और राम को इस स्थान पर भेजने की अपनी योजना का उल्लेख करते हैं।[39]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

राम वस्तुतः राक्षसों से युद्ध करने का कारण ढूंढ रहे थे। यही कारण है कि शूर्पणखा से रावणादि तथा खर के बल का परिचय प्राप्त करने के उपरान्त भी वह उससे हास-परिहास करते हैं। उसको उपद्रव हेतु उकसाने के लिए खिन्न करते हैं। राम-लक्ष्मण का यह परिहास सामान्य अथवा मनोरंजन हेतु नहीं था जैसा कि टीकाकारों ने परिकल्पनाएं की है। दोनों ही मर्यादा पुरुष थे। उनका शूर्पणखा को विरूपित करके छोड़ देना सोद्देश्य था। वह स्पष्टतः राक्षसों का अपमान और युद्धहेतु उन्हें आह्वायित करने का आमन्त्रण था, क्योंकि बहन का अपमान व्यक्ति के लिए असह्य होता है, उसमें उसकी शक्ति को आह्वायित किया जाता है। अतः युद्ध अनिवार्य हो जाता है।

समस्त सन्दर्भों से शूर्पणखा विरूपण का औचित्यानौचित्य दोनों स्पष्ट हो जाते हैं और राम का धर्माकाङ्क्षी कथन भी अपनी व्याख्या कर देता है।

सन्दर्भ सूची

1. वा.रा., 23.18, 24.36-37
2. वही, 17.9-11
3. आगतस्त्वमिमं देशं कथं राक्षससेवितम्।
   किमागमनकृत्यं ते तत्त्वमाख्यातुमर्हसि।। वही, 17.13
4. वही, 17.14-16
5. वही, 17.15
6. वही, 17.20-24
7. राम त्वापूर्वदर्शनात्। समुपेतास्मि भावेन भर्तारं पुरुषोत्तमम्।।
   अहं प्रभावसम्पन्ना स्वच्छन्दबलगामिनी।
   चिराय भव भर्ता मे सीतया किं करिष्यसि।।
   विकृता च विरूपा च न सेयं सदृशी तव।
   अहमेवानुरूपा ते भार्यारूपेण पश्य माम्''।। वही, 17.24-26
8. इमां विरूपामसतीं करालां निर्णतोदरीम्।।
   अनेन सह ते भ्राता भक्षयिष्यामि मानुषीम्।। वही, 17.27
9. कृतदारोऽस्मि भवति भार्येयं दयिता मम।
   त्वद्विधानां तु नारीणां सुदुःखा सपत्नता।।
   अनुजस्त्वेष मे भ्राता शीलवान्प्रियदर्शनः।
   श्रीमानकृतदारश्च लक्ष्मणो नाम वीर्यवान्।। वही, 18.2-3
10. वही, 18.3
11. वही
12. वही
13. अपूर्वी भार्यया चार्थी तरुणः प्रियदर्शनः।
    अनुरूपश्च ते भर्ता रूपस्यास्य भविष्यति।।
    एनं भज विशालाक्षि भर्तारं भ्रातरं मम।
    असपत्ना वरारोहे मेरुमर्कप्रभा यथा।। वा.रा., 18.4-5
14. प्राग्भार्यासुखानभिज्ञः अत एव भार्ययार्थी प्रयोजनवान्। *आन्तराशयस्तु* इतः पूर्व परभार्यासुखानभिज्ञो भार्यायार्थी स्वभार्यार्थीति। वही, 18.4

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

15. चिरादज्ञातभार्यासुखं इत्यर्थः। वा.रा.
16. पूर्वभार्याभाववान् अतएव भार्यया अर्थी प्रयोजनवान्।। वही
17. अस्य रूपस्य ते युक्ता भार्याहं वरवर्णिनी।
मया सह सुखं सर्वान् दण्डकान् विचरिष्यसि।। वही, 18.7
18. वही, 18.8-12
19. वही, 18.14-18
20. क्रूरैरनार्यैः सौमित्रे परिहासः कथञ्चन।
इमां विरूपामसतीमतिमत्तां महोदरीम्।।
राक्षसीं पुरुषव्याघ्र विरूपियतुम् अर्हसि।। वही, 18.19-20
21. वही, 18.21
22. वही, 18.22
23. वही, 18.25, 19.18-20
24. वही, 34.16-25
25. न कुलेन न रूपेण न दाक्षिण्येन मैथिली।
मयाधिका वा तुल्या वा तत् तु मोहान्न बुद्ध्यसे।। वही, 110-28
26. वही, किष्कि. 33.39
27. वही, अयो., 116.11-17
28. वही, 116.21-22
29. वही, 117.2-3
30. वही, 119.18, 19-21
31. ऋषीणाम् रक्षणार्थाय वधः संयति रक्षसाम्।।
एतन्निमित्तं च वनं दण्डका इति विश्रुतम्।
प्रस्थितस्त्वं सह भ्रात्रा धृतबाणशरासनः।।
ततस्त्वां प्रस्थितं दृष्ट्वा मम चिन्ताकुलं मनः।। वही, 9-11
32. वही, 6.15-25
33. रमतश्चानुकूल्येन ययुः संवत्सरा दश।। वही, 11.27
34. वही, 9.26-32
35. अप्यहं जीवितं जह्यां त्वां वा सीते सलक्ष्मणाम्।
न तु प्रतिज्ञां संश्रुत्य ब्राह्मणेभ्यो विशेषतः।। वही, 10.18-19
36. हृदयस्थं च तेच्छन्दो विज्ञातं तपसा मया।। वही, 13.16
37. वही, 12.32-36
38. वही, 13.11, 17
39. ततो राजर्षयः सर्वे संगताः परमर्षयः।।
संभाज्य मुदिता रामं सागस्त्या इदमब्रुवन्।
आनीतस्त्वमिमं देशमुपायेन महर्षिभिः।। वही, 30.33, 35

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rāma as an 'Ideal Ruler'

Mohammad Israil Khan

At present, almost all over the world, there is chaos and confusion in the reign of rulers. Democracy known as the rule of the people, by the people and for the people, has lost its real sense, being the best of rules in very concept, but it is not being translated into real practice by rulers. Rulers, in general, literally don't adhere strictly to the principles of ruling, for which they have been elected or chosen, hence they are thrown out by the people by ballot or bullet. It is for the reason that stability in ruling does not exist or there is genesis of coalition. About coalition in particular reference to India, a well recognised philosopher–statesman, Dr. Karan Singh said, "Shaky, quivering and tottering alliances are a luxury, the nation can no longer afford."[1]

About a king of today, a poet says: "Be careful, today, the king is blind."[2] In such a state of affairs, the *Rāmāyaṇa* can show them (rulers) a way, they should traverse on, for it is possessed of valuable political, ethical and moral values. The *Rāmāyaṇa* is one of the great epics of India and unlike the *Mahābhārata,* is an ideal book of code of conduct for people in general and rulers in particular. The Vedas are a great reservoir of ethical and moral values and the *Rāmāyaṇa* has borrowed from them, for we see that Rāma's actions and deeds are as per the injunctions of the Vedas. Vālmīki says that Rāma knows the essence of the Vedas and the Vedāṅgas.[3] Actually, there is great impact of the Vedas on the *Rāmāyaṇa*, as there is a similar case with the Purāṇas. It is held that by the formation of the Ayodhyākāṇḍa, there was the end of the Vedic period, which marks the beginning of the *Rāmāyaṇa* period. We may endorse this by the view of H.D. Sankaliya, who observes as under:

> "When we turn from the names of places to the political organizations in the *Rāmāyaṇa* and view the data gathered from the *Rāmāyaṇa* and juxtapose it with that given in the Vedic age, period by period, we shall find that the *Rāmāyaṇa* polity can on no account be compared with the early Vedic period. At best it may reach the later Vedic age, about seventh century B.C., though many portions would be as late as the fourth century A.D., as first suggested by Weber."[4]

It is a fact that a literature of an epoch exercizes a lasting impact, which cannot be erased by the passage of time. We may hold it equally good of the Vedas. The Vedas were seen by the seers on the one hand and the *Rāmāyaṇa* was composed by Vālmīki on the other. Vālmīki was a great seer (Maharṣi), who had versatile personality and had milked the *Rāmāyaṇa* from the vast ocean of the Vedas. There is an idealistic view in every sphere of the Vedas and the same is also found throughout in the *Rāmāyaṇa*. Every

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

character of the *Rāmāyaṇa* stands as an ideal one and Rāma is supreme among them as he is an ardent adherent to the Vedic tenets.

Ideal Vedic Kings, Deities and Rāma's Faith in them

India is known to be the land of seers, but, inspite of this, there were rulers, who ruled parts or lands of the country. This system was in vogue from the Vedic down to the classical period. In the Vedic period, some seers were patronised by the kings and some Vedic kings practised hard penance and rose to the rank of seers, who were styled as Rājarṣi (king-seers). To quote the case of seer Dīrghatamas, who was patronised by king Bharata.[5] Besides, a number of kings are mentioned as Vedic kings and among them, Kuru, Puru, Unu, Druhyu, Turvasas, Bharata, etc., are worth-mentioning.[6] Besides, historical and earthly kings, many deities are considered or called as kings or sometimes, king-epithets are added to a few of them. In this respect, we may refer to Indra[7], Varuṇa[8], Agni[9], Soma[10], etc. Indra is a Kṣatriya deity and a great hero and Aryans worshipped him as a national hero. Varuṇa is a god of morality and does his work as a king does. He punishes those who violate the eternal law (*Ṛta*). He is vividly portrayed as a king with his spies to look to the deeds of the men and deities equally.[11] Agni is second after Indra and the king Soma is variously related to men and deities. In the *Atharvaveda*, it is said, that a king protects the nation by dint of his penance and celibacy. It seems that Vālmīki had taken inspiration from these ideals, which are put forth by the Vedas and portrayed the ideal character of Rāma accordingly. A king must have theistic outlook and must be fearful of God, because, in Indian tradition, the king is the representative of God. His (God's) progeny (people) on the earth are to be looked after by His representative (King). And if a king does not do his job properly he may invite the anger of God and may be dethroned. Over and above, Rāma was a deity[12] for he was an incarnation of Viṣṇu. Once Brahmā, etc., prayed Viṣṇu to incarnate himself as a son of Daśaratha and he promised to oblige them accordingly.[13] Another reference also endorses this. Once, when Rāma killed Rāvaṇa, Daśaratha himself came to see him and told him that Viṣṇu Himself has come down in you to kill Rāvaṇa.[14]

It is said that a man, who does not believe in the Vedas and works elsewhere, he very soon becomes a Śūdra (lowest caste).[15] Rāma was a theist and he believed in the deities of the Vedas. Nay, he was one of them, representative of Viṣṇu[16]. Rāma did his work as per the tenets of *Śāstras* and he understood them well.[17]

On the basis of the above observation, we may easily deduce that Rāma was the ardent follower of the Vedas.

Ideal Rāma as Representative of Viṣṇu

Rāma is portrayed as an ideal character, for he was 'incarnation of Viṣṇu or Viṣṇu himself'. This ground was an additional quality in the character of Rāma whose multifarious forms represented an ideal king, ideal brother, ideal husband, ideal son, ideal deity, etc.. It is for this reason that nowhere has he been depicted disdainfully. No doubt,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

kings are taken to be the representatives of God, but Rāma stood for Viṣṇu. This fact is borne out by the following observations:

(a) Rāma as Incarnation of Viṣṇu

On the request of Gods like Brahmā etc., Vishṇu promised to be born in the incarnation of Rāma, as son of Daśaratha.[18] This fact further finds a firm ground, when Rāma killed Rāvaṇa, and Daśaratha came to Rāma and said that it was Viṣṇu himself in you, who actually killed the demon.[19]

(b) Rāma like Viṣṇu

Rāma was a great warrior by birth. He was a Kṣatriya, whose duty was to fight for the cause of the society. It seems that Rāma in the beginning might have been likened to Viṣṇu. We may quote here the Bālakāṇḍa, where Rāma is expressly mentioned[20], literally Viṣṇu-like Rāma in valour. This was the first stage in the life of Rāma to be called so. In the Ayodhyākāṇḍa, it is rendered that when Daśaratha decided to hand over the rein of kingdom to Rāma, subjects felt happiness and endorsed the decision by saying that Rāma was like Viṣṇu.[21] Again, in the assembly of Rāvaṇa, Hanumān eulogised Rāma like Viṣṇu.[22] The gods themselves praised Rāma, when he had killed demons like Khara, etc., and said that Rāma, in valour, was like Viṣṇu.[23]

(c) Viṣṇu–Rāma

A stage developed when Rāma totally resembled Viṣṇu and difference between incarnation and super-natural base disappeared. This instance is worth-quoting, when Paraśurama took Rāma as Viṣṇu, when the former had killed demon Madhu. Here, Rāma is not like Viṣṇu or incarnation of Viṣṇu, but virtually Viṣṇu Himself.[24]

(d) Mahāviṣṇu-Brahmasvarūpa Rāma

Generally, the philosophers take supreme reality to be Brahman. The Vaiṣṇavas ascertain the same to be Mahāviṣṇu and the devotees of Rāma, Brahman. Thus, there is highest development in the character of Rāma, when he is termed as Brahman. Though this concept did develop after the 7th-8th century, but the seed of this genesis is found in the *Rāmāyaṇa* itself.[25]

From this discussion, it is evident that Rāma was an earthly ruler, God and Brahman. God and Brahman are opulently mentioned in the Vedas, and they have percolated to later literature with somewhat different traits of personality. Rāma was an ardent follower of the Vedas as this fact is proved by a number of evidences. A couple of instances are put forth here. At a place, Vālmiki has compared Rāma with Prajāpati and as such, Rāma is possessed of Lakṣmī besides being slayer of enemies[26]. Here, Prajāpati is explicitly the Vedic Prajāpati, for without Him, none is capable of suppressing creatures. And it is He, who is entreated to accord us with wealth and prosperity.[27]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rāma as an Ideal Character

From the perusal of the *Rāmāyaṇa,* we deduce that all characters of the Epic are ideal ones, who perform their duties *(dharma)* according to destined status and position. In the *Rāmāyaṇa*, there are fairly a large number of characters, who are shown doing their duties according to their nature, but they do not destroy the lusture of the plot of the Epic and as such, there is complete unity in diversity, for even in the behaviour of demon–character, there is greatness of character and human feelings[28]. In the personality of Rāma, there is a parallelism of ideals.[29] In the *Rāmacaritamānasa,* Tulsidāsa, while following his own ideal and principles, has depicted Rāma possessed of a number of qualities. He is not only king, but lord of the world and time. He is God, unborn, all-pervading, uncon- querable, Brahman, etc.[30]

The dramaturgists have assigned four types to heroes–namely Dhīralalita, Dhīraprasānta, Dhīrodātta and Dhīroddhata[31] and Rāma belongs to Dhīrodātta category.[32] Resoluteness is paramountly necessary in heroes, but other qualities are differently found in different heroes according to nature, which is reflected in their deeds. Rāma as Dhīrodātta has got vital force and is very resolute. He has got forgiving nature and is very firm. The hero of the type keeps himself in control and fulfils the promises made to others. Rāma had all these virtues in him and excelled others, for he had many qualities worth-emulating. Besides, characters are portrayed as Divya (divine), Adivya (mortal) and Divya-Adivya (divine-mortal).[33] Rāma was mortal and at the same time, he was divine=Deva=god. Besides, he was super god=Brahman and Mahāviṣṇu as we have seen him earlier. It is for the reason that Rāma had many ideals, which are not found elsewhere in characters born before and after him. He was unequal to others.

Vālmīki got an opportunity to compose the *Rāmāyaṇa,* of which, Rāma was a hero, who had many inborn qualities. In short, many ideals of Rāma are shown through his epithets vividly marked in the Bālakāṇḍa, which has got 100 verses and they all go in praise of Rāma. To sum up,[34] we may recall the words of Alois Wurn,[35] who writes as follows—

"If R. was the prime ideal in V's mind that inspired him to retell the R. story in the spirit of his poetical vision, R. must have been much of an ideal character in the tradition before him, though this tradition seems to have been more in line of a delightful *ākhyāna* than in the line of a delightful saga with an ethical message of life, ...then more truly that V's poetical vocation was awakened at the vision of the ideal character of R. and to that this vision itself filled him with a poetical mission to make his story an ideal saga of life, with an ideal message of life, embodying in itself a whole cosmos of life–spell–binding in its richness, edifying in its purport."

Rāma : An Ideal King

We have already noted that, in general, there is found a deteriorating trend in the very system of reign of rulers and moral, social, political and religious values are losing their importance. This is happening so, because we are passing through Kaliyuga, in

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

which, the injunctions of our Sāstras are shattered[36] and they are not followed in the manner, we ought to follow them, hence a number of miseries and calamities. There is a vast difference in saying and doing of our leaders, but it was not so in the kingdom of Rāma. In the history of India, we hold Rāma in highest esteem, for he was an ideal ruler. As son of Daśaratha, he was called Rāma and since he ruled Ayodhyā, he was named Rājā (king) also. In the Vedas, deities are addressed by taking their deeds into account and later on, very words of address became the epithets of deities. These epithets, slowly and slowly, became the personal name of deities. Names as such are advanced on the basis of action, entity, action of entity, shape, quality, desire, etc., which have reason behind them.[37] Śaunaka has assigned nine[37] and four reasons behind a name,[38] but in works of heroes, there are two reasons for names of earthly and divine beings[40]. Among these names, Rāma (name) is given to the son of Daśaratha on the basis of qualities. Rāma is formed from $\sqrt{ram + ghañ}$ and means variously, i.e., one who gives pleasure and joy and who is handsome, black, white, etc.[41] As such, Rāma has got many qualities which are referred to at several places in the *Rāmāyaṇa*. We may witness them in the lively discussion between Vālmikī and Nārada:[41]

को न्वस्मिन् साम्प्रतं लोके गुणवान् कश्च वीर्यवान्।
धर्मज्ञश्च कृतज्ञश्च सत्यवाक्यो दृढव्रतः॥
चारित्रेण च को युक्तः सर्वभूतेषु को हितः।
विद्वान् कः कः समर्थश्च कश्चैकः प्रियदर्शनः॥
आत्मवान् को जितक्रोधो द्युतिमान् कोऽनसूयकः॥

× × ×

श्रुत्वा चैतत्त्रिलोकज्ञो वाल्मीकेर्नारदो वचः।
श्रूयतामिति चामन्त्र्य प्रहृष्टो वाक्यमब्रवीत्॥

× × ×

इक्ष्वाकुवंशप्रभवो रामो नाम जनैः श्रुतः।
नियतात्मा महावीर्यो द्युतिमान् धृतिमान् वशी॥
बुद्धिमान् नीतिमान् वाग्मी श्रीमाञ्छत्रुनिबर्हणः॥

× × ×

As such, there are 100 verses in the Bālakāṇḍa[43] alone, in which, numerous epithets are assigned to Rāma who is eulogised in the Araṇyakāṇḍa, through various epithets[44]. Among them, there is Rājā which means, he who always keeps subjects happy:

रञ्जिताश्च प्रजाः सर्वास्तेन राजेति शब्द्यते।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In ancient India, there were kingdoms, which were ruled by rulers, but they were supposed not to rule at their will. At coronation, they used to promise to protect the subjects properly and ruled as per the advice of the ministers of Sabhā and Samiti. Consequently subjects took them as Devatā (gods)–

महती देवता ह्येषा नररूपेण तिष्ठति।

Rāma was an ideal ruler and over and above, was a king without a second of the type. Actually, Vālmīki was an ideal and great seer of the Epic era. He, therefore, visualised in his heart of hearts the best qualities of a king and saw them percolating to Rāma. He saw to it that Mārica told Rāvaṇa about his weakness being a king:[46]

त्वद्विधः कामवृत्तो हि दुःशीलः पापमन्त्रितः।
आत्मानं स्वजनं राष्ट्रं स राजा हन्ति दुर्मतिः॥

A ruler may learn much from this verse and should rule cautiously to avoid the self-destruction along with his family and the nation, if he is ill-advised and works at his will. Contrary to it, in the kingdom of Rāma, there was democracy. Rāma was the king of Ayodhyā only and not a *samrāṭ* (king of kings) to rule over others, though there were many kings far and near to his kingdom. Rāma ascended the throne and used to rule over as per advice of his ministers and administrative machinery. He killed Rāvaṇa, took control of his reign, handed the same over to Vibhīṣaṇa and granted amnesty to him.[47]

In the scripture, it is said that if a king works at his will, becomes sinful and fiery and does not care for the subjects, then the subjects are authorised to overthrow him. These short-comings were never discernible in Rāma, for he loved his subjects as his own progeny. Besides, in *Śāstras*, it is propounded that if a king becomes sinful and loses interest in caring for his subjects, calamities befall on them and they have to endure the sour fruit of over raining, want of raining and so on and so forth. In the reign of Rāma, subjects never faced such a situation.[48] If all goes well in the kingdom, subjects are not to suffer. In the reign of Rāma, there was no fear of diseases and serpents. Ladies never lost their husbands in the prime of their youth:

न पर्यदेवन् विधवा न च व्यालकृतं भयम्।
न व्याधिजं भयं चासीद्रामे राज्यं प्रशासति॥

In the kingdom, there were no thieves and dacoits. Subjects led a life of contentment and they never thought of taking away riches of others. An old man never felt the feeling of sorrow caused by the death of his progeny.[49] All castes performed their duties (*dharma*) according to their social and religious positions. They used to think that Rāma will feel sorry and as such, they never pained others.[50] In his reign men enjoyed long life and had several sons, all free from diseases and woes:[51]

आसन् वर्षसहस्राणि तथा पुत्रसहस्रिणः।
निरामया विशोकाश्च रामे राज्यं प्रशासति॥[52]

Trees were laden with flowers and fruits and had long branches. The air gave pleasant touch. All castes performed their duties well and were happy all along:[53]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ब्राह्मणाः क्षत्रिया वैश्याः शूद्रा लाभविवर्जिताः।
स्वकर्मसु प्रवर्तन्ते तुष्टाः स्वैरेव कर्मभिः॥

Truth is the very base of the Satyayuga (golden period) and its colour is white. Rāma was born in the Tretāyuga, but had brought the Satyayuga by dint of his pious deeds and so were his subjects. (यथा राजा तथा प्रजा).[54] The subjects resorted to truth like Rāma, bore auspicious signs and led religious life:

आसन् प्रजा धर्मरता रामे शासति नानृताः।
सर्वे लक्षणसम्पन्नाः सर्वे धर्मपरायणाः॥[55]

Rāma as king was free from all designs, a mortal king may have[56]. All these ideals assembled in Rāma and went with him to form a kingdom called—Rāma Rājya, which stands as such: "And Rāmarājya typifies a condition of society in which people are prosperous, well-behaved and contented, poverty and such other social and biological evils almost unknown or very rare."[57]

It is believed that Rāma ruled about eleven thousand years along with his brothers.[58]

दशवर्षसहस्राणि दशवर्षशतानि च।
भ्रातृभिः सहितः श्रीमान् रामो राज्यमकारयत्॥

According to the Mīmāṁsā-philosophy, one year is equal to one day and accordingly, one scholar has counted the years of Rāma's reign to be 30 years.[58]

In the Vedas and the ancient Indian system of reign, punishments through stick has been mentioned and in this regard, we may quote Yāska:

दण्ड्यः पुरुषो दण्डमर्हतीति वा दण्डेन सम्पद्यत इति वा।[59]

It means that the daṇḍa=stick (a method of punishment) was in vogue in ancient India, for it was used to control the subjects, but it was not needed in the reign of Rāma. Here is an example from the *Rāmacaritamānasa:*

दंड जतिन्ह कर भेद जहं नर्तक नृत्य समाज।
जीतहु मनहि सुनिअ अस रामचन्द्र के राज॥[60]

It is said that in the reign of Rāma, Daṇḍa (stick) was not needed and it was used by a saint only to help him in walking. The *Bheda* was found in a dancing troupe. The word conquer was heard to control the mind and not the enemies and it was never used in the political sphere to control thieves, dacoits and robbers along with *Sāma, Dāna* and *Bheda.* None had to experience sorrow and grief during the reign of Rāma:

दैहिक दैविक भौतिक तापा। राम राज नहिं काहुहि व्यापा।[61]

Now, we may look at the position of women. At present, women all over the world are not safe. Prostitution and sexual harassment are found in every nook and corner of the world. Our sisters, daughters, mothers, etc., are not safe anywhere. But it was not so in the kingdom of Rāma, for all had great respect and regard for women. They, too, were pious by heart, mind and speech:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

एक नारि व्रत रत सब झारी। ते मन वचन करम पति हितकारी।।[62]

We may sum up here by saying that Rāma has been an ideal king in India and was possessed of unique qualities of a king as well as of a man. As has been said earlier that after independence, our endeavour has been to form a Rāmarājya, but our dream remained a mere dream. If we follow the message of the *Rāmāyaṇa* in letter and spirit, our welfare is safe in our hands. Following Rāma's ideals, we can gain mental peace and can keep good relations with people of our country in particular and human beings on the earth in general. In this epic, there is an universal appeal, which attracts us. It is the reason that this Epic went beyond the borders of the country and many alien countries adopted it as their own. It is needless to mention them here as we all of us know the fact. May the message of the *Rāmāyaṇa* reach rulers of the world for sake of peace and prosperity:

भवतु हि रामायणं मनोहारि जनानां
सुखमानयतु जगति कृते मनुष्याणाम्।
सन्मार्गं प्रदर्शयतु राज्ये राज्ञां
सुखं प्रसारयतु विश्वे नृपाणाम्।।

Abbreviations

AV	=	*Atharvaveda*
Bṛ	=	*Bṛhaddevatā*
D	=	Daśaratha
Mahā Bhā	=	*Mahābhārata*
Manu	=	*Manusmṛti*
Nir	=	*Nirukta*
R	=	Rāma
Rā	=	*Rāmāyaṇa*
RāAK	=	*Rāmāyaṇa Araṇyakāṇḍa*
RāBK	=	*Rāmāyaṇa-Bālakāṇḍa*
Rā Mā	=	*Rāmacaritamānasa*
RāSK	=	*Rāmāyaṇa-Sundarakāṇḍā*
RāUK	=	*Rāmāyaṇa-Uttarakāṇḍa*
ṚV	=	*Ṛgveda*
RāYK	=	*Rāmāyaṇa-Yuddhakāṇḍa*
V	=	*Vālmīki*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Bibliography

1. *The Aitareya–Brāhmaṇa*, Anandāśrama–edition, Poona.
2. *The Ṛgveda*, Vedic Saṁśodhana Maṇḍala, Poona.
3. *The Atharvaveda*, Śrikaṇṭha Śāstrī ed., Vols. 1–4, Delhi.
4. Aiyar, Dr C.P. Rajgopalana—*Rāma Kā Svarūpa*, Allahabad, 1991.
5. Apte, V.S., *Sanskrit–Hindi–Kośa*, Delhi, 1970.
6. Chaturvedi, Dr Shiva–Datta Sharma, *Vālmīki Rāmāyaṇa Mein Rājanīti*, Varanasi, 1984.
7. De, S.C., *Historicity of Rāmāyaṇa*, Ajanta Publications, Delhi, 1976.
8. Dhanañjaya, the *Daśarūpaka*, Sahitya Bhandar, Meerut, 1970.
9. Dīkṣit, Nalini, *Mahākāvya Mein Loka Kalyāṇakāri Rājya Kī Avadhāraṇā*, New Delhi, 1992.
10. Dīkṣit, Dr Surendra Nath, *Bharata Aura Bhāratīya Nāṭyaparamparā*, Rajkamal Prakashan, Delhi, 1970.
11. Ghurya, G.S., *The Legacy of Rāmāyaṇa*, Popular Prakashan, Bombay, 1979.
12. Gupta, Abhinava, *Abhinavabhāratī*, Vol. II, Baroda.
13. Gupta, Rameshwar Prasad, *Vālmīki Rāmāyaṇa Mein Rājanītika Tattva*, Delhi, 1995.
14. Khan, Dr. Benjamin, *The Concept of Dharma in Vālmīkīya Rāmāyaṇa*, Delhi, 1965.
15. Khan, M.I., *Sarasvatī in Sanskrit Literature*, Ghaziabad, 1978.
16. Khan, M.I., *Rāma Aura Unka Rājya, Maharṣi Vālmīki*, Patiala, 1996.
17. *Manu–Smriti*, Varanasi.
18. Pathak, R.C., *Bhargava's Standard Illustrated Dictionary*, Varanasi, 1978.
19. Rani, Dr Pushpa, *Rama Kathā*, Adhunika Sahitya Prakashan, Delhi, 1992.
20. Sahdev, Dr Manjula, *Maharṣi Vālmīki*, Patiala, 1996.
21. Sankalia, S.D., *Rāmāyaṇa in Historical Perspective*, Delhi, 1982.
22. Sarasvati, Paramhansa Jagadishwaranand, *Śrīmad–Vālmīkīya Rāmāyaṇam*, Delhi, 1980.
23. Śaunaka, the *Bṛhaddevatā*, Motilal Banarsidas, Delhi.
24. Tripathi, Ajaya Ranjan, *Rāma Kathā–Vividha Āyāma*, New Delhi, 1987.
25. Tripathi, Dr Shivasagar, *Rāmāyaṇa Evaṁ Mahābhārata Kā Śabdikā Vivecana*, Jaipur, 1996.
26. Tulasidāsa, the *Rāmacaritamānasa*, Gita Press, Gorakhpur.
27. Vālmīki, *Rāmāyaṇa*, Geeta Press, Gorakhpur.
28. Vedavyāsa, the *Mahābhārata*, Svadhyaya Mandala, Pardi.
29. Vyas, Lallan Prasad, *Rāmāyaṇa Its Universal Appeal and Global Role*, Delhi, 1992.
    _____, *Rāmāyaṇa : International Perspective*, Delhi, 1998.
30. Vyas, Shanti Kumar Nanuram, *Rāmāyaṇakālīna Saṁskṛti*, New Delhi, 1971.
31. Wurn, Alois, Character Portrayal in the Rāmāyaṇa of Vālmīki, Delhi, 1976.
32. Yāska, the Nirukta, Meharchand Lakshmandas, Delhi, 1963.

References and Notes

1. The Hindustan Times (National Daily), Delhi, 1.7.99, p. 12.
2. *See* M.I. Khan, Rāma aura Unkā Rājya, Maharashi Vālmīki, 1996, p. 82.
3. वेदवेदाङ्ग तत्त्वज्ञ: Pa 1.1.14.
4. H.D. Sankalia, *The Rāmāyaṇa in Historical Perspective*, MacMillan India, Delhi, 1932, p. 35.
   "Another important point about the date of the composition of the Ayodhyākāṇḍa is that at this time the total number of gods was believed to be just 33 and not 33,000. Kaikeyi could not invoke a larger number to witness the promise affirmed by Daśaratha (II X.21). When, Rāma, inspite of Kauśalyā's request and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Lakshmaṇa's forceful speech, decided to go to Daṇḍaka, Kauśalyā invoked, at the time of performing an auspicious ceremony only Sadhya, Visvadeva, Marut, Dhata, Vidhata, Pusa, Bhaga, Aryama, Soma, Skanda, Brihaspati, Nakshatras, Graha besides Indra and Garuda who helped in bringing Amrita. In this list we find some Vedic deities, Indra and Garuda from the Purāṇas and the great god Skanda (II XXII.2–5). Though Indra's worship was becoming less popular, his Ketu (pillar or flag) has been referred to several times. And we know that these pillars were in existence in about the Ist century B.C. in parts of Rajasthan and Madhya Pradesh. A fleeting reference to such pillars helps to date the Kāṇḍa around this period or slightly later."

5. *AV.* VIII 23.
6. M.I. Khan, *Sarasvatī in Sanskrit Literature*, Ghaziabad, Chapter I.
7. Indra is eulogised in 250 Sūktas of the *RV.*
8. In *RV*, there are 12 Sūktas for him.
9. 200, Sūktas are for Agni.
10. *RV*, the whole Ninth Maṇḍala.
11. ब्रह्मचर्येण तपसा राजा राष्ट्रं विरक्षति *AV*, XI.6.17.
12. S.C. Dey, *Historicity of Rāmāyaṇa and Indo–Aryan Society*, Delhi, 1976, p. 20f.
13. *Rā BK*, 15.
14. *Rā YK*, 119.
15. यो वेदेषु न श्रद्धां दधते, अन्यत्र कुरुते श्रमम्।
    स आशु शुद्रत्वमेति.....।।
16. *RV*, I.22 16–18; 61.7; 85.7; 90.4; 154.2; 156.4-5; 186.10; III.1.3; III 55.10, V.46.4; 49.3; VI.17.11; 49.13; 50.12; VII.35.9; 93.8; 100.3.4; VIII.8.12,27; 15.9; 25.14; 52.3; 54.4; 77.10; X.1.3; 65.1; 92.11; 113.2; 128.2; 184.1.
17. सर्वशास्त्रार्थतत्त्वज्ञः स्मृतिवान् प्रतिभावान्।।
18. *RāBK*, 15.
19. *RāYK*, 119–18.
20. *RāBK*, 1.18.
21. *RāAK*, 2.43.
22. *RāSK*, 51–42.
23. *RāAK*, 30–32.
24. *RāBK*, 73–17.
25. *RāUK*, 111–13, 14.
26. *Rā*, 1.1.3
27. *RV*, X.12.1
28. Dr Pushpa Rani, Rāma Kathā, 1992, p. 13.
29. *loc. cit.*
30. *Rāmā.*, Sundarkāṇḍa 38–1.
    तात राम नहिं नर भूपाला।
    भुवनेश्वर, कालहुँ कर काला।।
31. Dr Surendranath Dikshita, *Bharata Aura Unkī Nāṭyakalā*, Delhi, 1970, p. 121.
32. धीरोदात्तः जयति चरितं रामनाम यत्र विष्णोः *Abha*, Vol. 2, p. 414.
33. Dhanañjaya, the *Daśarūpaka.*
34. Alois, Wurm, *Character–Portrayals in the Rāmāyaṇa of Valmiki*, Delhi, 1976, p. 529.
35. *Nir*, सोमकलशान् अभक्षम्————Commentary of Yāsk.
36. *ibid.*, 1/2.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

37. *Nir.* 1/25.
38. *ibid.*, 1/27–33.
39. *See* Dr Shiv Sagar Tripathi, *Rāmāyaṇa Evam Mahābhārata Kā Sābdika Vivecana*, Jaipur, 1996, p. 36.
40. V.S. Apte, *Sanskrit–Hindi Kośa*, Delhi, 1970, p. 254.
41. *RāBK*, 1–100.
42. *RāAK*, 37–100.
43. *Mahā Bhā*, 12.59.127.
44. *Manu*, 7.8.
45. *Rā.* AK.37.7
46. *RāYK*, 17–19.
47. *See* M.I. Khan, Rāma Aura Unkā Rājya, *Maharṣi Vālmīki*, Patiala, 1997, p. 85.
48. *RāYK*, 128–98.
49. *ibid.*, 128.99.
50. *ibid.*, 128.100.
51. *ibid.*
52. *ibid.*, 128-101.
53. *ibid.*, 128-104.
54. According to a well–known proverb.
55. *RāYK*, 128-105.
56. Vishwa Nath Limaye, *Vālmīki Ke Aitihāsika Rāma*, Delhi, 1984, pp. 395ff.
57. G.S. Ghurye, *The Legacy of the Rāmāyaṇa*, Delhi, 1979, p. 1.
    "Of these many roles of which Rāma is held up as the perfect type, the kingly role has, during the last fifty years or so, become a political symbol (and ideal (?)). Soon after the Indian struggle for freedom and independence from the British rule began, the political leaders of the country, particularly the Hindus ones, and they have been the most dynamic and persistent about independence, begun to talk ushering in a political milieu like that of Rāma–Rājya".
    See also Dr Shantikumar Nanuram Vyas, *Rāmāyaṇa Kālina Samskriti*, New Delhi, pp. 10–47.
58. Paramahansa Jagadishvarananda Sarasvati (ed.), *Śrimad Vālmīkīya Rāmāyaṇam*, Delhi, 1980, p. 563 note no. 3.
59. *Nir*, 2/1.
60. *Rāmā*, UK., 22.
61. *ibid.*, 20.1.
62. *ibid.*, 21.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

A *jalāñjali* for the Critical Edition of the Mahābhārata?*

Albrecht Wezler

1. Eight years ago a younger colleague of mine, Dr. Reinhold Grünendahl, who is currently 'Fachreferent für süd–und südostasiatische Philologien' at the University Library in Göttingen, published an article, in the first, 'internal' Felicitation volume for H. Bechert,[1] entitled "Zur Klassifizierung von Mahābhārata–Handschriften" ("On the Classification of Manuscripts of the *Mahābhārata*"). It is hardly one of those thin soups Indologists are being served more and more often, nor one of the light but palatable dishes recommended by physicians; rather it could be compared to Tibetan air-dried cheese (*phyur-ba)*, which is put into the mouth and kept there for quite some time before it softens into the saliva it makes flow and can finally be chewed, though utter care must be taken lest a tooth is broken, but then it sends showers of wonderful flavour over the tongue and the palate. But I do not think that it is this quality of it which might explain why Grünendahl's article did not—as one would have expected—provoke an outcry among Indologists if only perhaps after a moment of embarrassed silence. The absence of any reaction at all has rather been caused by the fact that the article is written in German and that *Germanica non leguntur* in this our advanced age.

Yet be that as it may, the article deserves the attention of all Indologists, not only by those specialized in the Epics. For what Grünendahl has done is to subject the critical edition of the *Mahābhārata*,[2] and first and foremost the Ādiparvan, to a critical examination which goes far beyond everything done in this regard by previous scholars, such as Edgerton (1928), and captivates both by reason of its objective distance and its unbiased mercilessness: Thanks to a remarkable capacity to see things clearly, Grünendahl succeeds in laying bare the most important theoretical and practical premises of Sukthankar's edition of the Ādiparvan; his extremely careful, and at the same time rigorously critical examination of the theoretical assumptions on which this edition is based, explicitly or implicity, and of the manner in which the manuscripts were used by Sukthankar, led him to the conclusion that the editorial principles followed by Sukthankar need revision and that the classification of the various manuscript traditions has to be put on a new basis. You will agree that this is a conclusion which might well have provoked an outcry among Indologists, even though Grünendahl, ends his article on a friendly, placable note in that he emphasizes that in his view the value of the first critical edition as such is not called into question by what he has to say in his article.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The evidence presented by him is in fact so convincing that it is hardly possible any longer to defend what Grünendahl calls the "premise of the types of scripts" ("Schriften-prämisse") , i.e. the assumption going back to Lüders (1901 and 1908) that the Mss. of the *Mahābhārata* should be classified according to the type of script used, and, as is well known, this assumption has been of no little influence on the preparation of critical editions of other Indian texts, such as, e.g., the *Rāmāyaṇa*[3] and the *Śatakatraya* ascribed to Bhartṛhari,[4] as also on the theory of textual criticism.[5] This assumption is no longer justifiable either theoretically or empirically. I do not, of course, want to dwell too long on Grünendahl's findings. At some future opportunity he himself will fully present them to English-reading fellow-scholars. Here I shall confine myself to stating by way of a summary that the house of the various recensions and versions of the Mbh. erected by Sukthankar has, in fact, been shaken to its foundations by Grünendahl.

2. Although at the very end of this article Grünendahl voices the opinion that it would be a rewarding enterprise to examine more closely the relation in which the various manuscripts written in Newari script stand to each other, and that this could now easily be done thanks to the achievements of the "Nepal–German Manuscript Preservation Project",[6] it is important to note that his criticism of Sukthankar's edition of the Ādiparvan is exclusively based on the edition itself: He does not draw himself and independently on manuscript material. That is to say, the information available in this edition itself, including the "Prolegomena", is used to shaken and eventually shatter its own conceptual and text-critical foundations. The point I in my turn want to make is different from, albeit closely related to, Grünendahl's; for I am going to show that information given in the critical Edition can, in fact, not be totally relied on because it is defective, and has even been manipulated in places.

2.1 That is to say, I do not intend to raise a hue and cry about oversights such as the omission of the critical apparatus on Mbh. (Poona) 5.33.23 *pādas* c and d), etc. On the contrary, I feel I should rather state that it is amazing, and deserves public recognition, that the number of typing mistakes that escaped the various editors, and do not at least form part of the 'corrigenda', is so small: Quite evidently the proof reading was (also) done with the utmost care.

2.2 Yet, in the course of my work on some aspects of adoption in India, two years ago,[7] my attention was drawn to a passage in the Droṇaparvan containing what amounts to a long 'list of sins'. As reference was made to an older edition of the *Mahābhārata*, viz., that published by Kinjawadekar, I looked it up in the reprint, where it is found in *adhyāya* 73. When I then turned to the Critical Edition of this Parvan prepared by Shushil Kumar De and compared the text of the vulgata with it, I faced some difficulties in correlating the individual verses.[8] Some of these problems could, as expected, be solved by inspecting "Appendix I",[9] but others could not. And at first desperate, but soon fiercely careful search covering also the "Pāda Index", finally revealed that a number of verses do not appear anywhere in the Critical Edition despite the fact that their existence, at least at a particular point of time, as an integral part of this *adhyāya* is most clearly confirmed, e.g. by Nīla-kaṇṭha commenting on them. In order to determine the reason(s) for the absence of these verses from the Critical Edition, i.e., to allay the almost irresistible suspicion that they were

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

left out deliberately, and not just *pramādāt*, it is imperative to take a closer look at them, and the context to which they belong.

2.3 The *adhyāya* in question here, viz., no. 51 in the Critical Edition, forms part of the description of the thirteenth day of the battle on which "there is a sad event for the Pāṇḍavas. The youthful, but valiant son of Arjuna, Abhimanyu, ventures too far into the ranks of the enemy, is separated from his protectors by the Sindhu king Jayadratha, and is killed by Duśśāsana's son. Arjuna swears to take a terrible revenge on the murderer of his son, meaning Jayadratha."[10] What Arjuna in fact does is that he damns himself to certain "worlds" (loka) should he fail to kill Jayadratha in battle:[11]

tān ahnaivādhigaccheyaṁ
na ced dhanyāṁ jayadratham //28 cd//[12]

and

tāṁ gaccheyaṁ gatiṃ ghorāṁ
na ced dhanyāṁ jayadratham //30 cd//[13] respectively.

The refrain of the last pāda, *na ced dhanyāṁ jayadratham*, quite clearly not only structures Arjuna's speech,[14] but also greatly adds to its rhetorical quality and effect by intensifying the description of the heroes' fierce determination. This same underlying purpose obviously also enhances the characterization of the various *lokas* and *gatis*, in terms of poetical creation, the logic behind it again being only too patent: The more dreadful and atrocious these "worlds", etc., the more credible Arjuna's public declaration that he is deadly serious about taking revenge on Jayadratha. In view of the Indian concept of *loka*,[15] and *gati* it is small wonder that they are described on the basis of the types of persons inhabiting such "worlds", or experiencing such "courses through numerous forms of life". And it is equally plausible, in the context of such a literary composition, to list the most abominable and heinous wrongdoings and crimes. It is for this reason that the passage in question was referred to by me a little earlier (p.3) as a 'list of sins'. It is hardly necessary to add that such 'lists of sins' are particularly significant pieces of evidence for the reconstruction of the views entertained by a society—not just on what is good and what is bad, but rather—on what is considered by society to be the most reprehensible acts a human being can perform.

Now, who are these wrongdoers, the worst of men in the present case? They are "the matricides, the patricides, those who violate their teacher's bed, and the slanderers (51.25),[16] those who are envious [of the merit or happiness] of the good, those who speak ill of others, those who misappropriate a deposit of security, and the traitors (51.26).[17] And they are those who marry a woman already enjoyed [by someone else] (*bhuktapūrvā*), those who praise evil (*aghaśaṃsa*),[18] brahmin-killers and cow-killers (51.27);[19] those who injudiciously eat (i.e. eat for their own use food not prepared and offered first to the gods, or ancestors) rice boiled in milk, or green vegetables or *kṛsarasaṁvāya* (i.e. food consisting of a mixture of wheat flavour, rice and sesamum), [or] *apūpas* or meat (51.28).[20] And in addition people who treat a brahmin reciting the Veda or observing his vows very strictly.[21] the elderly, the good and [other] persons to be respected contempuously;[22] people who touch a brahmin, a

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

cow or fire with their foot, those who discharge mucous secretion or urine and faeces into water (51.30);[23] people who take their bath naked, who do not honour a guest in the proper way,[24] people who accept bribes, liars and deceivers, people who pretend to belong to a class other than their own, or who make false accusations (51.31).[25] There are, further those who appear [in public] together with their servants accompanied by their wives and children, those who eat for themselves dainty food without sharing it with the poor (51.32).[26] And a man of cruel nature who abandons and does not support, by taking care of him, a good man who has taken refuge with him and takes delight in what he says, and a man who censures/ ridicules his benefactor (51.33),[27] and a man who does not give [an invitation to the] *śrāddha* to a neighbour desering it (i.e. qualified to receive it), or who gives it to (i.e. invites) a person not deserving it, a man married to an outcast woman (51.34),[28] a drunkard, an unrestrained man (lit: a man who has overstepped the boundaries of dharma), an ungrateful man, a man who censures his brother's (51.35)".[29]

After the refrain–which here reads

teṣāṁ gatiṁ iyāṁ kṣipraṁ
na ced dhanyāṁ jayadratham /–

the enumeration is wound up by Arjuna by adding:

dharmād apetā ye cānye
mayā nātrānukīrtitāḥ /

ye cānukīrtitāḥ kṣipraṁ
gatiṁ teṣāṁ avāpnuyām /

yadi vyuṣṭām imāṁ rātriṁ
śvo na hanyāṁ jayadratham // 36 //

"I will quickly obtain the course-after-death of the other people departing from virtue who have not been enumerated by me here, and those who have been, if I do not kill Jayadratha tomorrow morning after day break". Arjuna's speech does not end yet; there are three more verses immediately following (the last one being a *triṣṭubh),*[30] but it terminates in the solemn vow that no being whatsoever and no place wherever will be able to give shelter to Jayadratha from Arjuna's wrath.[31]

In the Vulgata, however, there are six more verses, following upon what is verse 51.35 cd of the Critical Edition, and they simply are a continuation of the 'list of sinners' including also "people who eat with the left [hand], who eat [food] when it is placed on their lap, who [use while eating] a stool made out of palāśa wood[32] and stick to the bad habit of brushing their teeth with *tinduka* fruits,[33] and those who are sleeping at dawn, brahmins afraid of cold and warriors afraid of battle,[34] people who live for a period of six months in a village where there is water only from a single well and where no sounds of Vedic [recitation] are heard; those who censure the *śāstra(s),* people who have sexual intercourse during daytime and people who sleep during daytime, incendiaries and poisoners, people who do not offer the best hospitality, people who obstruct [others] at drinking troughs, people who sleep with a woman during her courses, people who give their daughter in marriage by taking a

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

bride-price,[35] brahmins who perform many sacrifices, but follow the way of life of a dog,[36] people who practise fellatio (*āsyamaithuna)* and are fond of sexual intercourse during the day time, and a man who does not give [a gift] to a brahmin out of greed even though he has promised [to do so]."[37]

3. This part of the 'list' stands out from the one, found only in the Critical Edition, by reason of including certain sexual practices, but it cannot by any means be said to be entirely focussing on what could be called sexology and sexual pathology. Nevertheless, not much imaginative power is required to suspect the editor of this volume of having left out these verses precisely because of their general indecency. I hesitate—in fact, refuse—to further speculate about the specific nature of his prudency and any possible pangs of conscience, let alone to try to achieve any kind of empathetic understanding. The editorial decision taken by Shushil Kumar De should not be lightly tolerated. A critical edition—be it the "first"—of any text does not call for any sort of censorship, however lofty and well-meaning the motives may be. Readers have every right to expect not to be presented an expurgated version of the text, not even if its being an expurgated version is admitted and clearly stated somewhere—which is, as mentioned already earlier, not the case with De's edition of the Droṇaparvan, the verses in question having disappeared from it without any trace whatsoever.

I also do not deem it necessary to emphasize that information of the type deliberately suppressed by De is of no little significance in terms of an Indian history of ideas,[38] for reconstructing India's cultural history in general, and ethics in particular, and for understanding the particular character of the 'process of civilization', to use a term coined by N. Elias,[39] in India. The biological fact of sexuality, the role of the male and the female in society, etc., etc., are not just part and parcel of historical investigations of this type, but are nowadays regarded even as an especially significant segment of such studies: Given the elementary force of the drive, its seminal function in setting up families (the notorious germ cells of society) and for procreation, nothing that has to do with sexuality can be denied its pivotal place in cultural studies, as being particularly revealing and hence also rewarding.[40] And if historical, sociological and psychological problems connected with the sexes and sexuality are addressed, one of the first questions to be answered is about the borderline drawn by a society between accepted forms of sexual practice and others denounced as abnormal, unnatural, perverted, etc. It is in the context of this and similar studies, including gender studies, that the verses left out in the Critical Edition of the *Mahābhārata* gain special importance.

4. But before venturing on such a more general analysis a detailed examination of the individual 'sins' would be called for—which has, however to be postponed, for lack of space and time, to a later occasion. I must confine myself here to giving two examples only by drawing attention to the *Manusmṛti* (viz., verses 4.4. and 4.6), containing reference to the "manner of subsistence of dog" (*śvavṛtti,* of verse 4), and that we are thus reminded, if this is at all necessary, that Dharmaśāstra literature is a particularly informative source about other 'sins", too. Indeed there cannot be any doubt that there is no dearth of material which will throw much more light on many of the various abnormal behaviour patterns mentioned in the verses under discussion and which will allow us to form a more comprehensive idea

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

of them, including the historical perspective, i.e., as an integral part of the Indian system of values. Yet, assistance is rendered not only by other strands of the literary, textual tradition of India, but also by the history of Indian arts. Only a couple of months ago I happened to buy in Delhi a copy of R.C. Sharma's book "The Splendour of Mathurā Art and Museum",[41] and much to my amazement and pleasure I chanced on p. 59 upon the picture of a—unique—terracotta figurine of "a bearded old man (foreigner) at meals sitting on a stool and holding a dish with his left hand"[42] (see fig. 5. p. 58). It is more than tempting to connect the critique of the bad habit of "eating [food] when it is placed on one's lap", of the first of the verses suppressed by De, with this figurine dating from the Maurya period, and to regard it as a literary reminiscence of the 'table manners' of foreigners[43] which were frowned upon by the Indians and remembered—for how long a time?—as an example of a distinguishing behaviour pattern.

What I said just now at the end of the last paragraph is, however, admittedly nothing but *carvitacarvaṇa* because the extraordinary significance of these 'lists of sins' was fully recognized long ago by Meyer, if my memory does not fail me,[44] and Gampert[45], and any new study would have to start from them, even if it uses additional material. Notwithstanding it will be in order to emphasize that the well-known and often lamented paucity of evidence for Indian social history can be, to some extent at least, compensated for if only evidence of the type discussed here is also taken into account and exploited to the full. In passing I should like to mention the various lists of *apāṅkteyas*, "[people] not admissible into society", or those who do not qualify as guests at *śrāddha* ceremony. Last but not least I may be allowed to briefly return to the topic of sexual pathology and add that the Buddhist Vinaya texts, above all the *Pali Vinayapiṭaka*,[46] or, to be precise, *Pārājika* 1,[47] contain relevant evidence in great abundance and that other monastic, celibate traditions can be expected to yield a similarly rich harvest; even modern studies of Hindu *sādhus*, mendicant ascetics and members of the various orders which have survived to the present day will certainly have to cover the aspect of the 'holy man's' sexuality, their attitudes to the other sex, too.[48] And to be sure interviews of *sādhus* cannot be conducted by a person for whom sexual problems, including so-called perversions, are but fabrications of a sick mind. They are very real, nay amazingly real. And likewise, what the old texts tell us is not inventions of a dirty imagination, i.e. nothing but fantasy, but quite clearly refer to human and social reality, as is demonstrated by the people who place the plate or bowl from which they eat on their lap. Yet this phenomenon, of sexual problems and 'abnormal' sexual practice, is not by any means specifically Indian—something Indians should be particularly ashamed of—, but universal in every regard.

5. If in the end the question is raised what conclusion should be drawn from the sad discovery described in the foregoing, it has to be stated with all due deference that the Critical Edition of the *Mahābhārata*, though first of all the volumes edited by De, does not only suffer from serious methodological defects, as was pointed our by Grünendahl, but can also not be blindly trusted as regards the unbiased information about the text found in the MSS., i.e., a regards its **material completeness**. The reader is warned to use it only along with older editions, first of all of the Vulgata. Yet, quite clearly it would be utterly unfair

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to call for its obsequies. Like the moon this edition is not spotless, but a most welcome and still wonderful source of light.[49]

Bibliography

Bhartṛhari : D.D. Kosambi, *The Epigrams Attributed to Bhatṛhari, including the Three Centuries*, for the first time collected and critically edited, with principal variants and an Introduction, Bombay (Singhi Jai Series 23) 1948 (reprinted Delhi, Munshiram Manoharlal 2000).

DAS 1988 : Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume. *Surapālas Vṛkṣāyurveda*, kritisch ediert, übersetzt und kommentiert von R. P. Das, Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.

DUNHAM 1991 : "Manuscripts used in the Critical Edition of the *Mahābhārata:* A Survey and Discussion". In: A. Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*, Leiden: Brill 1992, 1–18.

EDGERTON 1928 : *Recension of the Mahābhārata* ... [the text of 1.1.1 to 1.2.233] IX + 60pp., in: JAOS 48 (1928), 186–190.

ELIAS 1969 : Nobert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische and psychogenetische Untersuchungen.* Bern: Verlag Francke AG, 1969 (Nachdruck: Frankfurt, Suhrkamp 1976).

GAMPERT 1930 : "Old classifications of sins in South India", Bulletin of the Rama Varma Research Institute, Vol. 1, No.1 (1930), 9–11

GONDA 1966 : Jan Gonda, *Loka. World and Heaven in the Veda.* Amsterdam: N.V. North–Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966.

GUTSCHOW und MICHAELS 1993 : Niels Gutschow, Axel Michaels, *Benares Tempel und religiöses Leben in der heiligen Stadt der Hindus*, Köln: DuMont. 1993.

GRÜNENDAHL. 1993 : "Zur Klassifizierung von Mahābhārata–Handschriften". In: R. Grünendahl, J–U Hartmann, P. Kieffer–Pülz (eds.), *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert (Indica and Tibetica).* Bonn: Indica and Tibetica Verlag. 1993, 101–130.

KATRE 1954 : S.M. Katre, *Introduction to Indian Textual Criticism*, with Appendix II by P.K. Gode, Poona: Deccan College 1954.

KIEFFER–PÜZLZ and HARTMANN 1997 : *Bauddhavidyāsudhākaraḥ*, Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday. Edited by Petra Kieffer–Pülz und Jens Uwe Haretmann, (India et Tibetica 30), Swistal–Odendorf; Indica et Tibetica Verlag 1997.

LÜDERS 1901 : Heinrich Lüders, "Über die Grantharecension des Mahābhārata (Epische Studien I)" (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.–Hist. Klasse, N.F.Bd. IV, No. 6), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901, I–91 (reprinted New Delhi 1972).

LÜDERS 1908 : *Druckprobe einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata.* Leipzig; 1908.

Mahābhārata : *Das Mahābhāratam with Bharata Bhawadeepa Commentary of Nilakaṇṭha.* Ed. Pandit Ramchandrashastri Kinjawadekar. Sec. Ed. Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.

Mahābhārata : The Droṇaparvan, being the Seventh Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India, for the first time critically edited by Sushil Kumar De (vol. 8 and 9), Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1958.

Mahābhārata : *The Mahābhārata,* Eds. Vishnu S. Sukthankar *et. al.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933–1966.

MEULENDELD 1974 : Gerrit Jan Meulenbeld, *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary*, Chapters I–10, Introduction, Translation and Notes, Leiden: Brill, 1974.

MONIER–WILLIAMS 1899 : Sir Monier Monier–Williams, *A Sanskrit–English Dictionary...*, Oxford: Oxford University Press, 1899 (etc.)

Rāmāyaṇa : *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, critically ed., G.H. Bhatt and U.P. Shah [general eds.], 7 vols. Baroda; Oriental Institute, 1960–1975.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ROESLER 1997 : Ulrika Roesler, *Licht und Leuchten im Ṛgveda*. Untersuchungen zum Wortfeld des Leuchtens und zur Bedeutung des Lichts, (Indica et Tibetica 32), Swistal Odendorf; Indica et Tibetica Verlag, 1997, 120 f.

SMITH 1992 : Mary Caroll Smith, *The Warrior Code of India's Sacred Song* (Harvard Dissertations in Folklore and Oral Tradition, Ed. by Albert B.Lord), New York & London: Garland Publishing, 1992.

STEINKELLNER 1984 : *Ernst Steinkellner, Anmerkungen zu einer buddhistischen Text tradition.* Paralokasiddhi. Anzeigen der phil,–hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 121 Jahrganj, Wien 1984, 79–94.

SUKTHANKAR 1933 : Prolegomena. In: *The Ādiparvan being the First Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India.* For the first time critically edited by Vishnu Sukthankar, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933, I–CX.

WEZLER 1998 : "'Dowry Deaths'–Bemerkungen zu einer neuen Form von Gewalt in Indien". In: Aufgeklärte Kriminalpolitik oder Kampf gegen das Böse? Bd. I: Neue Phänomene der Gewalt, hrsg. von Klaus Lüderssen, Baden–Baden: Nomos, 1998, 294–308.

WEZLER 1999 : "Should the adopted son be a close relative? On the interpretation of VasDhS 15.6 and 7." *Indologica Taurinensia* XVII–XVIII (1999).

WEZLER 2001 : "In Search of the Origins of Hindu Law: Remarks on the Relation between the Vasiṣṭha-dharmasūtra and the Ṛgveda" (to be published in: Felicitation Volume for H.–P. Schmidt).

WINTERNITZ 1927 : Maurice Winternitz. A History of Indian Literature. Vol. I Translated from the Original German by Mrs. S. Ketkar and revised by the Author, Calcutta: University of Calcutta 1927 (reprinted Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1977.)

References & Notes

* This is slightly revised version of a paper which I read at the XIth World Sanskrit Conference, Turin, April 3rd–8th, 2000. My thanks are due to Mr. Philip Pierce for checking my English and to Dr. Harunaga Isaacson for some important additional references.

1. For the second, 'official' one see Kieffer–Pulz and Hartmann 1997.–As for Dunham 1991 see Grünendahl 1993: 102 n. 6!
2. Viz., the Poona edition; cf. 'References' s.v. Mahābhārata.
3. Reference is, of course, to the Baroda edition.
4. As for Bhartṛhari, see 'Bibliography'.
5. Viz., Katre 1954 (s. Grunendahl 1993: 107 n. 26).
6. As for information about this project see now its webside viz. http://www. uni–hambug. de/Wiss/FB/10/ IndienS/NGMPP/index.html.
7. Cf. Wezler 1999 and 2001.
8. This seems mainly to be caused by a difference regarding the recognition of a six pādaśloka in Mbh. (Poona) 7.51.32.
9. See Mbh. (Poona), Vol. 9, pp. 1065–1142.
10. Quoted from Winternitz (1927: 363).
11. In passing only I should like to note that this type of oath, i.e. self–cursing, forms an interesting sub–genre of (Indian) epical poetry.
12. Note that I leave out the wavy lines of the Critical Edition which are meant to indicate that the editors are not certain regarding the correctness of the text as constituted by them.– The second *pāda* is a formula reoccurring not only in 7.51.30, but also in 7.51.32 and 35:cf. also verse 35..
13. The first *pāda* of this verse seems also to be a formula which is found again in 7.51.32 (along with the second *pāda).*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

14. Which stars with 7.51.21 and ends. 7.51.39.
15. See Gonda 1966, Steinkellner 1984 and Roesler 1997: 120f.
16. *ye lokā mātṛhantṝṇāṁ*
ye cāpi pitṛghātinām /
gurudāragāmināṁ ye ca
piśunānāṁ ca ye tathā //
Note that *pāda* c is hypermetric.
17. *sādhūn asūyatāṁ ye ca*
ye cāpi parivādināṁ /
ye ca nikṣepahartṝṇāṁ
ye ca viśvāsaghātinām //
18. As for the meaning, see Monier–Williams 1899 s.v.
19. *bhuktapūrvāṁ striyaṁ ye ca*
nindatām aghaśaṁsinām /
brahmaghnānāṁ ca ye lokā
ye ca goghātinām api //
20. *pāyasaṁ vā yavānnaṁ vā*
śākaṁ kṛsaram eva vā /
saṃvāyāpūpamāṁsāni
ye ca lokā vṛthāśnatām /
tān ahnaivādhigaccheyaṁ
na ced dhanyāṁ jayadratham //.
21. I am not sure that I correctly understood the expression *saṁśitaṃ*
22. *vedādhyāyinam atyarthaṁ*
saṃśitaṁ vā dvijottamam /
avamanyamāno yān yāti
vṛddhān sādhūṁs tathā gurūn //
As stated by the editor in the 'Notes' (vol. 9, p. 1150) *pada* c is hypermetric.
23. *spṛśatāṃ brāhmaṇaṁ gāṁ ca*
pādenāgniṁ ca yāṁ [scil. gatiṁ] labhet
yāpsu śleṣma purīṣaṁ vā
mūtraṁ vā muñcataṁ gatiḥ /
tāṁ gaccheyaṁ gatiṁ ghorāṁ
na ced dhanyāṁ jayadratham //.
note that the construction of *pādas* a and b is anacoluthic.
24. I take *vandhyātithi*–which is attested also at *Brahmapurāṇa* 228.28 b–to mean literally "(a person) whose guest [has come] in vain"; cf. e.g. *vandhyāśrama* of *Raghuvaṁśa* 16.75 or *vandhyakopa* of *Kirātārjunīya* 1.33.
25. *nagnasya snāyamānasya*
yā ca vandhyātither gatiḥ /
utkocināṁ mṛṣoktīnāṁ
vañcakānāṁ ca yā gatiḥ /
ātmāpahāriṇāṁ yā ca
yā ca mithyābhiśaṁsinām //

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

26. *bhṛtyaiḥ saṃdṛśyamānānāṃ*
putradārāśritais tathā /
asaṃvibhajya kṣudrāṇāṃ
yā gatir mṛṣṭam aśnatām /
tāṃ gaccheyaṃ gatiṃ ghorāṃ
na ced dhanyāṃ jayadratham //

27. *saṃśritaṃ vāpi yas tyaktvā*
sādhuṃ tadvacane ratam /
na bibharti nṛśaṃsātmā
nindate copakāriṇam //

28. *arhate prātiveśyāya*
śrāddhaṃ yo na dadāti ca /
anarhate ca yo dadyād
vṛṣalīpatyur eva ca //

29. *madyapo bhinnamaryādaḥ*
kṛtaghno bhrātṛnindakaḥ /
teṣāṃ gatim iyāṃ kṣipraṃ
na ced dhanyāṃ jayadrathaṃ //

30. For the *triṣṭubhas* in the Mbh. in general see Smith, 1992.

31. *asurasuramanuṣyāḥ pakṣiṇo voragā vā*
pitṛrajanicarā vā brahmadevarṣayo vā /
caram acaram apīdaṃ yat paraṃ cāpi tasmāt
tad api mama ripuṃ taṃ rakṣituṃ naiva śaktāḥ // 38 //

32. Is what is regarded as obvious here also the use of this particular wood [(of *Butea Frondosa* cf. Meulenbeld (1974: 372)], and because it should be reserved to making ritual tools?

33. On *tinduka cf.* Das 1988: 234.

34. The first two *pādas* are identical with 367* a and b, of the Critical Edition.

35. Cf. Wezler 1998. A more detailed study on the bride–price in India, and Manu's objection to this institution, is under preparation.

36. Cf. Manusmṛti 4.4 (cf. also below §4) and 4.6 in which latter it is defined as *sevā;* cf. e.g. Kullūka-bhaṭṭa: *sevā tu dīnadṛṣṭisaṃdarśanasvāmitarjananīcakriyādidharmayogāc chuna iva vṛttiḥ,* and Amarakośa 2.9.2: *sevāśvavṛttiḥ.*

37. *bhuñjānānāṃ tu savyena*
utsaṅge cāpi khādatām /
pālāśam āsanaṃ caiva
tindukair dantadhāvanam //
ye cāvarjayatāṃ lokāḥ
svapatāṃ ca tathoṣasi /
śītabhītāś ca ye viprā
raṇabhītāś ca kṣatriyāḥ //
ekakūpodakagrāme
vedadhvanivivarjite /
ṣaṇmāsaṃ tatra vasatāṃ

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

tathā śāstraṃ vinindatām //
divāmaithuninām̐ cāpi
divaseṣu ca śerate /
agāradāhināṃ caiva
garadānāṃ ca ye matāḥ //
agnyātithyavihīnāś ca
gopāneṣu ca vighnadāḥ /
rajasvalāṃ sevayantaḥ
kanyām̐ śulkena dāyinaḥ //
yā ca vai bahuyājinām̐ (sic!)
brāhmaṇānām̐ śvavṛttīnām /.

āsyamaithunikānāṃ ca
ye divā maithune ratāḥ //
brāhmaṇasya pratiśrutya
yo vai lobhād dadāti na /
teṣāṃ gatiṃ gamiṣyāmi
śvo na hanyām̐ jayadratham //.

38. Or 'archaeology of knowledge'. That is to say, the term 'history of ideas' is used by me in a rather broad sense, and does not indicate that I am a follower of W. Vion Humboldt or Ranke, or Lovejoy
39. cf. Elias 1969.
40. This was most convincingly and in an almost exemplary manner demonstrated by Elia; his approach, and method, has, however, still to be applied to (the) Indian material. I need not add that I am aware of, and appreciate, what has already generally been done in this regard by Sudhir Kakar, Leslie and others.
41. Published by D.K. Printworld (P) Ltd. 1994 as no. I of a series called 'Perspectives in Indian Art & Archaeology'.–My attempts, though repeated, to get in contact with the author, and with the present director of the museum in Mathurā, however, were a failure: My letters were simply not answered. Nevertheless a reproduction of this illustration is attached (see p. 13).
42. Quoted from the description on p. 59.
43. What I have in mind is, of course, above all the famous passage from the *Cāndravyākaraṇa* (1.2.86) *śayānā bhuñjate yavanāḥ*, "the *Yavanas* take their meals lying down" cf. Kāśikā on Pāṇ. 3.2.126.
44. I was, however, not able, much to my dismay, to find the corresponding passage in any of the books of J.J. Meyer.
45. Cf. Gampert 1930 cf. also Wezler 2001.
46. My thanks are due to my friend O. Von Hinüber for these references.
47. I.e Vin III 1–40 cf. also *Samantapāsādikā* 1 204–284.
48. Cf. Gutschow and Michaels 1993: 154 ff.
49. What is directly needed, however, is a reprint of the Critical Edition, a good quality of paper being used for it. The paper of the first volumes of the original is of so poor a quality (and full of acid?) that I hardly dare to open one of them: when only touched the paper breaks like a host.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Mahābhārata : Its Relevance to Modern Times[1]

Sitanath Goswami

The *Mahābhārata* is a heavy tome consisting of one hundred thousand ślokas covering, in brief, in its ambit the entire history of the culture and civilization of this ancient land of Bhārata. The work is called *Mahābhārata* wherein the prefix *'Mahā'* is significant in respect of its size and importance. The author himself holds this at the end of his immortal creation as—

भरतानां महज्जन्म तस्माद् भारतमुच्यते।
महत्त्वाद् भारवत्त्वाच्च महाभारतमुच्यते।।[2]

Before dwelling upon the *Mahābhārata* and its relevance this humble self feels the need of analysing the socio-political and ethico-economic situation with which the modern world is confronted.

In family-life just think of the horrid situation that a hospital worker infuses H.I.V i.e., Aids Virus to his own child born of his wife now divorced. This news, as reported in an English daily, perturbed me much. We are reading now press reports of a son killing the parents, a father killing the son/daughter who is either delinquent or disobedient.

Mother Earth and her dear children had to bear the onslaught of atom bombs in the Second World War. Now the entire humanity is facing destruction owing to the whims and caprices of some nuclear powers. The group of Big Five likes to make it their special privilege. They are pressing upon the Developing Countries for the signing of comprehensive Test Ban Treaty (CTBT) and Nuclear Non-Proliferation Treaty.

Ethical and moral standards have reached the lowest ebb. A Prime Minister of a European Country had to resign; a President of a most powerful country had to settle a scandal by giving away a few Lac dollars; a President of a country had to admit an inappropriate sexual relation with a girl almost of the age of his own daughter in an open law court; Prime Ministers face charges for dubious deals for the purchase of some commodities, and a Prime Minister is facing trial for charges of bribing a suitcase full of currency notes; Chief Ministers were in prison and are waiting for the final verdict of a suit alleging misappropriation on many counts. Every fifth woman in US is a victim of rape, and that too in many cases before the attainment of the age of seventeen.

We are aware of the tremendous influence of the media. TV screens, even of Door Darshan, have not been free from ugly scenes. The craze of the adolescent boys and girls for viewing midnight TV is not unknown to anybody. English dailies often print nude

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

pictures of persons especially of ladies. Any body can think of a situation that a lady walks along the cricket pitch and also the entire cricket ground making herself totally stripped off even one single raiment. And you, the editors of daily papers, think it to be your sacred duty to publish such nude pictures! Is it earnestly necessary to print pictures of fashion parade or next spring/summer dress of ladies of the western countries in your editions of Calcutta, Delhi, Mumbai etc? Another picture shows that a stark naked man and a woman are walking in front of Westminster Place of London.

Intolerance among individuals and groups of people including some political parties and factions has increased to the extent of hatred. Some people paint the images of Vivekananda, Ramakrishna, Vidyasagar etc. with black colour. A group of people boasts of preaching that they desire to wear shoes made of the skin of the capitalists. Some political thinkers maintain—'Intense hatred is the basis of our success' whereas in India ancient scholars have declared that 'Intense love is the basis of our success'. In some European countries peoples' wrath and rage rose to the climax of breaking the image of a political thinker and trampling its head out of extreme odium and disdain.

Everybody knows of merciless mass killings of Hungary, Israel, Tibet, Tien-an-men Square, Bosnia, Bangladesh etc. where men not only turned into savage ravagers but exceeded the animals in fierceness and brutality.

People, already sufficiently rich, are going on amassing wealth by taking cut-money. Businessmen are always in the grip of excessive lust for wealth. Money is the only consideration in all fields including education and even family life.

This is the socio-political and ethico-economic scenario of the present day world. The situation of Bhārata is not much better owing to our oblivion of the ancient values and tradition as enshrined in our invaluable classics. I have no hesitation pronouncing that the veering of the modern socalled progressive Bhārata in lure of the hectic pompous bizarre movements and activities of the West has been the root cause of many of the troubles extending to the limit of selfishness, cruelty and even sadism. To talk plainly—We have forsaken *Dharma*, and that is why the series of misfortunes has appeared as influx. Please do not translate *Dharma* as religion which is only an infinitesimal part of *Dharma*.

It is the *Mahābhārata* where we get an explanation of *Dharma* in a simplest language. Both in the Karṇaparvan and Śāntiparvan the same exposition is met with in almost analogous terms by two most reputed scholars of the age—once on earlier occasion by Kṛṣṇa and next by Bhīṣma. The text from Śāntiparvan is being quoted here—

प्रभवार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्।
यः स्यात् प्रभवसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः॥
धारणाद्धर्ममित्याहुर्धर्मेण विधृताः प्रजाः।
यः स्याद्धारणसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः॥
अहिंसार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्।
यः स्यादहिंसासंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः॥[3]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

From the above statement of Bhīṣma it transpires that the following three features taken together constitute *Dharma*—(*i*) maintenance and preservation of one's nature, (*ii*) prosperity, and (*iii*) non-injury to any being.

Dharma is the chief import of the *Mahābhārata*. Vyāsa has drawn himself this essence since a person may be at a loss to understand the import through this big volume of one hundred thousand verses. He has done this twice—once in the two preliminary verses, and again at the close of the *Mahābhārata*. Vyāsa elicits the quintessence of the work at its beginning by drawing a comparison of the two contending sides culminating in a sharp contrast of *Adharma* with *Dharma*. The two verses are —

दुर्योधनो मन्युमयो महाद्रुमः स्कन्धः कर्णः शकुनिस्तस्य शाखाः।
दुःशासनः पुष्पफले समृद्धे मूलं राजा धृतराष्ट्रोऽमनीषी॥

युधिष्ठिरो धर्ममयो महाद्रुमः स्कन्धोऽर्जुनो भीमसेनोऽस्य शाखाः।
माद्रीसुतौ पुष्पफले समृद्धे मूलं कृष्णो ब्रह्म च ब्राह्मणाश्च॥

In the penultimate chapter of the last *parvan* Vyāsa writes four ślokas with the appellation *Bhāratasāvitrī*, which means that these four verses are as important as the *Sāvitrī* of the Veda. These verses are —

मातापितृसहस्राणि पुत्रदारशतानि च।
संसारेष्वनुभूतानि यान्ति यास्यन्ति चापरे॥

हर्षस्थानसहस्राणि भयस्थानशतानि च।
दिवसे दिवसे मूर्खमाविशन्ति न पण्डितम्॥

ऊर्ध्वबाहुर्विरौम्येष न च कश्चिच्छृणोति मे।
धर्मादर्थश्च कामश्च स किमर्थं न सेव्यते॥

न जातु कामान्न भयान्न लोभाद्धर्मं जह्याज्जीवितस्यापि हेतोः।
नित्यो धर्मः सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्यो हेतुरस्य त्वनित्यः॥[4]

These ślokas may be translated as—(*i*) In the eternal cycle of birth and death we have met with so many parents, so many sons and wives, many of whom have already left, many are passing away or will disappear. (*ii*) The sources of joy or fear are innumerable, and these are casting influence on fools but not the wise. (*iii*) I am wailing with raised arms but none appears to listen to my words that *Dharma* is the cause of wealth and of fulfilment of desires. But it is strange that *Dharma* is not being resorted to. (*iv*) Owing neither to desire nor to fear nor to greed a man should give up *Dharma* even at the cost of his life. Remember that *Dharma* is eternal, pleasure and pain are transient, *jīva* is eternal but the cause of its manifestation (viz., nescience) is impermanent.

The first śloka delineates the scholastic estimate of the base facts of the world of beings. The second is an expression of a sad experience of ordinary men as against that of a wise person. The third is a pathetic introsepctive and introvertive note of a sympathizer-cum-reformer who tries to shun his despair with dire difficulty. The pith and narrow of these

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

four verses, rather of the whole of the *Mahābhārata*, lies in the fourth śloka where the supreme position of *Dharma* is declared in no uncertain terms. In fact, the keynote of the *Mahābhārata* is. This concept haunts all the stalwarts of the epic, and each of them, except Duryodhana, utters this on crucial occasions as the last word in respect of the dispensation of justice. Dhṛtarāṣṭra says this to Vidura (5.39.9); Droṇa says to Duryodhana (5.148.16); Arjuna says to Yudhiṣṭhira (6.21.11); Kṛṣṇa says to Gāndhārī (9.63.60); Gāndhārī laments in the presence of Kṛṣṇa before the dead body of Duryodhana (11.17.6) and Bhīṣma says to Kṛṣṇa in the presence of Yudhiṣṭhira and Dhṛtarāṣṭra (13.167.51). This central theme of the epic is expressed is such a style that the opposite to this is also indicated thereby. The expression may be interpreted as यतोऽधर्मस्ततोऽजयः which means 'Wherever there is *Adharma*, there is defeat'. In Pāṇḍava camp there was *Dharma* and therefore victory too; in the Kaurava camp there was *Adharma* and therefore defeat also. It is worthnoting that *Jaya* is another name of this epic. At least twice that is said—(*i*) जयो नामेतिहासोऽयं श्रोतव्यो विजिगीषुणा (1.62.20) and (*ii*) जयो नामेतिहासोऽयं श्रोतव्यो मोक्षमिच्छता (18.5.51). It is also intriguing that the word जय signifies the number 18 since the figure 8 is to be replaced by the eighth guttural i.e., ज, and the figure 1 represents the first अन्तःस्थ (medial i.e., appearing between gutturals and sibilants) viz., य. Now by following the dictum अङ्कस्य वामा गतिः (For transliterating words into figures or figures into words we are to move in the opposite direction.) We understand ज य i.e., 81 as 18 (eighteen). It is further interesting to note that the figure 18 comes in this epic in galore. The epic consists of eighteen *Parvaṇs*; the battle continued for 18 days; the warriors in both sides taken together were in 18 अक्षौहिणी; the *Gītā* contains 18 chapters; the number of remarkable warriors in the Pāṇḍava camp was 18[5]; there were 18 conches which were blown by the eighteen generals of Pāṇḍava camp[6].

However, the *Mahābhārata* ends with the victory (जय) of the side of *Dharma*, and the figure 18 indicating Jaya also indicates *Dharma*, the central theme of this epic.

Now we are committing sinful acts in a manner that we are not caught red-handed. There is not even a bit of compunction; on the contrary, sins and crimes are being perpetrated in such a covert way that administration, police or expert sleuths cannot detect. The proofs and clues are being removed totally so that judiciary fails to pass an adverse order. But there is a force, omnipresent, omnipotent and ominiscient which is set forth in the ancient texts especially the *Gītā* where we find—अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः (10.20), अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा (7.6), विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् (10.42) etc. Sins and crimes can be hidden from human eyes but never from the Supreme Visions, which never disappears nor wanes, from which agency the necessary punishment will definitely be inflicted on the sinner and the criminal. Thus the fear of the Supreme Authority becomes an unfailing deterrent from the evil, immoral, antisocial or forbidden acts.

Dharma is not the ultimate end for all; it is to be practised by all, and those who can see farther will reach the real end *Mokṣa*, i.e., total release. Nīlakaṇṭha, the commentator of the entire *Mahābhārata*, summaries the ideals of the epic, and comes to his reasonable estimate expressed through one single verse at the beginning of the Śāntiparvan as given below—

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

धर्मादित्रयमर्थकामकरणप्रीत्यर्थमित्यल्पका
धीशुद्धिक्रतुजीवनार्थकतया मुक्त्यर्थमित्युत्तमाः।
एतत् पाण्डवधार्तराष्ट्रचरितव्याख्यामिषाद् दर्शितं
येनासौ निजवाक्यजातहृदयं मह्यं ददात्वादरात्॥

The commentator implores Vyāsa to bless him so that he (commentator) succeeds in understanding the chief import and the innermost significance of the *Mahābhārata*. According to Nīlakaṇṭha's estimate Vyāsa propounds, under the pretext of the narration of Kuru-Pāṇḍava war, that the three *Puruṣārthas* cannot be the end in themselves nor can these culminate in something commonplace. If it be the preception of anybody that *Dharma* is to be practised for money, money is to be earned for the satisfaction of desires, and desire is to be had recourse to only for the sake of sensorial enjoyment, it is unfortunate that the person remains satisfied with a mere trite or trifle. If, on the other hand, *Dharma* helps in purifying the mind, *Artha*, becomes a means to the performance of deeds (such as sacrifices, charity, construction of ponds etc.) and *Kāma* is resorted to only for the preservation of the cycle of life, and all these reach the final stage of *Mokṣa*, then only these three *Puruṣārthas* are deemed meaningfully excellent.

Coming back to the third verse of *Bhāratasāvitrī* it may be maintained that the following of the path of *Dharma* is extremely difficult, and for that a person has to restrain the senses. A single lapse will bring in trouble to anybody, however learned, powerful and strong the person may be. A criminal or a sinner can never have acquittal or respite. Even Bhīṣma and Droṇa were the sinners, and they had to suffer for it. A person resorting to *Adharma* mostly knows that he has done something wrong but lack of restraint has made him restless and restive. Bhīṣma, Droṇa, Kṛpa, and even Śalya, who has not a very good track record, were approached by Yudhiṣṭhira for joining the Pāṇḍavas in the impending war. All the four rejected his proposal in a way which is unbecoming of a noble person. Each of them was aware of the futility of the ostensible ground that they were purchased (literally bound) by the Kauravas in exchange of money. Each of the heroes confesses the frailty of the excuse that he was speaking like a eunuch *(klībavat)*. People of modern days also know their folly, and perform most of their unjust activities of money, power, sex etc. being carried away by senses. The *Mahābhārata* would teach them good lessons.

These are eternal problems, and the people of modern times are no exception to these. Now some specific problems of modern age are to be discussed. Five countries have long ago established them as nuclear powers. Recently our country has deemed it necessary to undertake such tests only with a view to maintaining the balance. Our scientific research and technological efficiency have been crowed with success. Pakistan also has obtained some amount of success. Sometimes injudicious statements are reported to have been said by some neighouring countries that they can destroy India easily. But our country has made a discreet offer of 'no first hit' on the lines of the *Mahābhārata*. Let us freshen our memory of the preparatory stages of the *Mahābhārata* war. Being accosted by Duryodhana about the period of time to be taken for crushing the enemy camp, Bhīṣma said—

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आर्जवेनैव युद्धेन योद्धव्य इतरो जनः।
मायायुद्धेन मायावी इत्येतद्धर्मनिश्चयः।।[7]

It means that plain and simple warfare with no unnessary destruction is the keynote of honest warriors. Similar view is expressed by Arjuna in the opposite camp. With the help of Kṛṣṇa Arjuna can kill the entire army of the opponents within the winking of the eye. But this is far from justice and morality. He says—

न तु युक्तं रणे हन्तुं दिव्यैरस्त्रैः पृथग्जनम्।
आर्जवेनैव युद्धेन विजेष्यामो वयं परान्।।[8]

The code of warfare is not to use truculently destructive weapons unless it is imperatively needed. If the other side undertakes such a course, then only Bhīṣma or Arjuna is ready to retaliate for the dual purpose of defence and teaching a good lesson. But under any circumstance Brahmaśiras, a most dangerous weapon, must not be used before men—अस्त्रं ब्रह्मशिरो नाम दहेत पृथिवीमपि, i.e., the weapon is capable of burning the entire world. Droṇa was not at all willing to teach this weapon to his son Aśvatthāman because he was a fickle-minded person. Still owing to the persistence of his son Droṇa teaches this to Aśvatthāman but at the same time warns him of the serious and most dangerous consequences in case of any wrong or rash use :

ततः प्रोवाच पुत्राय नातिहृष्टमना इव।।
विदितं चापलं ह्यासीदात्मजस्य महात्मनः।
सर्वधर्मविदाचार्यः सोऽन्वशात् स्वसुतं ततः।।
परमापद्गतेनापि न स्म तात त्वया रणे।
इदमस्त्रं प्रयोक्तव्यं मानुषेषु विशेषतः।।[9]

Bhīṣma had to retire on the tenth day of the war, Droṇa was slain on the fifteenth day. Then came successively Karṇa, Śalya, Śālva, Duryodhana as commanders. After Duryodhana fell with his broken thigh Aśvatthāman became the chief commander and lost his mental balance. He attacked the opposite camp at dead of night by flouting all the norms of warfare. Being mad for the achievement of victory Aśvatthāman flung the weapon Brahmaśiras. Arjuna also had to utilize his *divyāstra* for negativing the evil influence and also for his self defence. He did this as per the advice of Kṛṣṇa who said—

भ्रातॄणामात्मनश्चैव परित्राणाय भारत।
विसृजैतत् त्वमप्याजावस्त्रमस्त्रनिवारणम्।।[10]

The *Mahābhārata* cautions against the aftermath of the use of fierce weapons. When Brahmaśiras is used, no foodgrain grows for a period of twelve years.

अस्त्रं ब्रह्मशिरो यत्र परमास्त्रेण बध्यते।
समा द्वादश पर्जन्यस्तद् राष्ट्रं नाभिवर्षति।।[11]

During this crucial moment when the world was being consumed by fire caused by the two opposite weapons of the two sides, the sage Nārada and Vyāsa appeared in between

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

these two camps. Both Aśvatthāman and Arjuna were scolded by them for the use of these fierce weapons, and asked both of them to withdraw them. Arjuna immediately did this but Aśvatthāman being unaware of the mode of withdrawal was severely scolded. The minimum destruction of the opposite camp was unwillingly accepted by the sages as a *fait accompli*, and the child in Uttarā's womb was killed. Kṛṣṇa saved this child by virtue of his extraordinary power. Aśvatthāman was cursed by Kṛṣṇa that he has to suffer from abscess throughout. He had to to go out of the locality for this serious ignominious disease.

Now we are reminded of the blasts of atom bomb causing serious comequences including prenatal deaths. The present world should be very careful about the possible nuclear warface. Nārada and Vyāsa, the most respectable personages acceptable to the two warring camps, could save the situation to a great extent but we find none who can force the leaders of the two opposite camps to sit at a table and come to the rescue of humanity. Unfortunately modern scientific reasearches have invented measures of devastation but they have failed to find out any way leading to the withdrawal of the weapons. Men and women are always in search of peace and tranquillity but political leaders fail to understand this sentiment of common people, and try to reap benefit from these deadly wars. Let good sense prevail over them, and they may know the sagacity of the ancient living culture of the world from the most esteemed and adored epic, the *Mahābhārata*.

References & Notes

1. This paper is written on the basis of an *extempore* lecture delivered in Gauhati University in Nov., 1998.
2. Mbh. 18.5.45.
3. Mbh 12.109.10-12.
4. ibid., 18.5.61-64.
5. *Gita*, 1.4-6.
6. ibid., 1.14-18.
7. Mbh 5.195.10.
8. ibid., 5. 196.15.
9. ibid., 10.12.6-8.
10. ibid., 10.14.3.
11. ibid., 10.15.23.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Contrasting Ideologies in the Nārāyaṇīyaparvan

(Chapter 327 and the Definitions of *Pravṛtti* and *Nivṛtti*[1])

Greg Bailey

Beginning in January 1999 researchers in the Department of Asian Studies at La Trobe University have been undertaking a lexicographical search for, and analysis of two Sanskrit words, *pravṛtti* and *nivṛtti*, and all cognate forms of the root *vṛt*. A large part of the impulse behind this project is the belief that these two words are often used in many Indic texts in a technical sense, designating specific ideologies. A series of ongoing studies will test the veracity of this belief against certain theoretical descriptions of ideology. Besides undertaking a historical analysis of the semantic changes in the two terms and filling in the details of what the two ideologies comprise in the fullest possible extent, we are also examining specific texts and parts of texts in order to investigate whether different genres treat these ideologies differently or whether the ideologies are uniform irrespective of their textual portrayal. It is significant, if not unexpected, that most definitions of *pravṛtti* and *nivṛtti* occur in the didactic portions of the Mbh. and in those parts where attempts are made to give complete summaries of a particular worldview. The battle books offer no such definition, nor can they be found in the *Rāmāyaṇa*, just to give two examples. The purpose of the didactic portions of the Mbh. has yet to be fully theorized.[2] However, it is clear they do attempt a codification of the 'life styles' not dissimilar to what is found in the Dharmaśāstric literature, but differ from that genre by inserting this material in extended sequences of narrative action. For those who read the entire text, or who are aware of its total contents, this invites the possibility of comparison between the actual actions of characters who populate the myths with the prescribed forms of behaviour laid down in the didactic portions.

Another aspect of the project, one which will be relegated for the future, is the historical question of why textual definitions of these ideologies emerged (let us assume around the beginning of the Christian era) when they did and why. It seems clear that *pravṛtti* and *nivṛtti* were regarded in the didactic books of the Mbh. as already being labels for life-style positions which were, not so much ossified, as known to be codified in such a way that the mere mention of them would call to mind the classification of all kinds of associated material, at least to an intellectual audience. The fact that definitions of them occur primarily in theological texts compels us to recognize their theoretical nature as tableaus for drawing much material together under two headings making sense only in relation to each other.

The historical process of the construction of these definitions is difficult to determine and takes up the question of why these two terms, as opposed to *karmayoga* and *jñānayoga*,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

for instance, were used. In a 1985 publication I identified precursors of *pravṛtti* and *nivṛtti* in the oldest Upaniṣads, taking the specific use of derivatives of *vṛt* (usually prefixed by *a* or *anu*) in particular passages as a minimum requirement, suggesting considerable development had taken place by the time of the appearance of formal definitions in the didactic sections of the Mbh. Further detailed research has shown clearly that the codification of these ideologies had not begun in the Upaniṣads, although it must be conceded that the generic nature of the Upaniṣads is not conducive to such codification. Sometime between the two oldest Upaniṣads and the composition of the *Śāntiparvan*, these terms assumed a technical meaning.

If there truly was a process of development and an extensive, if schematic portrayal, of the two terms in the Mbh., what were the historical conditions which led to the formalization of what I have called ideologies, with their associated life-styles? A fruitful line of investigation here will be to consider their formalization and assumption of technical status as part of the Brāhmaṇa response to the threat posed by the popularity of Buddhism, where since Aśoka's time royal and popular patronage for Buddhist institutions had increased dramatically, with a corresponding increase in the visibility of the allocation of material resources. This response attempts to integrate asceticism as normative life-style and everything that is the opposite of this into a consistent whole that is easy to learn and to communicate. It opposes the holistic nature of Brahmanism to the partiality of Buddhism which is so centred on world renunciation. Equally, it takes up that line of response to a reinterpretation of the system of *śrauta* sacrifice, which was coming into desuetude after 500 BCE, to be replaced by the much cheaper *gṛhya* sacrifice, necessitating a changing status for the Brahmin whose textual identity had been so tied up with his role in the performance of the *śrauta* sacrifice. A situation possibly sharpened by the need for so many Brāhmaṇas to engage in occupations outside those that were traditionally sanctioned as being religious.[4]

For this paper I have chosen to concentrate on the *Nārāyaṇīyaparvan* of the twelfth book of the Mbh. Celebrated for its high concentration of theological material pertaining to Viṣṇu/Nārāyaṇa, this book appears to have been carefully constructed as a mixture of myth, didactic material, all enframe within a particular theological view of the worship of Viṣṇu/ Nārāyaṇa. Its presentation and content differs from much of the earlier didactic material in the *Mokṣadharmaparvan*. Its relative singularity within this text of many genres and its high concentration of derivatives of *vṛt* justify its analysis in isolation of its immediate context and the Mbh. as a whole.

Ideology

This word is used so much in contemporary scholarly writing and with such a variety of meanings that one is tempted to run away and abandon it altogether. Yet what could we find which would replace it? Nor need we worry that a Sanskrit equivalent cannot be found. Both as a concept and as a mode of organizing data, the term ideology is relevant for understanding certain constellations of knowledge in ancient Indian literature and the way this knowledge is used, a use we can determine from the texts themselves. Any Sanskrit

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

equivalent would be a neologism and the word ideology itself was likely only developed in the late eighteenth century.[5]

Eric Wolf draws a distinction between 'ideas' and 'ideology' which provides one guideline for approaching the analysis of *pravṛtti* and *nivṛtti* within the broadest possible cultural framework:

> The term "ideas" is intended to cover the entire range of mental constructs rendered manifest in public representations, populating all human domains. ... "ideologies" suggest unified schemes or configurations developed to underwrite or manifest power.[6]

Given the widespread popularity of the Mbh. at all levels of society over both South and South-east Asia, virtually up until the present day, it is uniquely placed as a means of transmitting unified schemes of knowledge. As a condification of all knowledge and specific life-style practices under the rubric of *dharma* and with the obvious imprint of the Brahmin varṇa in its transformation into an epic, it can easily be seen to have served the interests of a particular class trying to justify a status they must have believed was already hegemonous when the text began to be widely recited. Additionally, judging from the extent to which there are evaluative judgements made on what *pravṛtti* and *nivṛtti* represent[7], the Mbh. could conduct a debate on the relevance of both ideologies, something virtually forbidden to the much more formal Dharma literature.

As a working paraphrase of the concept of ideology I have drawn from Van Dijk's recent book on the subject:

> [ideologies]... are not metaphysical or otherwise vaguely localized system 'of' or 'in' society or groups or classes, but a specific type of (basic) mental representations shared by the members of groups, and hence firmly located in the minds of people. Thus, ideologies are not 'above' or 'between' people, groups or society, but part of the minds of its members,....[8]
>
> They do not vary from one moment to the next, and are not strategically adapted to individual recipients. On the contrary, given their social, group-based functions, they must be relatively stable and a context free resource for many groups members in many situations. ...ideologies are like grammars, defined as abstract systems of knowledge (rules) that enable all competent speakers of a language community to communicate in many different contexts.[9]

Van Dijk always places stress on the social role of ideology and uses the parallel with language, in the sense that ideology makes most sense when it is understood as something shared across broad groups and that in being shared it takes up and formalizes much that is assumed tacitly by the person affected by the ideology. Of course, he cannot avoid the problem of relating ideology to conflict, and through that, ultimately to power:

> ....ideologies consist of clusters of basic social beliefs organized by the schematic categories proposed above. Although these beliefs may in principle be about anything that relates to the social experiences and practices of social groups and their members, they will mostly be about conflicts of interests between groups, typically so in relations

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

> of competition, domination and resistance. That is, ideologies usually organize attitudes which in turn control those social practices of the group and its members that are somehow relevant to the interests or identity of groups, and are related to membership criteria (inclusion and exclusion)...these beliefs are often evaluative.[10]

If we agree that the modern notion of ideology in one of its renditions does describe the purpose in ancient Indian literature of the two terms forming the subject of this paper, this agreement will simply be the basis upon which other questions will have to be asked. Firstly, what were the social forces producing these ideologies? Their content suggests they may be expressions of the stiffening of *varṇa* identity and pretension in the early centuries of the Christian era, such that the ideologies would be used by the Brahmins to corner all worldviews, including those of the Buddhists and the Jains. *Pravṛtti* has been especially valuable in helping to translate a Vedic world view centred on the *śrauta* ritual into one still focusing on ritual, but centering this more on the figure of the *gṛhastha*. And, secondly, how were the ideologies treated in a practical sense as guidelines for actual, as opposed to normative, behaviour? Related to this is the determination of the actual translation from abstract principle to living behaviour and subsequent formalization of this into a lifestyle capable of being presented in literature.

These questions are fundamental but I am not fully confident that existing theories of ideology necessarily provide us with the tools to answer them. Rather they help us by inspiring more questions. One of these concerns the class status of the bearer of a particular ideology:

> In sum,... we have no theoretical alternative but to assume that a group 'has' an ideology if at least some... members share at least some core (or most) ideological propositions. Sharing, in this case, means that these members have fairly similar propositions stored in their social memory. In other words, if an ideology is taken as an abstract system of the group as a whole, it is concretely (mentally) 'distributed' over its members.[11]

In the ancient Indian context this group would have been those who disseminated Vedic teachings; that is, the Brahmins. They had both their own superior condition to bolster and the rising influence of the Buddhists to fight off. But, would it simply have been the Brahmins who appear to have appropriated the Mbh. as a vehicle for the propagation of their own interests? Whilst it is generally accepted the literature of *dharma* implicitly utilized the image of the adult Brahmin male as its human model, the *dharma* rules are applicable to all members of the three upper classes. Yet given the power relations they entail (often contrary to what must have actually happened) it is likely such rules were developed by the Brahmins in a large scale attempt at codification and paid lip service by Kṣatriya and Vaiśya groups. These questions must be raised if only to lay stress on determining how ideologies like *pravṛtti* and *nivṛtti* were propagated by a small group, even whilst being adhered to by many. Post-Buddhistic India certainly presents the image of a pluralistic society where dissenting images were accepted if not encouraged. The development of the ideologies may be seen as one attempt to bring all existing ideological positions and world-views under a single umbrella.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Nārāyaṇīya Parvan

Comprising 18 chapters (321-339) of the *Śāntiparvan,* this text has a very strong imprint of Vaiṣṇava devotionalism. It shares some similarities with the *Bhagavadgītā,* but focuses on Viṣṇu as Nārāyaṇa rather than as Kṛṣṇa and offers a more ambitious attempt at defining the nature of the person – in various levels of abstractions – than emerges in the Bhg. An excellent comparison of the contents of the Bhg. with the NP. is given by Malinar in an important new volume on the NP., '...Das damit zusammenhängende Problem der Legitimation von Herrschaftsansprüchen wird inder *Bhagavadgītā* sowohl in den Yoga Lehren als auch in der Offenbarung Kṛṣṇas als göttlicher Herrscher behandelt. Es wird dabei ein Gotteskonzept entwickelt, das den Konflikt zwischen Ritualtradition, Forderung nach Erhalt des dharma und der Suche nach mokṣa zu lösen sucht. Demgegenüber thematisieren die Autoren des Nārāyaṇīya, die Göttlichkeit Nārāyaṇas bereits voraussetzend, Fragestellungen wie z.B. die nach dem Erfolg, den man durch die unterschiedlichen Lebensweisen haben kann, oder nach dem Verhältnis von *pravṛtti* und *nivṛtti*, nach der Etymologie von Gottesnamen oder nach dem Verhältnis zwischen verschiedenen Lehrsystemen.'[12] In large measure, then, the NP. is a text effecting the systematization of a range of teachings and life-styles and so it is only to be expected that *pravṛtti* and *nivṛtti* would be treated at some length.[13] It contains narrative elements, but lacks the clearly defined narrative built on the relationship between two figures as occurs in the Bhg. That it is so concerned with the exploration of several life-styles and that its theology is built up from a skilful combination of narrative (mythic) and didactic elements is, in my opinion, a sign that this text is very highly constructed, if not substantially polished.

The volume in which Malinar's essay is published focusses on text-critical and theological aspects of the NP. and also provides a complete word index, the minimum requirement for lexicographical studies of the kind being undertaken in the *pravṛtti/nivṛtti* project. This word index enables the researcher to tabulate and compare words, verbal roots and *upasargas* which have overlapping meanings. Semantically the root *vṛt* overlaps with verbs designating movement, existence and conduct and to be able to correlate verbs falling in these semantic fields with *vṛt* can only help us in defining the precise semantic field of the latter, which in turn will be decisive for understanding the meaning of the two technical terms and why they were chosen to designate distinct ideologies. Where the Nārāyaṇīya may offer us a perspective on these two terms different to what is found in other parts of the Mbh. is in the strong devotional tinge in which it seems to interpret them. That is, whilst the ideologies stand as independent (though not from each other) social and conceptual structures in their own right, their different use in texts of variant genres requires us to determine the extent to which they have become interpretable categories to later generations of Hindus.

Whilst the definition of *pravṛtti* and *nivṛtti* in the NP. assumes an important role, especially in Ch. 327, where its description takes up most of the chapter, it must be seen as just one component in the composition of the entire short text. Even so, the allocation of the chapter out of eighteen to these two terms and what they represent and their frequent occurrence as technical terms elsewhere in the NP. confirms their importance and their

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

attendant life styles. This chapter is subordinate to the overall portrayal of the monotheistic Viṣṇu as encompassing all paths and being the goal of all spiritual paths, irrespective of how they might be defined. Like the Bhg. the NP. is a text of synthesis, attempting to bring together a large body of pre-existing theological and śāstric material insofar as it can be seen to manifest the role of Viṣṇu as Nārāyaṇa in the affairs of the triple world and beyond, during the period when the creation is in a state of temporary destruction.

The Semantic Background of *Vṛt* in the NP

It is necessary to draw a broad distinction between the uses of *pravṛtti* and *nivṛtti* I have called technical, where the two terms refer directly to the two ideologies, and all other references where no such meaning is apparent. This does not mean we can omit these non-technical usages in our study, one of whose aims is to define a semantic relationship between the technical and non-technical usages of the root. In this section of the article I have briefly attempted to classify all the other meanings of derivatives of the root *vṛt*. It needs no argument to assert that the two technical terms derive their literal (and any other meaning) from *vṛt* in its unprefixed forms. And that these two words are opposites, both lexically and in terms of their content, is clear. What their relationship is to the broader semantic fields inhabited by *vṛt* is far less so. Part of the process of determining this relationship will also involve the difficult historical question of why *vṛt* was selected rather than some other root, such as *kṛ*, *bhū*, *car* or even *gam*, which share similar semantic fields with *vṛt*.

Despite its limited size the NP. offers a fairly representative set of meanings of *vṛt*, meanings which will just be confirmed by further research rather than being added to in any substantial sense. Results of this research are only at their preliminary stage, even for a short text such as the NP. where the vocabulary is highly concentrated because of its need to communicate a particular theological position. Initially I will present the data in two forms covering (1) unprefixed and prefixed forms of *vṛt*, excluding those prefixed by *pra* and *ni* and (2) non-technical uses of *pra-* and *ni/vṛt*.

Vṛt

Five distinguishable, though probably related, meanings are easily recognizable in the NP.

(1) **Ontology**. This is the most fundamental category, virtually encompassing all the others. In it I include all those examples where the verb has an intransitive use, designating something as existing in a particular state of being, invariably in the present.

1.1 *adhikāreṣu vartante yathāsvaṁ brahmavādinaḥ /*
sarve pramāṇaṁ hi yathā tathaitacchāstram uttamam // 322,40

'Those who pronounce about Brahma all operate within their own spheres of authority, according as the standard is that excellent learned treatise.'

In this verse *vartate* states the nature of a condition which applies in the undefinable present. It has as its object *adhikāreṣu*, where the occurrence of *kṛ* is certainly significant and will recur frequently in conjunction with *vṛt*, and it is somehow inscribed in the standard

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

associated with the śāstra. But its intransitiveness is confirmed by the status of the *Brahmavādins* as working within a given occupational(?) framework and not as acting in regard to a particular object

1.2 *mārute saṁnivṛtte ca balau ca pratipādite* / 323.43ab

'Now that the breeze has completely stopped and the gift has been offered,...'

Here the basic sense of the word is defined by the prefixation of *ni*, with *sam* perhaps functioning only as an intensifier (i.e., the breeze has totaly stopped.)

1.3 *tām indra uvāca kathaṁ vartayasīti* 329. 35(6)

'Indra said to her, 'How are you going?'

This is a colloquial expression in English, 'How is your condition now?' It refers to Śacī's present surface condition, that which is perhaps visible to another and having no deeper relationship with any more profound ontological condition.

1.4 ...*tapasy ugre 'bhyavartata* 332, 24ab

'He engaged in a fierce austerity.'

Note that here *vṛt* is used instead of perhaps *kṛt* or *tap*, where we would expect to find the word for austerity in the accusative. Being intransitive the verb in this instance must take the locative (or a nominative) as it indicates a state of existing, and a form of conduct, into which the subject has entered, a state which is necessarily temporary and excludes everything else.

1.5. *pāvitātmādya saṁvṛttaḥ śrutvemām āditaḥ kathām* // 334, 4cd

'... your soul has become purified now that you had heard this tale from the beginning.'

1.6. *nārāyaṇaparaṁ satyam ṛtaṁ nārāyaṇātmakam /*
nārāyaṇaparo dharmaḥ punarāvṛttidurlabhaḥ //
pravṛttilakṣaṇaś caiva dharmo nārāyaṇātmakaḥ / 335, 76-77 ab

'Truth is directed towards Nārāyaṇa, *ṛta* has Nārāyaṇa's nature. That dharma directed towards Nārāyaṇa brings with it *a rebirth which is difficult to gain* and that dharma, whose characteristic is wordly activity, consists of Nārāyaṇa.'

Punarāvṛtti (and *āvṛttī*) usually translates as rebirth, and is almost a technical term itself in the theological texts (Cf. Bhg. 5, 17; 8, 16) found in the Mbh. and the Purāṇas. It definitely denotes a state of transformation between one birth and another, as well as the marked condition of existence characterized by the process of rebirth.

1.7 ...*yatra yuddham avartata* 330, 55
'...to that spot where a war occurred.'

(2) Ontology where the use of the word is transitive.

2.1 *mayā pramāṇaṁ hi kṛtaṁ lokaḥ samanuvartate* // 328, 22

'Because the world conforms to the measure I have created.'

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Whilst it is likely that *pramāṇam* is accusative here because of the influence of *anu*, the verb *samanuvartate* could be intransitive, indicating the (new) condition of the world as existing during the period of creation on the basis of laws laid down by Brahmā.

(3) Designating present time.

3.1 *arcayanti suraśreṣṭhaṁ devaṁ nārāyaṇaṁ harim /*
bhaviṣyatāṁ vartatāṁ ca bhūtānāṁ caiva bhārata
sarveṣām agraṇīr viṣṇur sevyaḥ pūjyaś ca nityaśaḥ // 328, 28

'They worship the best of the gods, the god Nārāyaṇa, Hari. He should always be honoured and worshipped as the foremost by all those in the future, the present and the past.'

3.2 *yad bhaviṣyati vṛttaṁ vā vartate vā śubhāśubham* // 332, 23cd

'.. know everything ... whether good or bad that will be, has occurred and occurs.'

In most other cases where the three expressions of time are listed together, they are formed from bhū. I assume the uses of *vṛt* in this function can be taken as substitutes for *bhū*, though I have not seen *vartiṣyati* used in this combination.

(4) As designating possession.

4.1 *Vartin* when added onto a noun can be construed as having a possessive sense.

vaśavartin 325, 4 (48) An epithet of Viṣṇu, which means 'having power over'. It almost has the sense of a possessive suffix here, though its ontological implication of 'existing in the sense of having power over..." should not be lost sight of.

4.2 *atrāpi sa vijānāti puruṣaṁ brahmavartinam* / 336, 65 ab

'So too, he knows the puruṣa who exists as Brahma...'

Here *vartin* could be translated 'who possesses the quality of being Brahma' and so directly overlaps with the ontological sense of the word, especially in this case where the theological context is so strong.

4.3 *vayaṁ bhāgāḥ saṁvṛttāḥ / 329, 24(3)*

'We have our shares [of the sacrifice]'

This too may be ontological in denoting the changed condition of a person. I assume *saṁbhūta* could have been used with an identical meaning.

4.4 *sa bharadvājena sasalilena pāṇinorasi tāḍitaḥ salakṣaṇoraskaḥ saṁvṛttaḥ* 329, 42 (2)

'He, whose chest had (possessed) the same characteristics, was struck on the chest by Bharadvāja's wet hand.'

(5) *Occupation.* This is usually designated by *vṛtti* and has a broader sense than *pravṛtti* when it is used to denote contemporaneous activity.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

5.1 *apadhvastā dasyubhūtā bhavanti*
yeṣāṁ rāṣṭre brāhmaṇā vṛttihīnāḥ // 329, 12

'When fallen they become the same as servants, in the kingdom of whom the Brahmins are without occupations.'

This translation is a guess, one justified by the context which deals with the normative relations between Brahmins and Warriors.

(6) *Action*

6.1 *dakṣaś cainam abravīn na samaṁ vartasa iti* 329, 46, (3)

'And Dakṣa said to him, "You [Soma] are not acting correctly."

Probably ontological in meaning because of its intransitivity, *ā/car* could possibly be a substitute, but not *kṛ* as it would require an object.

(7) The act of teaching or reciting.

7.1 *teṣāṁ niruktaṁ tvatto 'haṁ śrotum icchāmi keśava /*
na hy anyo vartayen nāmnāṃ niruktam tvām ṛte prabho // 328, 7

'I want to hear from you their etymology Keśava, because, Lord, nobody else but you will explain the etymology of the names.'

Here *vartayet* could either mean 'communicate' or 'transfer'. In either case, its meaning is non-technical, though the 'act of communication' is a very common semantic field in which derivatives of vṛt fall in actual usage.

7.2 *sāṅgān āvartayan vedāṅs tapas tepe suduścaram* / 331, 47

'He communicated the Vedas and their auxiliary texts and performed a most severe austerity.'

7.3 *vedān āvartayan sāṅgān bhāratārthāṁś ca sarvaśaḥ* / 337, 13

'He [Vyāsa] was comprehensively teaching the Vedas, and its auxiliaries, and the meaning of the Bhārata.'

In both these examples *vṛt* is preceded by the *upasarga ā*, indicating the idea of turning towards, hence of 'transference'.

Enough instances have been cited to demonstrate that the seven categories of meaning overlap. All convey the idea of active existence or activity in the immediate present. The particular contribution of *vṛt* is somehow to conceptualize existence as (1) occurrence of an event and (2) movement involving change from one state into another, where each state seems to have had a sense of totality in defining the conditions of existence. From the basic sense of movement come the much more precise meanings of *pra-* and *ni/vṛt* when they simply mean 'began' and 'ceased' and, for example, *upā/vṛt* (331, 17) in the sense of 'arrived'.

Some of these categories can be further refined by closer study of the uses of *pra-* and *ni/vṛt* when they occur in non-technical senses in the NP and elsewhere.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(8) *Origination*

8.1 *lokatantrasya kṛtsnasya yasmād dharmaḥ pravartate //*
pravṛttau ca nivṛttau ca yonir etad bhaviṣyati /
ṛgyajuḥsāmabhir juṣtam atharvāṅgirasais tathā // 322, 36cd-37.

'From this [śāstra] proceeds the law of the entire world. In addition it will be the source of *pravṛtti* and *nivṛtti* and includes Ṛg, Yājus and the Sāma and the Atharvan of the Āṅgirasas.'

As difficult as it is to translate these few verses, which occur in a cosmogonic text, it is clear *vṛt* here has some kind of foundational sense, associated with it. *Yasmāt* refers to the *śāstra* enunciated in vs. 34, the cosmological significance of which is laid down directly in 36cd. Why is *pravartate* used here? Would *udbhavati* or *samutpadyate* have the same sense? Or is its choice a function of the occurrence of *pravṛtti* and *nivṛtti* in the next line.

Derivatives of *pra/vṛt* occur frequently in the cosmogonic sections of Hindu and Buddhist texts where they perhaps convey the process of change marking the pre-creation state from the state where some form of creation has begun.

8.2 *tasmāt sarvāḥ pravartante sargapralayavikriyāḥ /*
tato yajñaś ca yaṣṭā ca purāṇaḥ puruṣo virāṭ /
aniruddha iti prokto lokānāṁ prabhavāpyayaḥ // 328, 14

'From that [sattva] originate all the modifications pertaining to the creation and the destruction...'

Whether *pravartante* should be translated here as 'originate' or 'proceed', the ontological sense of the usage cannot be mistaken. Given that *vikriyāḥ* is the object, the kind of origination alluded to may be a transformative one, where *pra/vṛt* implies creation through transformation. Equally it could denote the idea of evolutionary creation where all things proceed into existence according to an ordered sequence.

8.3 *tato bhūtasarge pravṛtte ...* / 329, 6(2)

'When the creation of beings had begun...'

A typical cosmogonic usage which designates the transformation from nothing to some kind of creation. The other common factor of all of these is that they designate the act of bringing multiplicity out of unity.

8.4 *tataḥ prāvartata tadā ādau kṛtayugaṁ śubham /*
tato hi sātvato dharmo vyāpya lokān avasthitaḥ // 336, 31

'From him, at first, began the auspicious Kṛta period, and from him the *sātvata dharma* was arrayed, after pervading the worlds.

Here the word has a cosmogonic sense, designating the state of transformation from an original condition to one of initial change.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

8.5 *Action*

tataḥ sa nahuṣam abravid akāryapravṛtta pāpa patasva mahīm 329, 38(3)

'Then he said to Nahuṣa, "Evil man, who conducted yourself without meeting obligations, fall to the Earth!"

Here *pravṛtta* refers not just to individual actions, but to Nahuṣa's entire attitude, his total demeanour.

8.6 *Communication*

asya pravartanāc caiva prajāvanto bhaviṣyatha /
sa ca rājā śriyā yukto bhaviṣyati mahān vasuḥ // 322, 47

'From the dissemination of it you will become those who possess progeny and the great Vasu will become a king possessing lustre.'

tatas te lokapitaraḥ sarvalokārthacintakāḥ /
prāvartayanta tac chāstraṁ dharmayoniṁ sanātanam // 322, 50

'Then these ancestors of the world, who contemplate the meaning of everything, disseminated that learned treatise, the eternal source of the Law.'

Ni/vṛt

Outside of its technical meaning, derivatives of *ni/vṛt* occur four times. Two of these instances (331, 16 and 20) unambiguously mean 'departed'. the other two occur in the long list of Viṣṇu's names given in ch. 325 and take the form of past participle passives.

9.1 *nivṛttadharmapravacanagate* 325, 4(137). Epithet of Viṣṇu 'who is the path where the promulgations of the Law have been renounced'. This translation is a guess and is influenced by the following epithet: *pravṛttavedakriya* [138] 'due to whom the Vedic rites have proceeded'. Both must be placed together in order to bring out the contrast between the two and as such both words can be read in their technical sense, even though they are verbal nouns and not nouns.

The second compound is *sarvatonivṛtta* (325, 4 [162]) 'who has retreated from everywhere'. It is hardly enlightening, if I have correctly understood what it means.

In summary, the most that can be said is that *vṛt* conveys the sense of immediacy of existence and the sense of change from one condition to another in a manner where continuity is preserved. Ontology is the basic semantic field within which *vṛt* is operative. The non-technical usages of *pra-* and *ni/vṛt* can usually be traced back to an ontological meaning, but have come to mean 'to progress forward' and 'to move backwards', where the process is emphasized above the actual beginning and ending of the event.

Definition of *Pravṛtti* and *Nivṛtti in NP 327*

Several verses (322, 37, 325, 4 (137-138), 328, 34 [*abhyudayiko = pravṛtti*], 335, 2, 335, 76-77), in the NP juxtapose our two words in a way confirming the likelihood they

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

were understood as being complementary in forming a whole larger than the two viewed separately. Brevity is the hallmark of these passages and this is a problem in itself. *Pravṛtti* and *Nivṛtti* occur without any accompanying attempt at definition.[14] The exception here is Ch.327 for the bulk of that chapter is taken up with the definition of *pravṛtti*, the space allocated to the two terms being of significance in its own right and requiring further investigation. *Nivṛtti* is what is left over when one has withdrawn from *pravṛtti* and by virtue of being beyond the social world leaves very little by way of description. In 327 it is clear almost from the beginning that what both designate is in some way complementary, though this is not so in other parts of the *Mbh*. It would be a mistake, however, to assume, as I have done in the past, that the ideologies are simply just complementary or contrastive without much possibility of overlap. It is likely they are both at the same time. It will become apparent as this study proceeds that the definitions use highly technical language, itself covering a broad semantic field and requiring considerable unpacking. As is so common in Sanskrit commentarial literature the definitions are synonymical, suggesting a huge amount of presupposed knowledge.

Chapter 327 contains 23 references to *vṛt*, twice the amount of the next highest count which is 12 in 329, and more than a quarter of the occurrences in the entire *NP*. Whilst the terms are used in their technical sense frequently enough, this does not mean full definitions are given of either of them in any way that could be described as complete. And where there are attempts at definition and description it is not always possible to tell whether the words used in the description are synonymical with the two technical terms or whether they are part of the system of ideas designated by the latter. Could *kriyā* (327, 4), for instance, when used with *pravṛtti*, be taken as a synonym of the entire ideology implied by the latter? Concentrations of words derived from *kḷṛp* and *kṛ* occur in this chapter and are commented upon as the analysis proceeds. Given the synthetic nature of this short text and high degree of intertextuality it betrays, we are entitled to ask if the picture of *pravṛtti* and *nivṛtti* given here is a reflective one, presupposing an already existing set of definitional statements of these two terms in their specific function as designating life styles and paths (*dharma* and *gati*).

The concern with *pravṛtti* and *nivṛtti* is apparent right from the beginning of the chapter.

Janamejaya uvāca–

kathaṁ sa bhagavān devo yajñeṣv agraharaḥ prabhuḥ /
yajñadhārī ca satataṁ vedavedāṅgavit tathā // 1

nivṛttaṁ cāsthito dharmaṁ kṣemī bhāgavatapriyaḥ /
pravṛttidharmān vidadhe sa eva bhagavān prabhuḥ // 2

The illustrious god, the Lord, takes the first offering in the sacrifices, constantly upholds the sacrifice and knows the Vedas and their auxiliaries, and yet has affirmed that teaching pertaining to the attitude of turning away from the world. How can the god who is loved by the Bhāgavatas, who is secure and still, the illustrious Lord, ordain the teachings pertaining to the attitude of activity in the world?

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Like everything in the NP, these two verses contain a selection of epithets of Viṣṇu/ Nārāyaṇa interspersed with technical terms almost synonymical with what *pravṛtti* stands for. At least that is so for the references to the sacrifice and Vedic knowledge in the first verse. The accompanying juxtaposition between names for god and technical terms severely hightens the theological tinge of this treatment of the two ideologies and demands of the reader an interpretation of them in terms of the devotional teachings about Viṣṇu.[15]

Here I have not translated the two words by their literal meanings as derived from their verbal roots. Whether we translate *pravṛtti* as 'active life in the social world' and *nivṛtti* as 'renunciation of life in the social world' or as 'Weltzugewand' and 'Weltentsagung' (*NS.* p. 389), the translation must respect the oppositional nature of what the two terms stand for. Both the translations I have suggested are broad and do not take up the literal meaning of the two nouns, that is, 'act of rolling onwards,' and 'act of ceasing to roll'. It would be a travesty to translate the two technical terms with reference to their literal sense as to do so would be to understate their particular status as technical terms.

The first verse describes Viṣṇu in his role as the god who sustains and reaps the rewards of sacrificial activity, which by the time of the Mbh. and in early Buddhist literature has become a symbol of an active commitment to the socio/economic world. In contrast the second *śloka* relates both technical terms to Viṣṇu, but in a way that is not straight forward. In the first case he is described as *āsthitaḥ* in relation to *nivṛttam* and as *kṣemin,* the kind of condition one would expect of a renouncer. I have translated the former as 'affirmed' though it could also mean 'assumed' or supported' this *dharma*. The prefix *ā* is significant here in suggesting the idea of 'going toward', taking up something marked in the accusative, yet still retaining an intransitive sense. To the contrary, the verb *vidadhe* in *pāda* c denotes Viṣṇu acting upon something, in this case the rules which define life in the social world, thus giving a transitive sense. It may be significant that *nivṛtti* is presented in the singular, as some kind of whole, whereas *pravṛtti* is expressed in the plural and is the object of the verb *dhā*, prefixed by *vi*, which implies separation and division into categories. Parallel usages of *pra/vṛt* in a non-technical sense are noted in some cosmogonic contexts (322, 36; 322, 47; 328, 14).

Viṣṇu resides in the state of *nivṛtti*, yet decrees what the rules of activity should be. Without an evaluation being made as to their respective worth, there is, in my view, no doubt that the two ideologies are being strongly contrasted here. The interrogative *katham* used in conjuction with the *ca* (2a) and *sa eva* (2d) confirms this impression.

The text continues by elaborating the potential distinction between the two:

> *katham̐ pravṛttidharmeṣu bhāgārhā devatāḥ kṛtāḥ /*
> *katham̐ nivṛttidharmāś ca kṛtā vyāvṛttabuddhayaḥ //* 3

How are the gods made worthy of their portions in the teachings pertaining to the attitude of activity in the world? And how are those whose kinds have been turned back (from the world) inculcated in the attitude of turning away from the world?

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Immediately, a distinction is drawn between *devatāḥ* and the *buddhi*, more broadly between the intellect/contemplation and activity, as *bhāga* designates the portions received in the sacrifice, an enduring symbol of activity. Each of these is a technical term when they are used in texts describing both ideologies.

The occurrence of *vyāvṛtti* is surely not coincidental. *Āvṛtti* commonly has the sense of 'return' and frequently of 'rebirth' and *vi* here must be taken as a negative and not as emphasizing a distributive function as it did in the previous *śloka*. *Nivṛtti* itself is synonymous with absence of rebirth. I note finally that the first compound where *dharma* occurs is in the locative whereas it is in the nominative in the third *pāda*, implying absence of subject (fully intransitive). The first implies acceptance of an object, even though here too the sense is intransitive.

etaṁ naḥ saṁśayaṁ vipra chinidhi guhyaṁ sanātanam /
tvayā nārāyaṇakathā śrutā vai dharmasaṁhitā // 4

ime sabrahmakā lokāḥ sasurāsuramānavāḥ /
kriyāsv abhyudayoktāsu saktā dṛśyanti sarvaśaḥ /
mokṣaś coktas tvayā brahman nirvāṇaṁ paramaṁ sukham // 5

Brahmin, remove our doubt regarding this eternal secret. You have heard this tale of Nārāyaṇa which is a collection on the Law. These worlds with their gods, demons and humans, accompanied by Brahmā seem in every respect to be attached to rituals said to pertain to increase. But, Brahmin, you have spoken of that liberation which is described as repose and supreme happiness.

The cosmic setting established in the first two *pādas* and reinforced elsewhere in this chapter establishes the applicability of the teaching of *pravṛtti* and *nivṛtti* within a temporal and spatial frame which is as large as possible, thereby emphasizing the ambit of what both terms cover. Yet the distinction between the two is maintained, the *ca* in 5c being a disjunctive rather than a conjunction. Ritual (*kriyā*) is itself a technical term in this chapter as is *abhyudaya*, a likely synonym (cf. 328, 34) of *pravṛtti*. So too are *mokṣa*, *nirvāṇa* and *sukha* technical terms used in descriptions of *nivṛtti*. They occur repeatedly here and must have been known from other texts to bring with them a special meaning within a particular philosophical framework. It will become apparent, however, that in some measure *nivṛtti* falls outside of the triple world in its application or absence of what these three terms denote.

ye ca muktā bhavantīha puṇyapāpavivarjitāḥ /
te sahasrārciṣaṁ devaṁ praviśantīti śuśruma // 6

And those who are liberated on Earth, are without good merit and evil, and enter the god of a thousand rays, so we have heard.

Possibly alluding to the important precursor passage found in *Chāṇdogyopaniṣad*, 5.10.1-7 and *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 6.2.15-16[16] dealing with rebirth and attainment of liberation in a way reminiscent of later *pravṛtti* and *nivṛtti* texts, this verse simply gives more qualification to what is found in *pādas* c and d of the previous verse. However, the compound *puṇya*...

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

may be a complete repudiation of *pravṛtti* in the sense of denying the relevance of *karma* as action and ritual, one of the principal characteristics of *pravṛtti*, if not a synonym of it. In addition, it describes the repudiation of duality which is a cardinal feature of *nivṛtti* with its focus on a view of existence stringently unified as unsatisfactory.

aho hi duranuṣṭtheyo mokṣadharmaḥ sanātanaḥ /
yaṁ hitvā devatāḥ sarvā havyakavyabhujo 'bhavan // 7

Mark! This is the eternal teaching pertaining to *mokṣa* which is so difficult to accomplish, having abandoned which all the gods have become eaters of oblations offered to the them and the ancestors.

Here let us simply note the reiteration of the opposition between *mokṣa* and the sacrifice that we saw already in the first verse of the *adhyāya*. Beyond that there are some difficulties in this verse. It is not clear to me whether *duranuṣṭheyo* should be taken as referring to *mokṣaḥ* or to *dharmaḥ*. Likely it relates to the difficulty encountered in following the path of *mokṣa*, which once more is depicted only in the singular. The brief phrase *yaṁ hitvā* requires clarification, because taken literally it might mean that the gods were once adhering to the *dharma* of *mokṣa* and have subsequently left it. Yet the gods have always been an integral part of the sacrifice and define one side of the relationship of interdependence it defines. It is also scarcely coincidental that the gerund *hitvā* is used here, itself a likely synonym of *ni/vṛ* in their common meaning of "to renounce, give up".

[How is it that Brahmā, Rudra, the Lord who destroys Vala,

Sūryas, the overlord of Tāra, Vāyu, Agni, and also Varuṇa,

the atmosphere, the two worlds, and all the remaining heavenly dwellers] 8

pralayaṃ na vijānanti ātmanaḥ parinirmitam[17] /

tatas te nāsthitā mārgaṁ dhruvam akṣyam avyayam // 9

do not recognize their own destruction as being circumscribed, because of which they do not adopt the path which is permanent, undecaying, imperishable.

Pāda 9 is difficult?[18] In Hindu mythology the gods are immortal, so how can they not recognize something not applicable to them? Does it really mean that they have no understanding of the cosmic *pralaya* which circumscribes time and opens up the larger question of rebirth and *saṁsāra*? The third and fourth *pādas* once more restate the absoluteness of *mokṣa* and its condition of being beyond time, the subject of the first two *pādas*. Note finally the repetition (cf. 327, 2a *duranu/sthā*. 7a) of *ā/sthā* again. It has the sense of the 'to adopt, undertake' and it is transitive, even though the act being undertaken is one of personal inculcation of a particular lifestyle rather than of a series of individual acts, the object of which is clearly defined each time.

smṛtvā kālaparīmāṇaṁ pravṛttiṁ ye samāsthitāḥ /
doṣaḥ kālaparīmāṇe mahān eṣa kriyāvatām // 10

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Focusing on time as the measure, these have adopted the attitude of activity in the world. For those who perform rituals there is a great blemish in using time as a measure.

The highly concentrated technical vocabulary is used here to make a strong point. Time is mentioned twice, to indicate the *pravṛtti* is the life-style where recognition of the centrality of time is fundamental, but also the very idea of demarcation and of limits. Both the latter are conveyed by the repetition of *parīmāṇa*, reminding us directly and pointedly of *parinirmita* in the previous *śloka*. But the judgement is a correct one given the exactitude of the temporal sequence in the performance of the ritual and the importance of time as providing a frame for the demarcation of an adult Brāhmaṇa's life as this is laid down in the Dharmaśāstras and – sūtras. A derivative of *ā/sthā* occurs yet again in exactly the same synthetic function as it had in the previous verse.

In verses 11-12 Janamejaya reverts to the theme of the sacrifice and the role of the gods in it, asking why the deities accept portions of the sacrifice and why they are sacrified to in the sacrifice. They reaffirm the centrality of the sacrificial model as a metaphor for the system of *pravṛtti* as a whole, an affirmation borne out in the subsequent verses.

ye ca bhāgaṁ pragṛhṇanti yajñeṣu dvijasattama /
te yajanto mahāyajñaiḥ kasya bhāgaṁ dadanti vai // 13

And why do they receive shares in sacrifices, best of Brahmins?

Those who are sacrificing in rituals, to whom do they give a portion?

What becomes apparent again is the repetition (*yajña* 1, 13, *havyakavya* 7, *bhāga* 3, 13, *kriyā* 5, 10, *kratu* 12, *adhvara* 12, *ij* 12, 13), of words for sacrifice as a means of emphasizing the conceptual framework in which the arguments pertaining to both technical terms will be made. Note also the juxtaposition of words for receive and sacrifice (or, elsewhere, 'take'), as an indication of the reciprocity so central to the ancient Indian ritual worldview and replicated strongly in the teachings about *pravṛtti*. The intention is to convince us that *pravṛtti* and the sacrifice are intimately connected, both on the empirical level, because both require completion of activity, and on the conceptual level, insofar that both require rules pertaining to life-style and a specific conception of the world.

What is also clear is that the sacrifice and *pravṛtti* are found inferior to *nivṛtti* and the permanence of liberation indistinguishable from it. It is not an exaggeration to assume on the basis of verse 7, especially from the phrase *yaṃ hitvā devatāḥ*, that the gods were originally observing the dharma of liberation and that the abandonment of it was something of a negative step. The juxtaposition of the metaphor of the sacrifice, circumscribed by time, with the permanence of *mokṣa*, and the skilful use of conjunctions and pronouns to produce very precise Sanskrit, is designed to compel this evaluative effect as well as to state the contrast between the two ideologies and their attendant life styles.

The next nine verses (14-23) describe the conditions under which the narrative answering Janamejaya's original questions was given. As if to give it some authority, it is placed in Vyāsa's mouth. What follows is an evolutionary creation myth (24-32) of the Sāṁkhya type frequently found in the *Mokṣadharmaparvan* and the Purāṇic cosmogonies. The creation

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

proceeds with the establishment of individuality in the form of *ahaṁkāra* and then various other beings associated with Rudra and Brahmā.

vayaṁ hi sṛṣṭā bhagavaṃs tvayā vai prabhaviṣṇunā /
yena yasminn adhīkāre vartitavyaṁ pitāmaha // 33

These beings appear before Brahmā and declare that he both created and established them in a particular sphere of responsibility (33). Here I have translated the gerundive *vartitavyam* as 'established', although it could be equally well translated as 'should be practised'[19] and fits appropriately with *adhi* (i) *kara* 'sphere of responsibility'. It seems broader than a possible equivalent such as *kartavyam,* though somehow it relates to the component of *kṛ* in *adhīkare.* Note that it is used to designate difference in the sphere of structured activity where previously such activity had not existed.

yo 'sau tvayā vinirdiṣṭo adhikāro 'rthacintakaḥ /

paripālyaḥ kathaṃ tena so 'adhikāro 'dhikāriṇā // 34

pradiśasva balaṁ tasya yo 'dhikārārthacintakaḥ / 35ab

You have enjoined each sphere of responsibility, which is concerned with a goal. How can the sphere of responsibility be fostered by the person responsible for the sphere of responsibility? Tell us the strength of that which is concerned with a goal of a sphere of responsibility.

The nominations of *adhikāra* positions are significant in establishing this as a creation in which activity, whether designated by *kṛ* or *vṛt,* will be one of the defining features of its disposition. That is, it defines and valorises its fundamental character. This is hardly surprising since one could hardly conceive of a creation without activity, but it does have to be seen in the context of the simultaneous existence of a counter philosophy asserting the centrality of disengagement from action even within a creation characterized by action. From an analytical perspective it compels us to distinguish the various forms of action and the verbs used to designate them. Forms of *vṛt* describe a basic change in one fundamental condition to another, this change being considered as movement, and therefore action or, at least, the possibility for action. When *kṛ* is used it is in relation to specific aims and *(ā) car* covers actions associated with a particular life-style lived within the larger framework of either *pravṛtti* or *nivṛtti.*

After some brief dialogue a further question is then asked:

lokatantrasya kṛtsnasya kathaṁ kāryaḥ parigrahaḥ /
kathaṁ balakṣsyo na syād yuṣmākaṁ hy ātmanaś ca me // 37

How should the organization of the system of the entire world be undertaken?

How can there be no diminution in your strength and of mine?

In conjunction with verses 34-35ab, these verses define the nonmative spatial limits and disposition of the creation in terms of demarcated spheres of responsibility. Once more this is consistent with the metaphor of the sacrifice where spheres of responsibility are

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

allocated tightly within a particular framework of obligation and reciprocity, not unlike that replicated in the *varṇāśrama* model of social action. It is the logic of the system of organization that is being put into place here, not the actual details.

The gods and others are recommended to seek their answer with Viṣṇu. After performing the requisite austerities (38-43) they hear a voice which welcomes them and says:

vijñātaṁ vo mayā kāryaṁ tac ca lokahitaṁ mahat /
pravṛttiyuktaṁ kartavyaṁ yuṣmatprāṇopabṛṁhaṇam // 44

I have understood your obligatory duty which is great and of benefit to the worlds. It should be done in conjunction with activity and increases your vital energy.

The final verse is significant in directly correlating *pravṛtti* with *kāryam*, though, beyond what I have already suggested, I hesitate to advance shades of meaning which are no doubt fundamental here. It reaffirms the concentrated vocabulary of words pertaining to the overlapping semantic fields of action and sacrifice which will lexically define the complete limits of meaning associated with *pravṛtti*. It cannot yet be ascertained whether *pravṛtti* here means simply 'action' or is used in the technical sense of the word. If *yukta* is taken to mean 'in conformity with' then it should be understood in its technical sense. A more literal rendering would give 'which should be done consistently with the forward movement of the world', once again subordinating *kṛt* to *vṛt*.

eṣa brahmā lokaguruḥ sarvalokapitāmahaḥ /
yūyaṁ ca vibudhaśreṣṭhā māṁ yajadhvaṁ samāhitāḥ // 46

sarve bhāgān kalpayadhvaṃ yajñeṣu mama nityśaḥ /
tathā śreyo vidhāsyāmi yathādhīkāram īśvarāḥ // 47

Brahmā, the teacher of people, the grandfather of all the worlds, and you, the best of the wise, must always sacrifice to me in a focussed manner. All of you must always distribute the shares in my sacrifices. Lords, I will decree your sphere of responsibility so that there will be prosperity.

The verses do not go beyond the sacrificial model as a metaphor for *pravṛtti*. Five lexical items—*bhāga, kḷṛp, yajña, kṛ* and *vi/dhā*—occur here which recur throughout this chapter and especially in the following verses. Given this, how successful is the metaphor in describing an ideology which extends itself to the organization of the cosmos as well as to the society? Even if by the time the later books of the Mbh. were being composed the ritual, as worldview, was not as dominant as it was in the theology of the Brāhmaṇas, nonetheless performance of rituals was ubiquitous, as it is today. As such the living presence of the ritual would have sustained the relevance of the ritual as a modelling device. Both *bhāga* and the root *kḷṛp* imply distribution, which in turn implies difference, whether this be of status or role, and the idea of *adhikāra* certainly supports this as it defines a specific area of responsibility defined by the capacity to classify society and the worlds beyond Earth using a configuration based on mutual obligation. The *bhāgas* are the sacrificial shares apportioned to the participants in the sacrifice and are integral to the distributive process which is the defining feature of the sacrifice. Finally, *vi/dhā* (47c) is an especially appropriate

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

verb to be used here as it not only conveys the idea of placement, but placement in a distributive sense, this being one of the principal semantic senses of the prefix *vi.* It dovetails perfectly with the distributive function of the sacrifice and of the *varṇas* in allocating roles in society. Prosperity or the possession of *śrī* is the result of the smooth functioning of this redistributive system and gives unity to what is otherwise a set of tight relations and status positions.

[śrutvaitad devadevasya vākyaṁ hṛṣṭatanūruhāḥ /
tatas te vibudhāḥ sarve brahmā te ca maharṣayaḥ // 48]

vedadṛṣṭena vidhinā vaiṣṇavaṁ kratum āharan /
tasmin satre tadā brahmā svayaṁ bhāgam akalpayat /
devā devarṣayaś caiva sarve bhāgān akalpayan // 49

te kārtayugadharmāṇo bhāgāḥ paramasatkṛtāḥ / 50ab

They offered a sacrifice to Viṣṇu according to the precept taught in the Vedas. In that sacrifice, Brahmā himself distributed the portion. The gods and all the divine sages distributed the portions. These portions were absolutely honoured and were the practices pertaining to the Kṛtayuga.

In these verses is narrated the anchoring of the distributive system in *dharma* itself, giving the whole system a religious/legalistic sanction. The inclusion of the Kṛtayuga is also deliberate, not just because the four *yuga* scheme is alluded to elsewhere in this chapter, but because the Yuga of Perfection offers the prototype of what behaviour should be like ideally, and of which everything afterwards represents a degeneration. One cannot also help noticing the occurrence of yet another derivative of *kṛ* in 50d and possibly a second if *kratu* is to be derived from the same root. It is likely here that we should read a slight disjunction in meaning between all derivatives of *kṛ* and those taken from *kḷṛp*. The former may just refer to goal orientated actions in general, the latter to those confined within the precise ritual framework, although within the conceptual sphere of *pravṛtti* the one fades into the other.

The gods then (50-51) reach the god with the colour of the sun and a disembodied voice speaks.

yena yaḥ kalpito bhāgaḥ sa tathā samupāgataḥ /
prīto 'haṁ pradiśāmy adya phalam āvṛttilakṣaṇam // 52

Any portion distributed by anyone has come to me. Pleased, I will now declare the result which has 'return' as its characteristic.

Here a derivative of *vṛt* appears again. In the Upaniṣads *vṛt* when prefixed by *ā* usually has the sense of rebirth[20] and is used in this sense along with *anu/vṛt.* The translation 'durch Retribution' (NS. p391) is perhaps too strong and I cannot make sense of Esnoul's translation 'le fruit qui caractérise le non-retour (sur la terre)'.[21] It may, however refer to rebirth in heaven, but that this verse is to be understood within a ritual framework is apparent from the first two *pādas* which reiterate material found in earlier verses.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

etad vo lakṣaṇaṁ devā matprasādasamudbhavam /
yūyaṁ yajñair ijyamānāḥ samāptavaradakṣiṇaiḥ /
yuge yuge bhaviṣyadhvaṁ pravṛttiphalabhoginaḥ // 53

This is your characteristic, gods, which has originated from my favour. You are being sacrificed to in sacrifices where excellent honorariums are obtained. In cosmic period after cosmic period you will be those who enjoy the results of activity.

This is hardly a definition of *pravṛtti*, though the occurrence of the word is surely significant and most difficult of translation. It is likely it should be taken as the synonym for the whole system of redistribution and reward suggested in *pādas* three and four. This would make a translation by one word problematic and misleading, though given the sense in which the sacrifice is seen as an institution which progresses the world in terms of a forward circular movement[2] the literal meaning of *pravṛtti* as 'the act of rolling forwards' suggests an immediate semantic equivalence. That the fruits of this kind of activity are ultimately sourced back to god (= Nārāyaṇa) is fully to be expected in a text of high and singular theological import.

yajñair ye cāpi yakṣyanti sarvalokeṣu vai surāḥ /
kalpayiṣyanti vo bhāgāṁs te narā vedakalpitān // 54

Moreover, in all worlds the gods will sacrifice in sacrifices. Men will distribute portions to you as regulated by the Vedas.

Still within the sacrificial discourse, this verse brings out the reciprocity that drives the entire system along. That derivatives of *kḷṛp* occur twice is more than just simple *śleṣa*, for both forms are causatives and the second occurrence places the whole system within the Vedas giving a sense of antiquity and authenticity to it, which was necessary even in the Mbh.

yo me yathā kalpitavān bhāgam asmin mahākratau /
sa tathā yajñabhāgārho vedasūtre mayā kṛtaḥ // 55

So that a man can distribute a share to me in this huge sacrifice, I have, on the basis of a *sūtra* of the Veda, made him worthy of a portion of the sacrifice.

Given the theological nature of this text it was necessary that the impetus, even for this self-regulating sacrificial system, would be anchored back to Nārāyaṇa, here referring to himself in the first person. As such it confirms what we were told in the first verse that it is Nārāyaṇa to whom both *pravṛtti* and *nivṛtti* must ultimately be referred in the sense of having a common source. This does not stop them from being provisionally different once the fundamental source of both has been left aside after the initial act of creation has been completed.

yūyaṁ lokān dhārayadhvaṁ yajñabhāgaphaloditāḥ /
sarvārthacintakā loke yathādhīkāranirmitāḥ // 56

You who have increased the results gained from the shares from the sacrifice must sustain the worlds. You contemplate upon all goals and accordingly have been created with spheres of responsibility in the world.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In introducing the root *dhṛ* this verse reaffirms the tight relationship between the ritual framework, on the one hand, and the framework of broader socio-economic activity (even though this is nowhere mentioned), on the other, and the inclusion of both these into *dharma* conceived as a system of normative precepts. Whether *artha* can be taken here to refer to the *puruṣārthas* cannot be ascertained, but if we interpret it in parallel with vs. 34-35 above it correlates *artha* as 'goal' with *adhikārin* as 'one having responsibility for a particular kind of activity', reaffirming the direct connection between *kṛ* and goal orientated action. Perhaps this is as simple as relating agent and goal of activity, where the activities are divided into categories defined with the framework of a larger whole.

yāḥ kriyāḥ pracariṣyanti pravṛttiphalasatkṛtāḥ /
tābhir āpyāyitabalā lokān vai dhārayiṣyatha // 57

Those who are honoured with the results accruing from the system of ritual activity will perform these rituals. Through them your power has increased and you will sustain the worlds.

A reiteration of the ritual frame already elaborated with the brevity made available by the use of technical terms is conferred here with a slight difference. The occurrence of *pravṛtti* in *pāda* b must be taken as kind of code word denoting the entire system which has just been described. It now can be seen to encompass activity, reciprocity, sustenance, growth, continuity and progress, the latter implied by placing *dhṛ* and *car* in the future tense and by the use of the *upasarga pra* twice in the first two *pādas*. Beside derivatives of *kṛ* and *dhṛ*, *car*, a verb denoting both movement and performance of dharmically sanctioned activity, is introduced here. In breadth of meaning (movement, action, and mode of conduct?) it overlaps substantially with that of *vṛt*, though I would not want to take it as a direct synonym of this verb. In their use of technical terms the composers of this highly theological chapter are being exhaustive rather than spare.

yūyaṁ hi bhāvitā loke sarvayajñeṣu mānavaiḥ /
māṁ tato bhāvayiṣyadhvam eṣā vo bhāvanā mama // 58

For you will be sustained in all sacrifices in the world by men. Then you will have to promote my welfare. Your welfare is mine.

We are still in the ritual frame here, but a new element is introduced with the three-fold recurrence of derivatives of *bhū*, used in a causative sense. It may be difficult to distinguish the meaning of *bhū* from that of *dhṛ*, given that both bring with them the sense of 'to sustain'. However, *dhṛ* brings with it the wider semantic connection with *dharma* and suggests a system of prescriptions for behaviour which are 'secular' in the same way that the reciprocity of the sacrifice is mechanical. On the contrary, *bhū* brings a strong devotional sense with it and confirms the devotional reinterpretation of *pravṛtti* and *nivṛtti* which is the hallmark of this chapter. The strong devotional ambience is also achieved by the use of first and second person pronouns, effectively establishing an intimacy so common in devotional texts.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Causatives are used four times in these three verses, twice for *dhṛ* and *bhū*. They may have been chosen in order to signal the mechanistic nature of the entire system of actions that *pravṛtti* designates. Actions performed now will both sustain and uphold the results flowing from those actions, ensuring the continuity of the whole process into the future in a mechanistic manner.

ityarthaṁ nirmitā vedā yajñāś cauṣadhibhiḥ saha /
ebhiḥ samyak prayuktair hi prīyante devatāḥ kṣitau // 59

For this reason the Vedas and the sacrifices were created in conjunction with plants, because with these applied correctly, the deities on Earth are pleased.

This verse brings us back to the 'secular' system where the deities (*devatās*), as opposed to the *devas*, are integrated into the mechanical ritual system. The recurrence of the root *mā* cannot be passed over. It is one more of a concentrated set of verbs meaning 'to build, to create, to fashion', perhaps indicating the artificiality of this highly constructed and regimented system which must ultimately be seen to impose clear restrictions on a person's range of behavioural options.

nirmāṇam etad yuṣmākaṁ pravṛttiguṇakalpitam /
mayā kṛtaṁ suraśreṣṭhā yāvat kalpakṣayād iti /
cintayadhvaṁ lokahitaṁ yathādhīkāram īśvarāḥ // 60

This is your creation, arranged according to the qualities of the attitude of activity in the world, which I made, best of the gods, until the end of the kalpa. Lords, contemplate on the welfare of the worlds as this pertains to your spheres of responsibility.

This is a summary of the foundations of the entire system and an appropriate conclusion to this section of the chapter. Though the system has coherence, as indicated by the singular neuter noun *nirmāṇam*, this is a coherence established on the basis of a set of prescribed actions necessary because of the different spheres of responsibility and different status associated with the different classes in the world. "Loka could well have an ambiguity here, meaning both 'people' and 'world'. I am not sure whether there is a dual meaning in the compound *pravṛttiguṇa*., the function of the *guṇas* in the Sāṁkhyan cosmology designed in part fo habituate varieties activities in the inhabitants in the three worlds so that the creation will continue. I have translated it as a *tatpuruṣa*, though the first two elements of the compound could conceivably relate as a *dvandva*.

marīcir aṅgirāś cātriḥ pulastyaḥ pulahaḥ kratuḥ /
vasiṣṭha iti saptaite mānasā nirmitā hi vai // 61

ete vedavido mukhyā vedācāryāś ca kalpitāḥ /
pravṛttidharmiṇaś caiva prājāpatyena kalpitāḥ // 62

Marīci, Aṅgiras, Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu and Vasiṣṭha were the seven created by the mind. These were instituted to be the principal knowers of the Vedas and the teachers of the Vedas, and were instituted by Prajāpati as those who embody the regulations pertaining to the attitude of activity in the world.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The symbolism of *pravṛtti* is encapsulated in specific arrangments (*klṛp*), demarcation (*nir/mā*), regulations (*dharmin*), the Vedas as the sources of the teachings and Prajāpati as the creator god and the embodiment of action and procreative power.

ayaṁ kriyāvatāṁ panthā vyaktībhūtaḥ sanātanaḥ /
aniruddha iti prokto lokasargakaraḥ prabhuḥ // 63

sanaḥ sanatsujātaś ca sanakaḥ sasanandanaḥ /
sanatkumāraḥ kapilaḥ saptamaś ca sanātanaḥ // 64

saptaite mānasāḥ proktā ṛṣayo brahmaṇaḥ sutāḥ /
svayam āgatavijñānā nivṛttaṁ dharmam āsthitāḥ // 65

ete yogavido mukhyāḥ sāṁkhyadharmavidas tathā /
ācāryā mokṣaśāstre ca mokṣadharmapravartakāḥ // 66

This has become manifested as the eternal path for those who perform activity/rites. The Lord who is said to be the creation of the worlds is Aniruddha. The sages Sana, Sanatsujāta, Sanaka, Sanandana, Sanatkumāra, Kapila and Sanātana as the seventh are called the seven mind-born sons of Brahmā. Understanding has come spontaneously to them who have taken up the teaching pertaining to withdrawal. These are the principal knowers of yoga and know the teachings of Sāṁkhya, and they are teachers who are propagators of the teachings pertaining to liberation in the Treatise on Liberation.

The first of these verses implicity defines *pravṛtti* as the path of those who possess *kriyā*, a word encompassing both social actions and actions necessary for the performance of the ritual. This must be taken as the conclusion of the section dealing with *pravṛtti*.

The second two verses shift to *nivṛtti*, containing the first references to that word in this chapter. Beyond that they focus only on the subject of knowledge, but it is stressed. Alone the use of two important verbal roots—*jñā* and *vid*—might be enough to create this stress. However, the naming of the second group of seven sages as knowers of Sāṁkhya and Yoga, both known to be concerned with the cultivation of specific forms of knowledge leading to enlightenment, simply confirms it. Finally, the compound *mokṣadharmapravartakāḥ* must be noted as it mentions the supreme goal of those who follow the *nivṛtti* path, yet somehow juxtaposes this with a derivation from its opposite. Though meaning 'who are propagators' here, taking up the common *vṛt* meaning of 'to communicate', the occurence of *pravartaka* cannot have been a matter of chance.

yato 'haṁ prasṛtaḥ pūrvam avyaktāt triguṇo mahān /
tasmāt parataro yo 'sau kṣetrajña iti kalpitaḥ //
so 'haṁ kriyāvatāṁ panthāḥ punarāvṛttidurlabhaḥ // 67

yo yathā nirmito jantur yasmin yasmiṁś ca karmaṇi /
pravṛttau vā nivṛttau vā tatphalaṁ so 'śnute 'vaśaḥ // 68

I proceeded first from him, then the great possessing the three cosmic qualities came from, the imperishable. From him was formed that most excellent thing called the Kṣetrajña. I am he. The path of those who perform rituals is difficult to obtain through

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

rebirth. According to which activity—whether this placed be in the attitude of activity in the world or the attitude of turning away from the world—in which a person is placed, he necessarily acquires the fruit of that.

This could arguably be regarded as a concluding verse to the whole set of teachings on *pravṛtti* and *nivṛtti* in this chapter. What is found for the next forty odd verses until the end of the chapter is a set of miscellaneous materials pertaining primarily to creation of myths and including one *stotra*.

The main divergence in these two *ślokas* from the prior material is the bringing together of both terms as a pair which are depicted as clear alternatives, productive of different results and the implication that *nivṛtti* is superior to *pravṛtti* because the *kṣetrajña*, a kind of synonym of the self is difficult to gain through rebirth. Even so, both are regarded as acceptable alternatives, somehow subordinated to a god whose star was on the ascendancy.

Conclusion

At no stage in these verses or elsewhere in the chapter are the two technical terms developed as oppositional concepts. From elsewhere in the Mbh. we know that when conceived as paths they are direct opposites practically and theoretically speaking. Elsewhere too, especially in the Bhg. and the first twenty chapters of the *Śāntiparvan*, a strong evaluative tinge emerges where *nivṛtti* is certainly regarded as being inferior to *pravṛtti* and as being especially inappropriate as a model of behaviour for the king, who is elsewhere required to embody in his behavior the values associated with both. Although they are undoubtedly contrastive, they are treated in this text and elsewhere as complements, where one can follow *pravṛtti* before finally turning over to the renouncer's path and pursuing *nivṛtti*. This much is obvious from the NP, and is the preferred mode of reading of contemporary Indian scholars as well. Yet it would be too simplistic just to see the picture like this and there are many indications in the texts that ambiguities were present at different times.

Viewed from a culture wide perspective how should we categorize these two terms, viewing them as polished intellectural constructions and as plausible models for life styles. I have suggested the applicability of the term ideology for them because, especially outside of the NP., both encapsulate clear rules for practical conduct. But if this was all they did, they could not be regarded as ideologies. These rules are grounded conceptually in a particular vision of how the world of humans (including the gods) operates, and imply an evaluative attitude towards the other. In addition, both make sense only within a group context and are taught in such a way as to offer total views of the social and cultural world they purport to shape. That they draw back from the empirical world and offer 'arbitrary' constructions of how this world should operate is indicative of their somewhat partial nature. These constructions have been carefully created in textual form in Ch. 327, a care most evidenced in the very tightly used set of technical terms, employed ubiquitously elsewhere in Sanskrit literature, but conspicuous here for their concentration and contiguity of meaning.

In the *adhyāya* from which I have chosen to draw my material, *pravṛtti* is treaated much more extensively than *nivṛtti*. The dynamic of the system is the ritual system implicating

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

all living beings within a framework of reciprocal activity centred on the sacrifice. This however is just a metaphor for a conception of the total society where reciprocity and interdependence are the defining features of normative interaction. The conceptual development of this sytem is preceded in this chapter by the narration of several fragments of creation myths. This gives it the kind of 'historical dimension' which places it within the mythic history so central to the Brāhmaṇical worldview as this is reflected in Sanskrit narrative literature. Such an historical dimension does not exclude another temporal aspect relevant here: the ongoing dynamic of culture as pushed on through ritual exchange, a constant morphologically conveyed by the *upasarga pra* and semantically by the frequent use of the future tense in Ch. 327.[23]

If *nivṛtti* is given scant treatment in Ch. 327, it is not seriously elaborated upon elsewhere in the *NP*. The most extensive text dealing with it is 326, 62cd-63.

ahaṁ dattvā varān prīto nivṛttiparamo 'bhavam //

nirvāṇaṁ sarvadharmāṇāṁ nivṛttiḥ paramā smṛtā /

tasmān nivṛttim āpannaś caret sarvāṅgair vṛtaḥ //

After I gave these boons I became pleased, firmly focussed on the attitude of turning away from the world. The attitude of turning away from the world (*nivṛttiḥ paramā*) is prescribed by tradition as the highest and is the cessation of all norms. Hence he who has entered upon renunciation should conduct himself as though he is entirely satisfied.

But this too is illustrative of the brevity with which the text defines *nivṛtti*, a term always seeming to require substantial addition from other sources. The repetition of *paramā* twice seems hyperbolic in the context, as does the use of *nirvāna*, but this may have been included here as a gloss on the mental condition obtained by one who adopts the *nivṛtti* lifestyle, a gloss confirmed by the phonologically contiguous term *nirvṛtaḥ* 'satisfied'. The slight contrast between the two *upasargas ni* and *nir* effectively evokes the negation semantically associated with these prefixes and with *nivṛtti* itself. This may be enough to explain the lack of expansiveness in its definition, but so too does the apparent repudiation of *dharma* by *nivṛtti*, a *dharma* whose foundations are laid down so concisely in Ch. 327. It is, finally significant here that the principle verb is derived from *car*, which takes *nivṛtti* as its object. One would not expect *nivartate* to be used intransitively, as this passage is depicting *nivṛtti* as a path to be practised. *Car* is almost contiguous with *vṛt* here, but this point will be taken up in another paper.

To conclude, we can suggest reasons for why *pravṛtti* is given so much more spatial prominence in the NP, than *nivṛtti*? *Nivṛtti* is (a) the opposite of everything regarded as normative in relation to what is being allocated to *pravṛtti*; (b) renunciation and withdrawal from society involves a much simpler lifestyle than that present in the complex set of prescriptions qualifying *pravṛtti*; (c) *nivṛtti* is a denial of progressive time and seeks an end to rebirth and the emplacement of the person within the mythic history defining the world of the Hindu epics. Accordingly its absence is as much a part of its definition as is its minimal presence.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

References & Notes

1. I wish to thank Dr. Anita Ray who made some valuable comments on this paper when it was in draft form. I have used the following abbreviations: *Mbh.* =*Mahābhārata*; *NP.* = *Nārāyaṇīyaparvan*; *NS.* = *Nārāyaṇīyastudien*; *Bhg.* = *Bhagavadgītā*.
2. But see Greg Bailey, *The Gaṇeśa Purāṇa*. Volume One. *Upāsanā Khaṇḍa*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1995, Ch.7; Adam Bowles, *The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*, ms.
3. Greg Bailey, *Materials for the Study of Ancient Indian Ideologies*, (Torino, 1985), Ch. 2.
4. E., Ritschl, 'Brahmanische Bauern. Zur Theorie und Praxis der brahmanischen Ständeordnung im alten Indien,' *Altorientalische Forschungen*, 1980 (7), pp. 177-87.
5. J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, (Stanford University Press, Stanford, 1990), pp. 29-30.
6. Eric R. Wolf, *Envisioning Power, Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley, 1999), p. 4.
7. Cf. G.C. Tripathi, 'Traces of Buddhist Thoughts in the Bhagavadgītā,' Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, LXXVIII (1997), p. 59, and the first twenty chapters of the Śāntiparvan.
8. T. Van Dijk, *Ideology: a multidisciplinary approach*, (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1998), p. 48.
9. van Dijk, *op. cit.*, p. 55.
10. van Dijk, *op. cit.*, p. 72.
11. van Dijk, *op. cit.*, p. 150.
12. See A. Malinar, 'Nārāyaṇa und Kṛṣṇa: Aspekte der Gotteslehere des Nārāyaṇīya im Vergleich zur Bhagavadgītā,' in P. Schreiner, et. al., *Nārāyaṇīyastudien*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1997), p. 244.
13. Which raises the question of method by which the separate bodies of content are treated. Different subjects may be treated differently, even though the homogenizing guise of didactic sūtric style.
14. Explained possibly by the following observation of van Dijk, *op. cit.*, pp. 30-1. "The distinction between personal and social beliefs is handy for many cognitive and social reasons. Probably the most compelling reason to make the distinction is that social beliefs may be assumed by group members to be *known* to most of the other group members. In discourse this means that social beliefs may be *presupposed* by the speaker, and need not be explicitly asserted as new information. In that respect discourse is like the proverbial tip of the iceberg: most of its implied or presupposed meanings remain 'hidden' (mentally speaking)."
15. Where this may become significant is in comparisons of the treatment of the two technical terms in other contexts where the theological component is not pronounced. But that is yet to be explored.
16. See Bailey, *Materials*, pp. 40-3.
17. The meaning of *parinirmitam* is uncertain here. Its only other occurrence (apart from its use twice as an epithet) is in 327, 72c where we find *parinirmitakālāni āyūṁṣi*, meaning 'lives circumscribed by time'.
18. Cf. the summary in *NS.*, p. 389, which does not resolve all the difficulties:
'Wie kommt es, dass die Götter (Aufzählung) ihre Endichkeit nicht erkennen und nicht dem 'festen', unzerstörbaren, unvergänglichen 'Weg' folgen?'
19. Cf the translation of this verse in A. Esnoul, *Nārāyaṇīya Parvan du Mahābhārata, un texte Pañcarātra*, (Paris, 1979). p. 128, "Nous voilà, Bienhenheureux, créés par toi et par le Seigneur Viṣṇu, Celui par qui et sous l' autorité de qui on doit agir, o Aieul." It is possibly based on a different text.
20. See Bailey, *Materials*, p. 42.
21. Esnoul, *op. cit.*, p. 131.
22. See esp. Bhg. 3, 9-16 and 16a *evaṁ pravartitaṁ cakram*, *Materials*, p. 46. Cf. also *Śvetāśvataropaniṣad*, 6, 2-3.
23. Not just tense is used to specific effect, but also mode. Many of the verbs enjoining the gods and sages to act are placed in the imperative, or if they are verbal nouns, they are given as gerundives. In both cases what is significant is the emphasis on obligation.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Interpretation of the Bhagavadgītā 6.2

G.B. Palsule

I have great pleasure in contributing this article to the Felicitation Volume which is being brought out to felicitate Professor Dr. Satya Vrat Shastri. Worthy son of a worthy father, Pandit Charudeva Shastri, Prof. Satya Vrat Shastri has not only followed in the foot-steps of his distinguished father, but has carried the torch of learning and research to many other departments of Sanskrit and Indological Studies. Combining in himself creative literary genius and critical research faculty, Prof. Satya Vrat Shastri is a rare modern successor of the ancient Kavyeṣu komaldhiyaḥ and Śāstreṣu karkaśadhiyaḥ literary giants. I am proud to have enjoyed his friendship for the last more than twenty five years. I wish him a long, happy, prosperous and creatively rich life. –GBP.

1. There are many stanzas in the *Bhagavadgītā* which have remained, partly or wholly, unintelligible to me. Whenever I come across any of them, I often decide to sit down some time and eke out some meaning, once and for all. But this resolution has not materialized so far. The *BG* 6.2 (particularly its first line) is one such passage. Recently I came across it once again. This time, however, I decided not to postpone its examination. The present paper is the outcome of that study.

2. The *BG* 6.2 runs as follows:

यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव।
न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन॥

Taking what appears, at least on the face of it, to be the natural prose order of the first line, I give a workable translation of the stanza thus:

'What they call Saṁnyāsa, O Pāṇḍava, know it (to be) the Yoga (also). For, no one who has not renounced the desire (for the reward of an activity) can become a Yogin'[1].

2.1 Here the first line makes a *statement:* 'The Saṃnyāsa can be called Yoga (also)'. The second line advances a *reason (hi)* in support of the statement made in the first line. To explain : There is one common point between a Saṃnyāsin and a Yogin. That is renunciation. Both renounce equally. A Saṃnyāsin renounces all Karmans. A Yogin (i.e., a Karma–Yogin) renounces the reward of his Karman. Although he does not renounce the Karmans, he renounces the expectation of the reward (resulting out of that Karman). A Saṁnyāsin, in renouncing Karmans, has also automatically renounced their reward. That goes without saying, the *BG* implies. On the other hand, a Karma-yogin, while performing his appointed duties, has renounced patently the rewards. The *saṁkalpa–saṁnyāsa* (renouncing

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the desire of reward of one's Karmans) is common to the two. So, the *BG* says: The Saṁnyāsa can be called by the name of Yoga also (of course in a figurative way, since the established meanings of the two terms are different).

2.2 But a little consideration will show that the above argument is fallacious. If we go only slightly deeper, it will be seen that far from proving the view 'Saṁnyāsa can be called Yoga', it will actually prove the opposite view 'Yoga can be called Saṁnyāsa'. It is like this: the figurative use of a word means the extension of the use of a word from its established named object to something else which may be possessing the property concerned. The supposition of a common property (real or imaginary) is responsible for the extension of the name from its original named to somebody different. But this extension is only one way. It does not warrant an extension of both names to both objects promiscuously. If some property known as belonging to A, is shared by B, B may be called as A; but not A as B. (In the classical example, Vāhīka gets the name *go*, for the reason of stupidity etc., not *go* the name Vāhīka too).

3. Here, then, is problem. The apparent construction of the sentence requires that the sentence be understood as meaning 'Saṁnyāsa can be termed as Yoga (also)' (संन्यासं योगं विद्धि); while the logical demand (based on the reason : *saṁkalpa–saṁnyāsa*) requires that the statement be understood as meaning 'Yoga can be termed as Saṁnyāsa (also)' (योगं संन्यासं विद्धि). How to reconcile the two? Of course, the logical demand is more important, and so the word order has to be changed in such a way as would clearly show which is the intended subject and which the predictate. In other words, the right word order should have been *Yogaṃ* (योगं) (subject) *Saṁnyāsam viddhi* (संन्यासं विद्धि) (predicate), and not *Saṁnyāsam* (संन्यासं) (subject) *Yogaṃ viddhi* (योगं विद्धि) (predicate).

4. But before we actually take such a step let us see whether there is any other circumstance which would support a different word order as suggested here. That is a consideration of the proceeding stanza (6.1), which runs as :

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः।
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः॥

'One who performs one's prescribed duty without expecting its reward is (both) a Saṁnyāsin and (also) a Yogin'. (the fourth quarter of this stanza is considered later).

Here the first line forms the subject part of the stanza. It makes a statement about anybody who performs his prescribed duty selflessly. The second line apparently predicates two things about him: (1) He is (i.e., he can be called) a Saṁnyāsin, and (2) He is also (i.e., he can be also called) a Yogin. At bottom, however, there is a single predicate. The words *Yogī ca* are in a way superfluous. The contents of the whole first line can be expressed by a single word: *yogī* (i.e., Karmayogī). Who else is entitled to that designation? Thus the Yogin is already expressed (in a round about way) in the first line and so his direct mention expressly in the second line can be dispensed with. In other words, the first three quarters simply means: योगी संन्यासी (अस्ति) 'A Yogin is (i.e., can be called as) as a Saṁnyāsin (also)'.

This is exactly the conclusion we arrived at in our discussion of *BG* 6.2 above (3). It confirms our interpretation of *BG* 6.2 in ascertaining the subject–predicate relationship obtaining there.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

And now to the fourth quarter: *na niragnir na cākriyaḥ* (न निरग्निर्न चाक्रियः) (which also confirms, incidentally, that Saṁnyāsī alone is the predicate in 6.1). It unmistakingly points to Saṁnyāsī only. It cannot obviously refer to Yogī. This quarter is meant to distinguish between a Saṁnyāsin in the popular understanding and a Saṁnyāsin in the real sense of the term. Non–performance of fire–worship and discontinuing observance of the (Āśrama) duties are not the real marks of a Saṁnyāsin. They are merely external signs. It is the desirelessness which is the hallmark of a Saṁnyāsin. As the expression *na niragnir na cākriyaḥ* (न निरग्निर्न चाक्रियः) jumps over *Yogī ca* and becomes connected with *saṁnyāsī,* it is clear that *saṁnyāsī* alone is the proper predicate, the word *yogī,* synonymous with the whole first line, being virtually the subject. This again results into the equation *yogi saṁnyāsī* (योगी संन्यासी) (भवति) 'A Yogin is (i.e., can be called as) as Saṁnyāsin. Thus the stanza 1 also foreshadows the correct interpretation of the stanza 2 given above (3).

5. The real prose construction of the passage under discussion, then, is *Yogaṁ* (योगं) (subject) *saṁnyāsaṁ viddhi* (संन्यासं विद्धि) (predicate). This is already accepted by Śaṁkarācārya[2] and some old commentators. Another noteworthy point is that for this purpose it is not necessary to interfere in the existing text. Keeping the existing sequence intact, we can suggest intended prose order by a judicious use of punctuation. Thus यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं (i.e. संन्यासं) विद्धि।

S.K. Belvakar's translation brings out this subject-predictate clearly: 'what they commonly designate Renunciation...understand Yoga....to be that'.

Similarly Īśvaradatta : Do you know, verily, Karma-yoga to be that which (they) call renunciation.

Already Śaṁkarācāya has said:

> यं सर्वकर्मतत्फलपरित्यागलक्षणं *परमार्थसंन्यासम्* इत्याहुः.....योगं कर्मानुष्ठानलक्षणं तं *परमार्थसंन्यासं विद्धि।.....इति कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वमुच्यते।*

similarly Śrīdhara: कर्मयोगस्यैव संन्यासत्वं संपादयन्नाह-यमिति।

References & Notes

1. Among the translations I have consulted, the following ones accept the above apparent construction :

Garbe	:	Was man Entasagung heisst, das erkenne also Yoga.
W.D.P. Hill	:	That which men call renunciation, know thou to be practice.
S. Radhakrishnan	:	What they call renunciation, that know to be disciplined activity.
Richard Gotshalk	:	What is called 'renunciation', know it to be disciplined engagement in action (Yoga).
Swami Gambhirananda	:	That which they call monasticism, know that to be Yoga.
Jayadayal Goyandka	:	What they call Saṁnyāsa is no other than Yoga.

2. Although I differ from the great Śaṁkarācārya on many points in this discussion (I have refrained from entering into controversies involved therein), I am in perfect agreement with the prose–order he accepts, which, in modern times, seems to have been followed by very few scholars like S.K. Belvalkar and Ishvardatta (See. 5).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Early Royal Dynasties in the Purāṇas, Epics and Classical Tradition

Mikhail D. Bukharin

The Indian campaigns of Dionysos and Heracles is one of the most debated questions in the study of Indo-Greek relations. The basic facts of this story are represented in the works of Arrian, Diodorus, Strabo and Curtius Rufus, who in their turn took the data from the scriptures of the biographers of Alexander and the *Indika* of Megasthenes. Just some words to remind them: in very deep antiquity Dionysos came to India from the West with the army in which there were many women. He was born from his father's thigh on a mountain Meros. Having come to India, he has introduced the basic elements of the civilised way of life: has established the cities, laws, courts, has introduced agriculture. For accomplished deeds Dionysos was proclaimed a king. He has introduced the cult of gods, and installed his own. He has established a dynasty, after him there ruled Spatemba, Budia and Kradeva. Heracles has won India 15 generations after Dionysos, has made many feats, by clearing India from different sorts of monsters. He has divided India among the sons, and unique daughter Pandaya has been given an empire "in the South". For the perfect deeds Heracls was also proclaimed a king (Diod. II. 38–39: Strabo. XI. 5.5; XV. I. 7–9; Arr. Ind. 7–9, Anab. IV. 28. 1–2, V. I, 5–6; Pin. N. H.6.59, 76, 79; Curt. VIII. 10.11, VIII. 11. 2).

Previous Identifications

Not getting into the detailed analysis of the viewpoints of the researchers, already for more than 200 years occupied by this legend, for presentation all spectrum of opinions we shall just give the list of the Indian gods with which Dionysos and Heracles have been previously identified. As to Dionysos these were Noah[1], Rāma[2], Pṛthu[3], i v a[4], Rudra-iv a[5], Kṛiṣṇa[6], Skandha[7], Balarāma[8], Soma[9], Manu[10], Sūryadeva[11], Holi festival[12], Mundu folk hero Marang–Buru[13], they spoke about the confusion of the traits of different gods and heroes[14], or influence of different tribes' traditions[15] or landscape[16]. Some contributors left the question open[17] or tended to show, that the appearance of the figure of Dionysos in India is to be connected with political profits, pursued by Alexander and his biographers[18], or a "game" of Alexander himself in Dionysos, who wanted thus to inspire soldiers to new feats[19]. Heracles[20] in his turn was identified with Kṛṣṇa[21], Vāsudeva–Kṛṣṇa [22], Indra[23], *i v a*[24], Viṣṇu[25], any pre–Āryan <<Harappan *proto– i v a*>>[26], Pāṇḍu–legendary founder of the Tamil dynasty[27], a king of the Pāṇḍava dynasty Yayāti and his daughter Mādhavi[28], they spoke about the confusion of the images of different gods[29].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The frameworks of an article do not allow to retell, even briefly, analyse and criticise the above mentioned points of view, however we may state, that no one of prior attempts to pick up any of the heroes of local literary tradition on the role of Dionysos and Heracles in order to interpret their campaigns to India and disclose the mechanism of formation of this legend, has got full success. For the researchers this story represented a set of the details connected to the cult and myths about any particular god. It is necessary to introduce corrections in the strategy of research: to determine, what subject was of key interest of the Classical authors, to separate the data of Megasthenes from the information of the companions of Alexander, to reveal the system of stereotypes, operated by the story-tellers, to attribute the authorship of the fragments of this story, that would make possible to consider this legend in its development. Moreover, one must give an idea to find the correspondences to all the features of Indian Dionysos and Heracles; these figures reflect the impressions of many people, living in different epochs, who have described different regions, whose culture for them was alien; research of this subject must not surpass the limits of the possible.

See below the table, in which the principal mythological subjects on the presence and deeds of Dionysos in India are generalized with division on primary and secondary sources:

INDIAN DIONYSOS

Subject	*Primary Source*	*Secondary Source*
In pre–historical times came with army from the West, conquered all Asia and India.	Historians of Alexander, Megasthenes	Diod. II. 38. 3; Strabo. XV. I. 6; Arr. Ind. 5, 8; 7. 5; Curt. VIII. 10. 1–2.
Cured an illness in his army on the mount Meros, that's why the Greeks say, that he was born from the fathers' thigh (born in Nysa, brought up in one of the grottoes of Meros)	Historians of Alexander, Megasthenes	Diod. II. 38. 4; Plin. NH. VI. 23.9; Solin. 52. 16; Poluaenus. Strat. I. 1. 2; Arr. Anab. V. 1. 6; Curt. VIII. 10. 12–13 (Mela. De Chorogr. 3.66)
Having come to India, he found it wild, he introduced the basic elements of civilization:	Megasthenese	Diod. II. 38.5; Arr. Ind. 7. 2–3.
Taught the Indians to use arms	Megasthenes	Arr. Ind. 7.7
Found the cities, Nysa including.	Historians of Alexander, (foundation of Nysa), Megasthenes	Arr. Anab. V. I. 3–2. 2, Ind. 7. 5; Diod. II. 38. 5; Strabo. XV. I. 8; Plin. NH. VI. 23, 9; Solin. 52. 16; Curt. VIII. 10.7, 11–12.
Introduced the laws and courts	Megasthenes	Diod. II. 38.5; Arr. Ind. 7.5
Introduced the settled way of life, taught to use plough	Megasthenes	Arr. Ind. 7.2, 7.
Gave the seeds of the plants, taught to collect and store the foodstuff, to plant the grapes	Megasthenes	Diod. II. 38. 5; Strabo XV. 1. 8. 58; Arr.Ind. 7.6

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rules in India 52 years, established a royal dynasty; Dionysos–Spatemba–Budia–Kradeva	Megasthenes	Diod. II. 38.7; Arr. Ind. 8. 1–3; Plin. NH. VI. 21. 4–5; Solin. 52.5
Taught the Indian to worship the gods and himself in particular; for many good deeds was worshiped as god, also–by the <<philosophers>> in the mountains.	Megasthenes from the <<Indians, living in the mountains>>	Diod. II. 38. 5, 39. 1; Arr. Ind. 7. 3, 8; Strabo XV. I. 58; Curt. VIII. 5.11, 17
His cult included wearing of long hair, dances, music.	Megasthenes	Strabo XV. I. 58; Arr. Anab. 6.3.5, Ind. 7.8.
From him the tribe of Oxydrakoi, who planted grapes, descended.	Historians of Alexander, Megasthenes(?).	Strabo. XV I. 8.

At least we should differ what was seen and described by the historians of Alexander from the data of Megasthenes, who was the author of the *extended version* of a legend. The texts of Diodorus, Arrian and Strabo are based on the mixture of at least these two versions. One would not forget, that they also had predecessors – Herodotus and Ktesias, whose information influenced on the composition of later stories about India, and, mostly anonymous followers.

The Greek Context of the Composition of the Legend

The legend about Indian campaigns of Dionysos and Heracles is transmitted in categories elaborated and used in the Greek world for description of proto–history of Greece and other regions of *oikumene*, beginning of the royal power in them. The most ancient period of the history of any of the people, beginning of its state, genealogy of the kings were the integral part of the Greek ethnographic tradition. The description of Persia (Herod. I. 96–107), Egypt (Herod. II. 99–142), Greece properly (Apollod. I. 7. 2; II. I. 1) is presented in this way. There was a certain questionnaire, whose filling should make the description of a history of any region. If there was not enough material of local tradition or if the author could not receive it (modern researchers dealing with the material of the Indian tradition, a *priori* believe, that it had to be known to Megasthenes in not smaller volume) the history of any region was being thought out by analogy to the history of Greece and other known countries. The influence of this questionnaire is clearly traced, for example, in the description by Thucidides of the most ancient period of a history of Greece, its first kings and governors of the other regions (e.g. I. 2.2; I.4.1; I.8.2; I.10.2; I.15.2). The traditions of any peoples about their own origin could be accepted only in case if they corresponded to already fixed stereotype. The aim of ancient chorographer in its retelling was to integrate the *barbarous* (including Indian, Persian, Assirian) traditions into the greek mythological proto–history. He had to follow his own literary–ethnographic tradition, being obliged to present the description of the beginning of the history, in this case–of the royal power of described region. The description of activity of the Dionysos as of cultural hero in India is given by Megasthenes practically in the same words, as well as description of benefactions, accomplished for the ancient inhabitants of Italy by king (king, but not by the god!) Ital: <<...FASI GAR OI

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

LOGIOL TON EKEL KATOI kounton italon tina gehestai basilea tes oinotrias touton de legousi ton italon nomadas tois oinotrois ontas poiesai georgoys kai nomos alloys te aytois testai kai ta syssitia katastysai proton>> (Arist. Pol. 1329b). The cultural activity of Alexander the Great in Persia is described approximately in the same words (Arr. Ind. 40. 8).

It was namely the rule of the first Indian kings, beginning of the Indian history, and not the religious cults, as the majority of the researchers of this question believes, interested Megasthenes first of all in this story. Here we must see not a simply incoherent set of details about any two local gods, but complex construction consisting of ethnographic and political motives; the description of the most ancient stage of the history of India transmitted by means determined for such cases by ancient Greek ethnographic and political tradition. Numerous secondary details are to be located around this main subject *Dionysos* and *Heracles* are in this case a kind of the technical terms, when the beginning of royal power is dealt. It is probable, that if any other region were touched, the primogenitors of the state and royal power would also carry the names of Dionysos and Heracles.

Conquest of India by Dionysos

Being an ethnographer, Megasthenes was mostly interested in information the most necessary for the greek tradition – the beginning of history and royal power in the region described. If so, the most probable source of information was the description of the consecration of the first Indian king during the *rājasūya* rite. Its first commitment could also mean the first (ritual) conquest of India by its first king. The conquest of India by Dionysos, described by the Classical authors, was nothing more, but Interpaetatio Graeca of the information, ascending, though most likely not directly, to the information on the first fulfilment of the *rājasūya* rite. It transmits the sense of one of the main concepts of activity of a king–*vijāya*. There is nothing impossible in the fact that the data of Megasthenes may go back to ancient Indian royal rituals. As was shown by R. Goosens, Flavius Philostratus (App. 2. 19. 15) has rather precisely transmitted the description of the a *vamedha* rite in its ancient and poorly known form finding the best correspondence in *Śtapathabrāhmaṇa*[30]. If we analyse the material of purāṇic tradition containing the data about *rājasūya,* we would see that the corresponding episodes of the beginning of history in general and royal power in particular have almost, and sometimes–exact parallels to the story by Megasthenes (or retelling of the messages of the historians of Alexander) about the dynasty of the first Indian kings founded by Dionysos. The use of the data of the Purāṇas, inspite of the later date of fixation of the purāṇic texts in comparison with the date of visit of Megasthenes in India[31], is justified, since mythological tradition of the beginning of history and genealogy of the first kings ascend to much more remote times, rather earlier, than the data of the Greeks on India. Purāṇic tradition and in particular the *Brahma–purāṇa* says, that the first king in the beginning of the new era of Manu Vaivasvata was Pṛthu, and it was him who has accomplished for the first time the rite of *rājasūya,* having symbolically conquered all the world:

rājasūyābhiṣiktas tu pṛthur atair narādhipaiḥ /
vedadṛṣṭena vidhinā rājā rājye narādhipaḥ //

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

tato manvantare 'tīte cākṣuṣe 'mitatejasi /
vaivasvatāya manave pṛthivyāṁ rājyaṁ ādiśat (4. 16–17)[32].

The rite itself means waging of symbolical *combat action* by a king who is to be consecrated, and the tradition around *rājasūya* is full of real actions, waged by the inhabitants of Heaven and Earth. The *rājasūya* rite leads to the war of all against all[33]. The retelling of such a mythological event could be the foundation of this legend by Megasthenes. Though military expeditions and the intrusions in the *rājasūya* rite had only symbolical significance[34], the conquest of all the world was both the starting point and purpose (though ritual, but always through the rite declared) of the reign of any Indian king.

Properly speaking the conquest of the Earth in a course of *rājasūya* rite takes place during the episode when 12 *ratnins*, ranged from the South to the North or from West to East, that repeats direction of the way of army of Dionysos during his Indian campaign, symbolise *parts*, *members* of possession, which king had to concentrate, collect together, integrate in his own personality[35]. Committing a sacrifice in the house of each *ratnin*, king thus wins and strongly keeps his possession. In the course of sacrifice to eight gods *devasuvaḥ havīṁṣi*, the king makes three steps of Viṣṇu, symbolising the conquest of three worlds from West to East[36]. Dionysos also has come EK TON PROS ESPERAIN TOPON (Diod. II. 38.3)–from *places laying to West*, and this was said not by the Greeks, but by the Indians.

As to the army of Dionysos (Diod. II. 38.6), as that one may consider hundred persons drinking Soma during the *da apeya* rite. The information about the women in army of Dionysos is borne by the presence of women in the suite of the *Greek* Dionysos and might also come back to the fact that among twelve *rantins* two or three places were to be given to women[37].

The Birth of Dionysos, Meros Mount

The writers of late Hellenistic and Roman time, who have conserved the information of the biographers of Alexander and that of Megasthenes, have expressed them mistrust concerning birth of Dionysos from the Zeus' thigh: DIONYSOS EXERREPSE TAS DYNAMEIS EK TES NOSOY OU DE KAI TOYS ELLINAS PERI TOU THEOU TOUTOV PARADEDOKENAI TOIS METAGENESTEROIS TETHRFTHAI TON DIONYSON EN MERO (Diod. II. 38.4)[38]; *Sita est* (urbs) *sub radicibus montis quem Meron incolae appellant, inde Graeci mentiendi traxere licentiam louis femine Liberum Paterem esse coelatum* (Curt. 8. 10. 12)[39], i.e., in their opinion, not Indians, but the participants of the Alexander's campaign have created this story, having rather roughly adjusted salvation of the army of Dionysos under his birth. Roman writers Curtius Rufus and Diodorus the Sicilian certainly meant under the *Greeks* not only participants of the Alexander's campaign in India (Curt. VIII. 10. 11–12) and Megasthenes (who, certainly, knew all that was connected to the mountain Meros in works of the companions of Alexander), but also and mostly Greek mythological tradition as a whole. However similarity of their information to materials of the Indian tradition makes one doubt in this conclusion.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

On the one hand, this story has rather strong parallels in *Brahma–purāṇa*. From the thigh of Vena – father of the first king Pṛthu – the ruler of the ni ada and other tribes lived in the Vindhya mountains (4.42–7), was born. After him from the right hand of Vena Pṛthu was born (4. 47–9). He became the master of all beings, including mountains, plants and animals. *Viṣṇu–purāṇa* says the same (I. 13. 8–10). The fact of the birth of Pṛthu from the right hand of his father, though is not identical, but rather close to the information of companions of Alexander about appearance of Dionysos from his father's thigh (Diod. II. 38.4; Strabo. XV. I. 8; Arr. Anab. V.I.6). Having met a story so similar to the Greek myth, its first reteller[40] could easily *customise* it to already known story, changing *hand* on *thigh*[41]. Furthermore, there is no source, that said that these stories were told to the Greeks by the Indians[42], i.e. not the Indians, but the biographers of Alexander have created this part of the legend, rather roughly customising the recovery of army of Dionysos to this birth. However, this means, that the army of Alexander would meet the information coming back to classical Sanskrit purāṇas. It is hard to say, that this assumption is completely plausible.

In this case it would be possible to assume, that composition of this story in the army of Alexander the Great was influenced by local non–brahmanical tradition: in the legends of the Kafirs there is a history about the god Gish/Givish whose features are similar to what was told about Dionysos and his army. Gish/Givish was a kind of Mars of the Kafirs. Having set off in campaign with the army, he has given its participants fruits of a wonderful tree so that they were given forces. Then he led them against a demon. Though these stories differ in details a lot from the material of the Sanskrit purāṇas (we must not forget that the way of oral communication via an interpreter presumes large simplification of the information to be transmitted), we may suggest, that originally during the Alexander's campaign through North–Western India there was told a story about the deeds of any local deity like Gish/ Givish. Then, when the biographers of the campaign described the mount Meros, the story of the Dionysos' birth, whose traces in India were so much searched, was created. Megasthenes, being at Pataliputra, was necessarily looking for the information about the first Indian king and his birth also interested him a lot. Being aware of the story of the birth of Dionysos he could check up the presence of such a subject and having found analogue in the history about birth of Pṛthu–conserve it. By later writers they were mixed up and the first story was explained by the second.

Birth of Royal Power

Dionysos was proclaimed a king, since he surpassed all in merits (Diod. II. 38–9). Taking into consideration that this episode is described in Greek categories of political thought one may find an obvious parallel to that in *Brahma–purāṇa*: Pṛthu was elected a king *anurāgāt*, i.e., *from love*, that quite precisely transmits the idea of coming to power due to the superiority not in force, but in merits: *anurāgāt tatas tasya nāma rājābhyajāyata* (4.57). The same is said by *Viṣṇu–purāṇa (I. 13. 48.).*

Dynasty of Dionysos

The most important information on this point is given by Arrianus KATASTYSAI BASILEA TYS HORES SPATEMRAN TON ETAIRON ENA TON BAKHODESTATON

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

TELEYTESANTOS DE SPATEMBA TEN BASILEIEN EKDEXASTHAI BOYDYAN TON TOYTOY PAIDA EKDEXASTHAI TEN BASILEIEN KRADEYAN (Ind. 8. 1–2)[43]. The genealogical strata of the legend permit us unambiguously specify a hero who could be a prototype of Dionysos–establisher of the royal dynasty: this must have been an earthly mortal ruler (Strabo. XV I. 6; Arr. Ind. 5. 6–8), who only in the future received divine honours, he was the first king, then has become to be esteemed as the god for his euergetic activity. This means that the gods themselves who have not passed the way from the Earth to the Heaven–i v a, Viṣṇu, Indra – could not have direct relation to the formation of this legend in exposition by Megasthenes.

Since Sandracottos (Candragupta Maurya) and Dionysos belonged to the same dynasty (Arr. Ind. 9.9), and we know that the first Maurya belonged to the Lunar dynasty (*Matsya–purāṇa* 272.22), so Dionysos, who put the foundation to the Candragupta lineage, and the first king of the Lunar race – were the same person. This could be only Pṛthu – first Earthly king according to the Purāṇic tradition. Pṛthu was not the founder of the Lunar dynasty, but he was its first king in its list, who stood even before its traditional founder Soma. *Initial (adhirājendra, adhirāja), first (prathama)* of all the kings is called Pṛthu in the *Brahma–purāṇa:*

pārthivais ca mahābhāgaiḥ pārthivatvam ihecchubhiḥ //
ādirājo namaskāryo yodhānāṁ prathamo nṛpaḥ // (4.1, 117–118)[44].

He was given such a particular place in the kings' list, since it is after him that the Earth has received its name *Pṛthivī* (4.113). In the same way Pṛthu is glorified in the *Vayu–purāṇa*[45].

The following ruler after Dionysos was a certain Spatemba, and after him – Budia. In the latter we may easily see Budha – the third king in the list of *Brahma–purāṇa.* Between Pṛthu and Budha the text places the reign of Soma. He was not a son of Pṛthu, and the text of Megasthenes nor approves any familial connection between Dionysos and Spatemba, whereas Budha is called the son of *Spatemba* (**)[46]. It precisely corresponds to relations between the kings described in *Brahma–purāṇa* (9. 31–2; 108. 56), The origin of the name Spatemba is not clarified; earlier proposed epithet *śvetāmbu*[47] *(white spot)* is not fixed in the sources. K.D. Sethna thought that this name reflects *saptāmbāḥ *seven–watered: ṚV. VII. 42.1)*[48]. This fragment of *Ṛg–Veda* is addressed to Soma, but it does not contain such an epithet. So, this question remains open. We might suggest that the first part of this name reflects the Sanskrit *sva-*.

Euergetic Activity

Mythological tradition contains some data about euergetic activity of the first Indian king Pṛthu, which also may be a subject of consideration from the point of view of the theory and practice of the *rājasūya* rite. The function of universal conqueror presumed the production of the foodstuff[49]. In a course of *rājasūya* king had to act as a source of the boon, which he distributed among the people[50], The Brahmanic tradition contains some information that the first king Pṛthu has found *all meal*[51]. It is known, that he not only *got* from Earth

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(represented in cow) agricultural skills in general and various fruits in particular, but also wanted *to conserve* all foodstuff, what has been done by Indian Dionysos (Diod. II. 38.5). The image of Earth, ruined, infertile, found by Dionysos by coming to India, well agrees with the image of wildness in the reign of Pṛthu's father – the tyrant (but not king) Vena (VP. I. 13 67–8, 86). The *rājasūya* rite itself is aimed at restoring of the exhausted forces of fertility at the end of each calendar year. In India found by Dionysos nothing was cultivated, the people lived in wildness, the soil remained raw, not giving the fruits. The data of Indian sources about Pṛthu well agree with what is known about Dionysos; having subdued the Earth, he has induced it to give fruits. It is interesting to note that among others Pṛthu was proclaimed a king by the mountains, and Dionysos was especially worshiped in the mountains. *Viṣṇu–purāṇa* says, that before Pṛthu all the plants were exterminated, and people were dying of starvation (I. 13. 67–8, 86). *Brahma–purāṇa* describes, how due to Pṛthu the Earth started giving fruits (though–without ploughing), cows – milk, the meal appeared:

akṛṣṭapacyā pṛthivī sidhyanty annāni cintanāt /
sarvakāmadughā gāvaḥ puṭake puṭake madhu (4.59)[52].

One must attribute the fact that the soil gave fruits *akṛṣṭapacyā* to the glorifying of supernatural abilities of Pṛthu as king, but not to real interest of the teller to the absence of skills of ploughing in the epoch of Pṛthu. The opposite is said below. The foundation of the cities, introduction of trade, cattle breeding, ploughing, accumulation of means of life, appearance of *truth* and *lie*, what is to be treated as the beginning of "laws" and "court", settled way of life – all these innovations of "Indian" Dionysos have appeared in the time of Pṛthu's rule:

nahi pūrvavisarge vai viṣame pṛthivītale /
saṃvibhāgaḥ purāṇāṁ vā grāmāṇāṁ vābhavat tadā //

na sasyāni na gorakṣyaṁ na kṛṣir na vaṇikpathaḥ /
naiva satyānṛtaṁ cāsīn na lobho na ca matsaraḥ //

vaivasvate 'ntare tasmin sāṁprataṁ samupasthite /
tatra tatra prajāḥ sarvā nivāsaṁ samarocayan //

āhāraḥ phalamūlāni prajānām abhavat tadā..
sasyajātāni sarvāṇi pṛthur vaiṇyaḥ pratāpavān..(4.91–7)[53].

The fact that Dionysos has taught the Indians to plough (Arr. Ind. 7. 7) may be explained by the theory according to which initially the *rājasūya* was a rite of royal ploughing[54].

Taking into consideration the fact, that Megasthenes could borrow certain layer of the information from the scriptures of the companions of Alexander the Great, in particular in the part concerning the worship of Dionysos and Heracles in India, and that Megasthenes himself undoubtedly, has visited the Northwest of India, where he could receive the information from the bearers of *non–brahmanical* Indian culture, it is necessary to note, that it is practically possible to look for the parallels to this story in mythology of the Kafirs; Imra/Mara it is considered as their Supreme god. He has introduced in the life of the people

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

a lot of important cultural innovations. He has distributed wheat, has taught the people to plough. After he has imparted to people skills of cultural life, he has passed on heavens. It is quite possible, that the bases of this history were written down not at a court-yard of Candragupta, but among mountains in the Northwest of India, and in Pataliputra were already developed.

Establishment of the Gods' Cult by Dionysos and its Features

The sources say that Dionysos taught the Indian to worship himself and other gods (Diod. II. 38. 5; Arr. Ind. 7. 3. 8). The best and perhaps the only correspondence of the introduction of the god–worship in Indian tradition is the legend of the restoration of Vedic sacrifice by Pṛthu, abolished by his father Vena:

maryādāṁ bhedayāmāsa dharmopetāṁ sa pārthivaḥ /
vedadharmān atikramya so 'dharmanirato 'bhavat //

niḥsvādhyāyavaṣaṭkārāḥ prajās tasmin prajāpatau /
pravṛttaṁ na papuḥ somaṁ hutaṃ yajñeṣu devatāḥ //

na yaṣṭavyaṁ na hotavyam iti tasya prajāpateḥ /
āsīt pratijñā krūreyaṁ vināśe pratyupasthite //

aham ijyaś ca yaṣṭā ca yajñaś ceti bhṛgūdvaha /
mayi yajño vidhātavyo mayi hotavyam ity api // (4. 31–34)[55].

Since Pṛthu was the first king in era of Manu Vaivasvata, Megasthenes could take him as first who has established the worship of the gods. Long hair of the followers of Indian Dionysos also could make the Greeks describe the character of his cult as Bacchic. Meanwhile in the *rājasūya* rite the long hair had important ritualistic sense. According to the *rājasūya* ideas, the hair comprises man's force. The force of water[56], by which king was consecrated, passed into his hair. King could not cut them off, but–only to truncate, in order not to lose his force[57]. During the *rājasūya* rite, for this reason, even the servants were not permitted to shave hair or beard[58].

The part of information of Megasthenes about the worship of Dionysos in the mountains (Str. XV. I. 58) could not be written down in Pataliputra. Some more parallels to this story can be traced, again, in mythology of the Kafirs: Imra/Mara – the Supreme god, – was esteemed as an inventor of dance, and founder of the first figure of the god. The first ones he has planed himself. The fact that Imra/Mara could have certain relation to creation of a legend about Indian Dionysos – cultural hero, was already marked above. These data supplement already quite clear information layer allowing to speak about possible influence of the mythological tradition of the Kafirs in formation of the bases of a history about the Indian campaign Dionysos and Heracles directly on Megasthenes or via Alexander's biographers.

Conclusion

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

So, we consider as fixed the fact, that the history of conquest of India by Dionysos, being formed according to the rules of Classical Greek ethnography is based on the material of Indian tradition ascending in general to the *rājasūya* rite. It has atleast two layers; the army of Alexander during its Indian campaign could meet traces of the cult of local deities, probably, iva–like, which have supported their waiting to see traces of Dionysos' stay in India. Megasthenes, being aware of this legend, has saturated it with the *historical* details, describing the beginning of an Indian history and royal power according to the Puranic tradition.

III

Indian Heracles

Subject	*Primary Source*	*Secondary Source*
Born (as Dionysos) in India, conquered it, ruled 15 generations later than Dionysos	Megasthenes	Strabo. XV. I. 6–7; Diod. II. 39. 1; Arr. Anab. V. 3. 4. Ind. 8. 4; IX 9; Ios. Flav. Contra Apion. 1.20.144.
After many exploits unsuccessfully tried to take the rock Aorn	Historians of Alexander	Arr. IV. 28. 1–4, Ind. 5.10; Diod. XVII. 85. 2; Strabo XV. 1.8; Curt. VIII. 11. 2;
Committed an incest at the end of his life with his unique daughter Pandaia, gave her a kigdom in the South (by the sea), where (at the people of Pandes) women get married at 6 (7), and people live 40 years.	Megasthenes	Diod. II. 39. 2; Plin. NH. VI. 23.6; Arr. Ind. 8. 6–7, IX. 1–8; Phlegon, Mirab. 33. 2; Solin. 52. 15; Polyaen. Strateg. I. 3..4
Wandered all around the Earth and Sea, purified them from the monsters, found a pearl for his daughter. Among the pearls which are more valuable than gold, there are king and queen.	<<some Indians, rich Hellenes, Romans Megasthenes	Diod. II. 39.2 = Arr. Ind. 8. 6–13.
Divided India among his many sons, continued royal dynasty, begun by Dionysos.	Megasthenes	Diod II. 39.2; Arr. Ind. 8.6
For his deeds was worshipped by the inhabitants of the plains.	Megasthenes	Strabo. XV, I. 58.
Was worshipped in the tribes of Surasenoi (in the cities of Metora and Kleisobora) and that of Sibi, who thought themselves the rest of the troops, assaulted Aorn.	Megasthenes	Strabo. XV. I. 8; Diod. XVII. 96. 2; Arr. Id. 5.10; VIII. 5; Curt. IX. 4. 2.
Has found many towns, Pataliputra including, which he strongly fortified.	Megasthenes	Diod. II. 39.3

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Many stories have been created about him.	Megasthenes	Arr. Ind. 5. 10
Was distinguished by incredible courage and strength, carried a *stick* and a lionskin.	Megasthenes	Diod. II. 39. 1–2; Curt. IX. 4.2; Strabo. XV I. 8; Arr. Ind. 8.6.

Conquest of India : Establishment of a new dynasty

The fact that the descendants of Heracles have become the rulers of India, where the Dionysos' dynasty already ruled (Arr. Ind. 8.4) could mean for the Greek reader one more all Indian military campaign, but we must see in it only the fact of a symbolical re–conquest of Earth in the *rājasūya* rite, realised by a new king or a new dynasty. For analysis of this event the key moments are: Heracles belonged to the same dynasty as Dionysos, he conquered India, established a new dynasty and had a daughter named Pandaya. All these facts may be combined only if we assume, that this part of Megasthenes' story transmits a central event of the *Mahābhārata* – the victory of the Paṇḍavas over the Kauravas. Since the Paṇḍavas as well as the Kauravas belonged to the Lunar dynasty, the sequence of kings from Manu to Paṇḍu and that of their sons is represented in two versions – brief and extended – in *Mahābhārata* (I. 94–95). This story represented by the Classical authors also gives us the coming to power of another clan in the frame of the same dynasty. If so, it is possible, that a certain Kradeva is not a spoiled form of the name Pururvas, as generally assumed[59], but – any Kurudeva, a generalised character, which could reflect in the story of Megasthenes the last generation of the Kauravas: the second part of his name evidently reflects the Sanskrit *deva* (god), while the first come back to *kuru*. The establishment of the Paṇḍavas' power was accompanied by combat actions, wanderings all over India, battles with different sorts of monsters and finally fulfilment of *rājasūya* by Yudhiṣṭhira. The partition of the Earth between the sons of a king, that was mentioned by Megasthenes concerning Indian Heracles, was a necessary attribute of the *rājasūya* rite[60].

Location of the kingdom of the Heracles daughter and the problem of the "dog–headed" people

The name of the daughter of Heracles – Pandaya, must also indicate to the coming of this story to the deeds of the Pandavas. Another hypothesis is much more popular; quite a lot of researchers refer to the kingdom Paṇḍya, situated on the extreme South of India, as to historical correspondence of the kingdom of Heracles doughtier[61]. The information on this point is given by Pliny the Elder and Sloin: *Ab his gens Pandae, sola indorum regnata feminis (Plin. 6. 76)*[62]*; Crates Pergamenus Indos, qui centenos annos excedant, Gymnetas appellat, non pauci Macrobios. Ctesias gentem ex his, quae appellatur Pandae, in conuallibus sitam annos ducenos uiuere, in iuuenta candido capillo qui in senectute nigrescat; contra alios quadragenos non excedere annos, iunctos Macrobiis, quorum feminae semel pariant... Mandorum nomen is dedit Clitachus, et Megasthenes trecentos quoque eorum uicos adnumerat. Feminas septimo aetatis anno parere, senectam quadragesimo accidere. Duris Indorum quosdam cum feris coire mixtosque et semiferos esse partus... In Calingis eiusdem Indiae*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

gente quinquennis concipere feminas, octauum uitae annum non excedere (Plin. 7.27–30)[63]; *Pandaea gens a feminis regitur, cui reginam primam adsignant Herculis filiam. Et Nysa urbs regioni isti datur, mons etiam Ioui sacer, Meros nomine, in cuius specu nutritum Liberum patrem ueteres Indi adfirmant; ex cuius uocabuli argumento lasciuenti fame creditur Liberum femine natum* (Solin. 52. 15–6)[64]; *Megasthenes per diuersos Indiae montes esse scribit nationes capitibus caninis, armatas unguibus, amictas uestitu tegrorum, ad sermonem humanum nulla uoce, sed latratibus tantum sonantes rictibusque. Apud Ctesiam legitur quasdam feminas ibi semel parere natosque canos ilico fieri; esse rursum gentem alteram quae in iuuenta cana sit, nigrescat in senectute, ultra aeui nostri terminos perennantem* (Solin. 52. 27–8)[65]. From here it follows, that the information about Pandes, ruled by women, first of which was the daughter of Heracles, was known already to Ktesias, who could hardly collect the authentic information on the extreme South of India, and that this region must be searched somewhere in Northwest of India. I. Puskas believes, that already Herodotus knew the fact of existence of the Pandes, as of independent state in the extreme South of India[66]. Ktesias himself could not be unaware of the fact that the people PADAIOI was mentioned already by Herodotus (III. 98), who located them to the East of Indus. Abundance of new details says that Ktesias collected the data about them independently. Anyway ideas of I. Puskas look unproved: it is rather difficult to locate on the extreme south the people, located by Herodotus to the East of Idus. The legend of the people ruled by a woman could be reflected in the name of *Female harbour,* located not far to west from the mouth of Indus, called after a woman, who was the first to rule in this region (Arr. Ind. 22. 5; Ptol. 6. 21. 2); also it is reflected in the name of *the country Pandouoi,* mentioned by Ptolemy (7. 1. 46) along the river Bidasp (Gydasp–inflow of Indus., nowadays–Jelum). Pliny the Elder also says that *oppidum Panda* is located *behind Paropamisadae* (6.49), that is again in the Northwest of India.

For defining the location of the kingdom of the daughter of Heracles of great help will be the analysis of the above–stated data about Pandes with comparison to the information about the *dog–headed.* The question on the origin of the *dog-headed* is discussed already for a long time; as a rule, this name is explained by simple borrowing from the legends about *unamukha*[67]. However, R. Shafer believed, that the problem is in the mistake of the scribe of Ktesias, who instead of primary KYLYXETR has inserted KYLYSTR, and thus one would think of Kauravas – the dominant political power of India of that time[68].

The search for correspondence for the *dog–headed* namely in *unamukha* causes bewilderment: this name was given by Herodotus yet in relation to Libya. Greater attention is to be paid to the significant amount of concurrences in the characteristics between the Pandes and the *dog-headed:*

Pandes	*Dog–headed*
a. Ruled by women (Plin. N. H. 6.76).	
b. are a part of the long livers Makrobii – (Plin. N.H.7.28; with reference on Ktrsias).	Another people ...surpasses our limits of life (Solin. 52.28).
c. in the childhood they have white hair, that	children immediately have white hair (Solin 52.28).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

get dark in the old age (Plin. N.H. 7.28: with references on Ktrsias).	
d. The women of the Mandes – neighbors of Makrobii—The women give birth being 7 years old and reach old age being 40 (Plin N.H. 7.29: with reference on Ktesias and Klitarchus)	Women bear only once (Solin 52.28).
e. the first queen of the Pandes was the daughter of Heracles (Solin 52.15).	
f. have 300 settlements (Plin N.H. 7.29: with reference on Megasthenes)	Number 12000 people (Ctes. F. 45.30).
g. Mounrt Meros and town Nysa are located in their region; live in the plains for 200 years (Solin. 52.16)	Live in different mountains (Solin 52.27).

Then we have the following picture : (1) a part of the people of Makrobii make the Pandes, who live for 200 years, whose children have white hair, getting black to the old age; (2) the Makrobii have neighbours Mandes, whose women bear once and live only till 40, their children have the same feature as well as the children of the *dog-headed,* whose life surpasses known limits; (3) extremely small duration of life have the Kalongoi, if to agree that Pandes and Mandes are the same people and, most likely, it is so, the only information of the small life expectancy of the Mandes is falling from the picture of correspondence of the Pandes to the *dog-headed*; this corresponds to the data about Kalingoi. Some mess in the data occurs, because it was not a single author, but a few – living in different epoch, who contributed to the creation of this legend, therefore, Pandaes could receive another spelling *Mandes* and as though be separated from them, and Mandes could receive the characteristics of the Kalingoi.

The idea of the existence of the *dog–headed* people could be borrowed from the writing of Herodotus, who located them in the inner Lybia (4.191); also he was the first, who informed about Indian people *Pandoi* (III. 99). The Indian and Ethiopian (African) realities were often being mixed, so the idea of the existence of the *dog headed* people could easily be transferred by Ktesias to India and adopted by the future writers. This explanation is as even probable, since Ktesias, describing the *dog-headed* says: ***(F.45.30)[69] The origin of the *Indian* name ***will give us the key for the solution of this question. Its first part–**–must go back to the name of the country of the kārūṣās. The second part ***could go back to Sanskrit *rāśra* and thus the name ***could mean *coming from the kingdom of the Kārūṣās.* Their name in this case would be close to the name of the town of Kleisobora-kārūṣapūra-town of the Kārūṣās[70], where along with Mathura Heracles was especially worshiped (Arr. Ind. 8.5) and make *** *dog-headed* even closer to the Pandes. From the other hand, taking into consideration that the Pandes were ruled by women,** could go back to Sanskrit strī–*woman* and mean Kārūṣās ruled by women. One may not agree with interpretation of the second part of this name; of principal importance is the origin of the first part of the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

name of the ***as ascending to the name of the Kārūṣās. In both cases, however, we should admit that during oral transmission of the information (here the most incredible distortions are possible) about ***_kārūśāśrāḥ_ or _kārūṣāstriyaḥ_ syllables–_rāṣ_ and –_ṣā_ have dropped out. The examples of such losses in transmission of the Sanskrit names into Greek are very well known, e.g.: the name of the aka king Nahapāna, mentioned in the Periplus Maris Erythraei (41: 14.2), turned into ***and the name of the Magadha capital Pāṭaliputra–into ***(Arr. Ind. 2.9). So, the name ***is nothing more than offensive nickname: the Greeks did not know the language of the Kārūṣās, it looked like a mixture of rough sounds, and they have mentioned this fact: this clearly comes from the above cited passage of Solinus, who said that instead of human speech the *dog-headed* use for communication the dogfish barking (52.27). That's why they have given them such a nickname: in this context we should take the notion *dog-headed* as synonym of the *barbarous*. So, the Kārūṣās – speaking doggish-like unknown language people whose worshipped ancestor was Paṇḍu – gave birth to the idea of the Pandes in the Classical tradition, whose first queen was the daughter of Heracles, and their *Greek* name was born not in India. Searching for any designation of unknown people talking unknown language, Ktesias and then Megasthenes and all the rest naturally used such a *precise* nickname. It is highly possible that the information of Duris about semi–animals, resulted from the conjunction of the people with animals, also relates to the *dog-headed*.

In any case neither Herodotus, nor Ktesias had located the kingdom of Pandaya in the extreme South of India, but – somewhere in the Indo–Gang valley. On the other hand, Megasthenes perceived, certainly, the information, transmitted to him on hearing; hence notion "South" should be transferred to him not differently, as *dakṣiṇa*. And in *dakṣiṇa* one must not see the extreme South of India, where the *historical* Dravidian kingdom Paṇḍya was situated; this notion designated territory of the Decan, opposite to the *Middle land – madhyadeśa*. In this case the only problem is that the kingdom of Pandaya was situated to the South from other parts of the empire of Heracles.

Conclusion

In the story of the *dog-headed* people and the Pandes we see the third (in fact the first) layer of information, changed by the future generation of retellers. In all probability neither Herodotus nor Ktesias could locate the kingdom of Pandaya in the extreme South of India, but somewhere in North western India. This might be reflected in the name of *Women's harbor*, which lied near the mouth of Indus a bit to the West, named after the first woman ruled in those places (Arr. Ind. 22.5). Later on there have been made some new additions by Poliænus and Arrian, which refer to the Greek and Roman traders in the Dravidian South, but this was much later than the legend has been completely formed. The adventures of the Paṇḍavas perfectly fit the need of historical events for the *Indika* of Megasthenes. In this case we must give up an idea of looking for any particular character of Indian tradition who could be Indian Heracles.

It would be hardly reasonable to try to search for all the traits of Indian Dionysos or Heracles in any separate character. There are some details who could belong to only one character, there are others, that one may neither attribute unambiguously, nor reject as not

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

belonging to a certain character. However if one raises the question as it was put forward till now: what Indian deity was described by Megasthenes or Alexander's biographers under the names of Dionysos and Heracles, the answer will be the following: in the story of conquest of India by both of them the figure of a king who was going to come to power and for that to fulfil the *rājasūya* rite, was reflected. As to Dionysos this was the first king of the Purāṇas Pṛthu, as to Heracles – the deeds of the Paṇḍava brothers and the coming to power of the new Paṇḍava dynasty.

References & Notes

1. *Vossius G.De.*, idololatrie gentilii// Ger. Vossii Opera. Amstelodami, 1700. p. 69.
2. *JonesW. On the Gods of Greece, Italy and India* // AR. 1798. 1.8. pp. 256–7.
3. *Lassen Ch. Bemerkungen über dieselbe Stelle des Megasthenes* // ZKM. Bd V. 1844. S. 251–4.
4. *Müllerus C.Megasthenes* // Fragmenta Historicurum Graecorum. Collelgit, Disposuit, Notis et. Prolegominis Illustravit Carolus Müllerus. Vol. II. Parisiis, 1847. p. 401; *Schwanbeck E.A.* (ed.) *Megasthenis Indika.* Bonnae, 1846. p. 43, 45; *Mc.* '*Crindle J.W. Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian,* Calcutta, 1960 (1877). p. 111. In the second volume of his *Indische Altertumskunde* Ch. Lassen briefly said that in Dionysos worshipped in the mountains one should see iva: *Lassen Ch.* Indische Altertumskunde. Bd. II. Bonn, 1852. S. 698; *Soloviev V.S.* Mifologicheskiy protsess v. drevnem yazychestve [Mythological process in ancient paganism] // *Soloviev V.S.* Complete Collection of the Works. Vol. I Moscow, 1991. p. 21 (in Russian); *Humbach H.* Meghasthenes and the Indian Castes // Proceedings of All India Oriental Conference. 29th Session, 1978, Poona, 1980 p. 398; *Foucher A., Bazin-Foucher E.*La vielle route de l'Inde de Bactres à Taxila. Vol. II. P., 1947. p. 256; *Buddruss G.* Review *of Dahlquist A.* 1962 // Gnomon, 1965. 37. P.721; *Dumezil G.Heracles:* ses fils et sa fille // *Dumezil G.*La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais: vingt cinq esquisses de mythologie. p., 1983. pp. 48–9, 59; *Long J.B.i v a* and Dionysos–Visions of Terror and Bliss // Numen. 1971. 18. pp. 180–209; *Puska* I. Megasthenes and the "Indian Gods" Heracles and Dionysos" // Mediterranean Studies. 2. Greece and the Mediterranean / Ed.Richard W.Clement, Benjamin F. Taggie, Robert G.Schwartz. Kirksville, 1990. p. 39–47; *Karttunen K.* India in Early Greek Literature Helsinki, 1986. pp. 212–9.
5. *Bongard–Levin* G.M.Graeco–Roman Tradition and Religion–Philosophical Currents in Mauryan India // ALB. 1980–1981. 44–5. Madras, pp. 59–62; *Bongard–Levin G.M.Ilyin G. F.* Indiya v. drevnosti [India in Antiquity]. Moscow, 1985. pp. 374–5; *Lévéque P.* Dionysos dans l'Inde // Inde, Grece ancienne: Regards croisés en anthropologie de l'espace. Annales Litteraires de l'Universite de Besancon, Vol. 576. Actes de Colloque International–Besancon, 4–5 December, 1992, organise par CHA (URA 338), le groupe de recherches en Anthropologie de. l'Espace. Besancon, 1995 P. 125–37. See also *O' Flaherty W. Doniger.* Dionysos and Siva; Parallel Patterns in Two Parts of Myths // Humanist Research. 1980. 20. No. 1–2. pp. 81–111.
6. *Kennedy. J.* The Child Crishna, Christianity and the Gujars // JRAS. 1907. p. 967.
7. *Kerbaker M.*Il Bacco indiano nelle sue attinenze col mito e con culto dionisiaco // Atti della Réale Accademia di Archeologia, Lettere e. Belle Arti. 1905. V. 23 No. 1. pp. 139–96.
8. *Chaudhari K.* Dionysos of Indo–Greek Coins–A Study // JNSI. 1983. 45. p. 119–33.
9. *Chattopadhyaya K.*Dionysos in Megasthenes: Who was He? // Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference, Madras December 22nd–24th, 1924. Madras, 1925 p. 262–5.
10. *Stein O.* Megasthenes // RE. Bd. 15. Hbd 29. Stuttgart, 1931 S.310; *Mankand D.R.* Puranic Chronology. Anand 1951. p. 3
11. *Cunningham A.* Coins of Ancient India, Varanasi, 1963 p. vii–viii.
12. *Growse F.S. Mathura,* Mathura, 1880. p. 94.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

13. *Dahlquist A.* Megasthenes and Indian Religion. A Study in Motives and Types. Uppsala, 1962.
14. *Sethna K.D.* Megasthenes and Indian Chronology as Based on the Purāṇas // Purāṇa. 1966. 8 No. 1. p. 16–29; *Goyal S.R.* Kautiliya and Megasthenes. Meerut, 1985. pp. 104–13.
15. *Goukowski P.* Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336–270 av. J–C.).II. Alexandre et Dionysos. Nancy, 1981. pp. 17, 25–8, 32, 37–8.
16. *Ghirshman* R. Bégram. Recherches archeologiques et historiques sur les Kushans / MDAFA. Vol. 12 Le Caire, 1946 p. 46.
17. Arrian Der Alexanderzug. Indische Geschichte. Griechisch und Deutsch hrsg. und übersetzt von Gerhard Wirth und O. von Hinüber. Sammlung Tusculum. München–Zürich, 1985. S. 1105.
18. *Nock A.* D.Notes on the Ruler–Cult I: Alexander and Dionysos // JHS. 1928. 48. P. 25–30; *Neville J.* Les Indes de Bacchus et d'Heracles //Revue de Philologie, de Literature et. d'Histoire Ancienne. 1929. 55. p. 245–270; *Zambrini A.* Idealizzatione di una terra; etnografia e propaganda negli Indika di Megasthene // Forme di contatto e processi di transformatione nelle societa antiche. Atti del convegno di Cortona (24–30 maggio 1981). Collection de l'École francaise de Rome. 67. Pisa–Roma, 1983. p. 1115; *idem.* Gli Indika di Megasthene II // ASNP. 1985. Ser. 3. 15 No. 3. p. 782–785, 790–791; *idem.* A proposito degli Indika di Arriano // ASNP 1987. Ser. 3. 17 No. 1 p. 145–8, 150–2.
19. *Tondriau J.* Alexandre Le Grand assimilé à dififérences divinites // Revue de philologie de littérature et d'historie ancienne. 1949. 23. P. 45; *idem.* Dionysos. Dieu royal: du Bacchus tauromorphe au souverains helenistiques Neoi Dionysoi // Annuaire de l'Institut de Philologie et Historie Orientales et Slaves. 1952. 12. Mélanges Henri Grégoire. P. 455. The opposite point of view about serenity of Alexander in worship of Dionysos and absence of pragmatic motives in this story see. *Vallois* R.Alexandre et. la mystique dionysiague // REA. 1932. 34. p. 81–2.
20. Basing on the imaginary etymological similarity of the names of Heracles and Hari this opinion was expressed already by F. Wilford: *Wilford F.* On Egypt and Other Countries, Adjacent to the Ca'li River or Nile of Ethiopia From the Ancient Books of Hindus // AR. 1799. 3.8. p. 46–259.
21. However, he connects the name of daughter of Heracles Pandaia to the Pandava dynasty: *Lassen Ch.* Bemerkungen über dieselbe Stelle des Megasthenes. S. 252: *idem.* Indische Altertumskunde, Bd I.Bonn. 1847 S. 647–655; 795–799; Bd. II. Bonn, 1847. S. 465, 687; Bd.III. Leipzig. 1852. S. 1107; *Schwanbeck. op. cit.*, p. 43–44; *McCrindle. op. cit.*, p. 111; *idem.* Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster, 1901. p. 108. In another work he said the one should see Balarama in *Indian* Heracles; *idem.* The Invasion of India by Alexander the Great. New Delhi, 1896. P. 70; *Barth A.* Les religions de l'Inde (Encyclopédie des sciences religieuses), p. 1879. p. 100; *Garbe G.* Indien und Christentum. Tübingen, 1914. S. 264; *Chattopapdhyaya. op. cit.*, P. 263; *Ruben W.* Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens. Istambul, 1943 (Istambuler Schriften. 17). S. 278–281; The History and Culture of Indian People. Ed. By. R.C. Majumdar. Vol. II. The Age of Imperial Unity. Bombay, 1953. P. 432; *Goosens R.* Le démon indien// NCI. 1953. 5. p. 38–47; *Eggermont* P.H.L. The Muruṇḍas and the Ancient Trade Route From Taxila to Ujjain // JESHO. 1966. 9. P. 257–296; *Humbach. op. cit.* p. 398: *Puska.* Megasthenes and the "Indian Gods Heracls and Dionysos". P. 39–47; *Karttunen. op. cit.*, p. 211.
22. *Audouin R. Bernard P.* Trésor de monnaies indiennes et indo–grecques d' Aï–Khanoum // Revue Numismatique. 1974. 6e série. 16 p. 18–20; *Bongard–Levin. op. cit.*, pp. 56–9. *Bongard–Levin G.M.* Indiya epohi Mauryev [India of the Maurya Times]. Moscow, 1973. p. 288.
23. *Müllerus. op. cit.* p. 401; *Schröder L.* Heracles und Indra. Eine mythenvergleichende Untersuchung // Denkschrift der Keiserlischen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.–hist. Klasse. 1915. Bd. 53. S. 22; *Dahlquist. op. cit.*
24. *Cunningham. op. cit.*, P. vii–viii. These statements have been supported in the following works; *Kennedy. op. cit.* p. 951–991; Rawlinson H.G. Intercourse Between India and the Western World. Cambridge, 1916. P. 61; *de Casparis F.* Review of: Dahlquist A. Megasthenes and Indian Religion // JRAS. 1963 p. 280; *Renou L., Filliozat J.*L'Inde classique. Manuel des Études indiennes. Vol. I. p., 1947. p. 245; *Filliozat J.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Les dravidiens dans la civilisation indienne //Journal des Savants. 1969. p. 76–7; *idem* Connaissances grëcoromaines sur l'Inde // Journal des Savants. 1981. p. 111–2; *Idem.* Pline et le Malaya // JA. 1974. 262. p. 128; *André J. Filliozat. J.* Pline l'Ancien. Historie Naturelle. Livre VI, 2e partie. p., 1980. p. 105 (in this case the authors have proposed a contradictive hypothesis; mention by Pliny the Elder of the Pandes (6.76) goes back to Pandavas, and that of Pandaia—to South Indian mythological tradition), 156–158.

25. *Soloviev. op. cit.* p. 19.
26. *Shurzak L.* En. lisant Mégasthene (Nouvelles observations sur la civilisation indienne) // Eos. 1979. V. 67. P. 72: *Sachse J.* Megasthenes o Indikach. Classica Wratislaviensia VIII. Acta Universitatis Wratislaviensis. Wratislava, 1981. 578. p. 49.
27. *De Romanis F.* Romanukharaṭṭha e Taprobane; sui rapporti Roma–Ceylon nel I secole // Helikon, Revista di tradizione e cultura classica dell' unversità di Messina. 1988. 28. p. 52–3; see English translation: Romanukharaṭṭha and Taprobane: Relations Between Rome and Sri Lanka in the First Century A.D.// Crossings. Early Mediterranean Contacts with India. Ed. By F. de Romanis, A. Tchernia. New Delhi, 1966. p. 198; *De Romanis F.* Roma e i *Nótia dell'* India, richerche sui rapporti tra Roma e l'India dravidica dal 30 a C. all'etā Flavia // Helikon. Revista di tradizione e cultura classica dell' universitā di Messina. 1982–1987. 22–27 p. 185–9 see English translation: Rome and the *Nótia* of India: Relations Between Rome and Sri Lanka in the First Century A.D.// Crossings. p. 110–2.

    The kingdom of Pandya as historical source of the kingdom of the daughter of Heracles was referred to in the following works; *Lassen.* Indische Altertumskunde. Bd. I. S. 649–650; *Kanakasabhai Pillai V.* The Tamils Eighteen Hundred Years Ago. Madras, 1904. p. 54–5; *Smith V.A.* The Early History of India. Oxf., 1908. P. 407; *Schoff W.H.* The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and trade in the Indian Ocean, by a Merchant of the First Century. N.Y., 1912 (repr. New Delhi, 1974, 1995). P. 238; *Kuiper. op. cit.* P. 144: *Dessigane R., Pattabiramin P.Z., Filliozat J.* La lëgende des jeux de Civa à Madurai // Publications de l'Institut francaise d'indologie. 19.1 Pondichëry. 1960 p. xiii; *Filliozat J.* Pline et la Malaya. JA. 1974. 262. 1–2. p. 128; *André, Filliozat. op. cit.* p. 156–157; *Casson L.* The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary. Princeton, 1989. p. 218.
28. *Dumézil.* Héraclés, ses fils et sa fille ... pp. 51–9; *Idem,* Pandaia et Le pays Pāṇḍya ?// *Dumëzil G.* La courtisane et les seigneurs colorës ... pp. 60–5; *idem.* Types épiques indoeuropéens; un héros, un sorcier, un roi // *Dumëzil G.* Mythe et épopée. Vol. II. p., 1971. pp. 258–9, 262, 264.
29. *Goyal. op. cit.*, pp. 113–124; *Vofchuk* R. Megasthënes y la religion de la India // Oriente Occidente (Centro de investigaciones filosóficas C.I.F. seminario de Indologia). 1985. V. I. Buenos Aires. p. 19. Just but severe critic has been put forward by K. Karttunen; *Karttunen K.* Graeco Indica–A Survey of Recent Work // Arctos. 1986. 20 p. 85; *Puskàs I.* Indian Religions in Classical Sources // Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecen. 1989. 25. p. 64–6; *Filliozat J.* Pandaia, fille d'Héraclés indien // JA 1943–1945. 234. p. 420.
30. *Goosens R.* Un texte grec relatif ā Aśvamedha // JA 1930 216. p. 280–285.
31. The latest analysis of the data about the date of Megasthenes visits to India see; *Bukharin M.D.* Megasfen v. Indii (Megasthenes in India) // Drevniy vostok i. antichny mir. Trudy kafedry istorii drevnego mira [Ancient Orient and Classical World], I. Moscow, 1998 p. 103–13 (in Russian). Author presents arguments for postulation of various visits of Megasthenes not only to the court of Chandragupta Maurya in Pataliputra, but also to Poros to North Western India between 321 and 317 B.C.
32. In ceremony of rajasuya Prithu was consecrated by these kings [the gods appointed by Brahma as the rulers of plants, animals and other spheres–*M.B.*] on the throne / According to Vedic ritual king [is consecrated] by the kings on the throne / So, the era of Manu Cākṣuṣa has passed,/ He [Brahma–*M.B.*] passed the earthly kingdom to Manu Vaivasvata.
33. *Thite G.* Antipathy to Rajasuya: Why?// Sambodhi. 1972. 1. No. 3 October, pp. 47–8.
34. ibid., p. 54–7.
35. Detailed analysis of this episode see *Sharma R.S.* Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India, Delhi–Varanasi–Patna, 1959. p. 103–118.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

36. *Ibid.*, p. 71.
37. *Sharma. op. cit.* p. 117.
38. Dionysos cured his army from illness, therefore the Greeks transfer to the following generations, that Dionysos was grown up in thigh.
39. The city is located at the foot of a mountain, which the local inhabitants call Meros, therefore and the greeks have invented the story, that Liber Pater was hidden in Jove's thigh.
40. This was not surely Megasthenes, since the *Geography* of Strabo (XV. 1.9) and Arrian (Anab. V. 1.6) assign its authorship to the *flatterers of Alexander*, what could easily explain the changes of this subject in favour of Alexander.
41. R.M. Huntington states that an all other sources than *Vayu–purana* (62.119) a hand, but not a thigh is mentioned. *Huntington R.M.* The Legend of Pṛthu // Purāṇa. 1960. 2 1–2 p. 190, n.8.
42. (Diond. II. 38.4); *Sita est (urbs) sub radicibus montis quem Meron incolae appellant, inde Graeci mentiendi traxere licentiam Iouis feminr Liberum Paterem esse coelatum* (Curt. 8. 10. 12).
43. ..has appointed a king of the country Spatemba–one of the comrades most devoted to Bachus, when Spatemba has died, the royal power has passed to his son Budia, [who] has transferred royal power to Kradeva/
44. ...and by glorious kings and by those who wish to gain royal dignity in this world../ Among the warriors let him be worshipped as primary kind, as the fist ruler.
45. *Patil D. R.* Cultural History from the Vāyu–Purāṇa. Poona, 1946. p. 28., 163. (Cf. VP. 1.13.92.).
46. See the analysis of the legend of the Budha's birth in *Kirfel W.* Der Mythos von der Tārā und der Geburt Buddhas // *Kirfel W.* Kleine Schriften. Wiesbaden, 1976. S. 72–90. He shows that it is namely *Brahma–purāṇa*, that conserved the most ancient and the fullest version of this myth (ibid., S. 72.).
47. *Chattopadhayaya. op. cit.*, p. 265.
48. *Sethna K.D.* Megasthenes and the Indian Chronology as Based on the Purāṇas // Purāṇa. 1966. 8.2.P.277.
49. ibid. p. 118.
50. *Heesterman J.C.* Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957. p. 52.
51. See references in ibid. p. 67.
52. *Earth did not know ploughing, meal appeared without troubles / All the cows like Kamadugha, gave milk, honey was in each cup.*
53. In former creation on the rough surface of the Earth / There was no division of town and village / There was no farming, no cattle–breeding, no ploughing, not trade routes / There was no truth and lie, no avidity, no jealousy / Now, when this Vaivasvatāntra has approached ../ all the living beings have got settled way of life / They got meal, fruits and roots for descendants / Grain of each kind Pṛthu Vainya has given.... The same text is given if *Viṣṇu–purāṇa* (I. 13. 83–84); *Bhagavata–purāṇa* also praises Pṛthu, who has introduced civilised way of life (IV. 15–18).
54. *Heesterman. op. cit.*
55. This king has passed the limits of the just and unjust; / Passed of the laws of the Vedas, he has given himself to lawlessness; / With this ruler the subjects did not study the sacred writings, did not commit sacrifices; /The gods in sacrifices did get neither Soma nor libations; / Neither sacrifices, nor libations–so ordered this ruler .../ I must be worshipped, for me one should commit a sacrifice–so [he has said], o son of Bhrigu, for me sacrifice and libation are to be committed. Same story is represented in VP. I. 13. 14, 20–24.
56. We must not forget that Soma and Varuna – two principal deities taking part in the *rajasūya* rite, represented the water.
57. *Gonda J.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of view, Leiden, 1969. P. 21. See also: Heesterman. *op. cit.*, p. 216–7.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

58. *Heesterman. op. cit.*, p. 213.

59. So thought Ch. Lassen and Ch. Dumézil; Lassen. Bemerkungen über dieselbe Stelle des Megasthenes...S. 253; *Dumëzil.* Héraclés; ses fils et sa fille. p. 50.

60. *Dumézil G.* Alexandre et les sages de l'Inde / *Dumézil G.* La courtisane et les seigneurs colorés...P. 73–4.

61. *Lassen.* Indische Altertumskunde Bd. I. S. 649–650; *Kanakasabhai Pillai V.* The Tamils Eighteen Hundred Years Ago. Madras. 1904. P. 54–5; *Smith V.A.* The Early History of India . Oxf. 1908. p. 407; *Schoff W.H.* The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and Trade in the Indian Ocean, by a Merchant of the First Century. N.Y., 1912 (repr. New Delhi, 1974, 1995). p. 238: *Kuiper. op. cit.*, p. 144; *Dessigane R., Pattabiramin P.Z., Filliozat J.* La légende des jeux de Çiva à Madurai // Publications de l'Institue fransaise d'indologie. 19.1 Pondichëry. 1960. p. xiii; *Filliozat.* Pline et le Malaya, p. 128; *Andrë, Filliozat. op. cit.*, p. 156–157; *Casson L.* The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation and Commentary, Princeton. 1989. p. 218.

62. Then follow Pandes, the only people of the Indians ruled by women.

63. ...Krates of Pergam calls the Indians who surpass the age of 100 years Hymnetes, not a few [of the writers]–Makrobioi. Ke\tesias says, that from them a people, called Pandes, lives in plains for 200 years, in the childhood they have white hair, that get dark in the old age, while the others, the neighbors of the Makrobii, whose women give birth only once, do not live more than 40 years.. Klitarch gives them the name of Mandes, and Megasthenes counts 300 settlements of them. The women give birth being 7 years old and reach old age being 40..Duris says that some of the Indians conjoin with wild animals, and mixed beings and semi animals appear..Among the Kalingoi = people of the same region of India, conception takes place in the age of 5 years, and they do not surpass the age of 8 years.

64. The people of Pandes is ruled by women, and their first queen was, as they say, the daughter of Heracles. To this region also prescribe the town Nysa and mount Meros, consecrated to Yuve, where, as ancient Indians say, Dionysos was brought up in the grotto; from this the hearsay comes that Father Liber has come from the thigh.

65. Megasthenes say, that in different Indian mountains live the peoples with the dog heads, having claws, wearing cloths of skins, for human communication they do not use voice, but the barking from the open mouth. Ktesias says, that some women there bear children only once, and children immediately have white hair. And another people with white hair in the youth and black in the old age surpasses our limits of life.

66. *Puskas I.* Mahabharata Motives in Classical Greek and Latin Sources // Sanskrit and World culture, Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23–30, 1979 / Studien zur Geschichte und Kultur des alten Oriens. 18. Berlin, 1979. S. 257–262; *eadem.* Herodotus and India // Oikumene. 1983. 4. pp. 204–5. It is interesting to note that K. Karttunen also refuses to connect the Pandoi of Ktesias with information about the daughter of Heracles and her people. The foundation for it is that Ktesias belongs to much earlier time than Mehasthenes: *Karttunen.* India in Early Greek Literature. p. 206. I do not see any contradiction; namely from Ktesias Megasthenes could have direct information of the Pandes and develop it.

67. The efforts to identify the "dog–headed" see: *Lassen.* Indische Aletthumskunde. II. S. 654–656; *Bunbary E.H.* History of Classical Geography. I.L., 1883; *Reese W.* Die griechichen Nachrichten über Indien bis zum Feldzug Alexanders des Grossen. Leipzig., 1914. S. 71–92; *Rowlinson H.G.* Intercourse between India and the Western World. Cambridge, 1916. p. 66 (svamukha); *Wecker O.* Kynokefaloi // RE. Bd. 12. Stuttgart, 1925. S. 25–26; *Sircar D.C.* Studies in the Geography of Ancient and Medieval India. New Delhi, 1971. p. 69; *idem.* Cosmography and Cosmology in Early Indian Literature. Calcutta. 1976. P. 233; *Schwarz F. F.* Kynokefaloi // Der Kleine Pauly. Bd. III. Stuttgart, 1975. S. 400; *Lindegger P.* Griechischen und römischen Quellen zum peripheren Tibet II: Überlieferungen von Herodot zu den Alexanderhistorikern (Die nördlischen Grenzregionen Indiens)// Opuscula Tibetana. 1982.14. S. 69–70; *Karttunen K.* in Classical Ethnography // Arctos. Acta Philogica Fennica, 1984. 18. p. 31–6.

68. *Shafer R.* Unmasking Ktesias' Dog–Headed People // Historia, 1964. Bd. 13. Heft 4.P. 499–503. K..

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Karttunen was right to call his viewpoint "not standing the critics". *Karttunen. p. 33.* The fact, that historians of Alexander say nothing about them Karttunen explains in a way, that the dog–headed...were living in a more remote place. *Karttunen.* India and Hellenistic World. p. 27. Here he contradicts himself: according to his opinion, information of such non–aryan tribes comes from the Northwest of India: *idem.* India in Early Greek Literature. p. 185.

69. By the Indians they are called "kalustrioi", while by the Greeks–"dog–headed": the people itself numbers 12000 [persons].
70. *Vigasin A.A.* Karta Indii v Estestvennoy istorii Pliniya Starshego [Map of India in "Natural History" of Pliny the Elder] // VDI. 1999. Nos. 1. p. 26–8 (in Russian.).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Relevance of Purāṇas in Modern Age

S. Jena

Purāṇas form a vast bulk of Sanskrit literature. Traditionally they are broadly divided into two groups–(i) Mahāpurāṇas and (ii) Upapurāṇas. Mahāpurāṇas are eighteen in number and though the Upapurāṇas are traditionally held to be eighteen too, actually their number is more.

Purāṇas came into existence as a type of popular mass literature. After the Vedas and the Epics, a necessity was felt in society to bring out a kind of literature for the instruction of the masses. It was not easy for the common man to understand the Vedas and the Epics. They were actually meant for the intellectual elite. And that is why the Purāṇas came to be written in simple flowing language for the easy understanding of the common people.

The Purāṇas are a literary public property and they have their importance and relevance in the modern age. Of the five chief characteristics which a Purāṇa is generally constituted of namely *sarga, pratisarga, vaṁśa, manvantara* and *vaṁśānucarita,* the last one is very helpful in reconstructing ancient Indian history. *Vaṁśānucarita* is the account of kings and monarchs of both solar and lunar dynasties ruling in ancient India. And as such these dynastic accounts are of great interest for the historians and antiquarians. In the Purāṇas like *Matsya, Vāyu, Brahmāṇḍa, Bhaviṣya, Bhāgavata* and *Viṣṇu,* etc. the royal dynasties of the past are followed by the dynasties of the future in the form of prophesies. Among the dynastic lists of Kaliyuga, the dynasties of Śiśunāgas, Nandas, Mauryas, Śuṅgas, Āndhras and Guptas are prominent in history. The *Viṣṇu Purāṇa* has a reliable list of the Maurya dynasty. The *Matsya Purāṇa* contains a reliable list of the Āndhra dynasty whereas the *Vāyu Purāṇa* depicts the rule of Guptas as it had happened under Candragupta I (320–340 A.D.). In his famous work *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali age,* F.E. Pargiter has collected the relevant passages relating to the dynasties ruling in the Kali age and he has significantly contributed in reconstructing and corroborating missing links in Indian history.

We know that in ancient Indian history the date is a great confusion and it poses a difficult problem. We depend upon past literature, inscriptions, coins, monuments and accounts of foreign travellers as source materials for reconstructing the history of ancient Indians. As there is very little information available from these sources, the *vāṁśānucarita* sections of the Mahāpurāṇas really play a vital role in providing reliable facts and figures for rewriting concerned chapters of Indian history in a new form.

Though the Purāṇa, in the beginning, was only confined to *sarga, pratisarga, vaṁśa, manvantara* and *vaṁśānucarita,* in course of time many more topics like *tīrtha, dāna, pūjā,*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

vrata, avatāra and features of Kali age (Kalidharma), etc., came to be incorporated in it. And some Purāṇas like *Agni, Garuḍa* and *Nāradīya* became, over and above depicting the five principal characteristics, encyclopaedic in character comprising altogether new themes like art, architecture, sculpture, medicine, iconography, iconometry, *smṛti* rules, principles of literary criticism, myths and legends. For instance, chapters 343 to 347 of the *Agni Purāṇa* contain *Alaṁkāra* and a critical study of these chapters indicates a tradition earlier than that of the Kāśmirian school of Ānandavardhana.[1] The chapters 223 to 227 of the *Agni* containing polity come under another study with its impact on later works. Similarly *Agni* Chs. 253–8 consisting of six chapters pertain to *vyavahāra* or administration of justice. On a comparison with the *Nārada Smṛti* and the *Yājñavalkya Smṛti* these chapters clearly show that the *Agni Purāṇa* has borrowed partly from the former and largely from the latter.[2] The redactor of the *Narasimha Purāṇa* appropriates the entire *Laghu-Hārīta Smṛti* consisting of 7 chapters in order to suit its own theme.[3]

Agni Purāṇa Chs. 42 & 104 and *Garuḍa Purāna* Part I Chs. 46–7 are devoted to architecture. They describe a number of varieties of temples (*Prāsādas)* and their respective characteristics. According to the *Agni Purāṇa* and the *Garuḍa Purāṇa* there are thus five classes of *prāsādas* like *vairāja, puṣpaka, kailāsa, maṇika/mālika* and *triviṣṭapa* each comprising of 9 models and as such providing 45 varieties of temples in all corresponding to their measurements and different origins. Some other Purāṇas like the *Matsya* (Chs. 269–70) and the *Bhaviṣya* (Brahma Parvan, Ch. 130) also deal with architecture.

Of all the texts of the Purāṇa literature, the *Viṣṇudharmottara* Part III deserves special mention in so far as it contains valuable information about ancient Indian dance, music, dramaturgy, painting, architecture, sculpture and all such performances and fine arts in ancient India. The *Viṣṇudharmottara* Part III, Chs. 1–118 cover a wide range of topics and treat of various arts and crafts practised in ancient India. Its first chapter deals with origin of image-making and temple–building, Chs. 2–17 discuss varieties of literature; Chs. 18 & 19 are devoted to vocal music and instrumental music respectively, Chs. 20–34 consisting of 15 chapters are termed as *nṛttasūtra* whereas the next 9 chapters (Chs. 35–43) are known as *Citrasūtra. Citrasūtra* is the art of making pictures or painting. This section gives a systematic and comprehensive account of *citra* not available at any other place. After *Citrasūtra* Chs. 44 to 85 deal with *Pratimālakṣaṇa* and they describe iconographic features of divinities and the importance of their various emblems in terms of philosophy and religion. Chs. 86 to 88 of this Upapurāṇa discuss *Prāsādalakṣaṇa* or building of temples. These three chapters give an account of 101 varieties of temples and inform us about the deities which are to be installed in particular temples. Though the account of 101 temples is somewhat vague, still from this text we are aware of advancement of temple architecture prevalent in the age of the *Viṣṇudharmottara Purāṇa.* In the opinion of Shah "much of this architecture has disappeared in course of time. Still it will be worthwhile for a student of art and archaeology to study the surviving monuments in the country in the light of the information derived from the *Viṣṇudharmottara.*"[4]

Purāṇas also throw welcome light on some remote cults prevalent in ancient India. For instance, Sun-cult or the worships of Sun-god was very popular with Vedic Āryans. The

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Ṛgveda refers to various names of the Sun-god as Savitṛ, Pūṣan, Mitra, Viṣṇu, etc. Mithra, the Avestan Sun-god of Iran has its counterpart in the 'Mitra' of the *Ṛgveda*. In the Persian tongue Mithra becomes still corrupt as Mihr, the Sanskritised form of which is Mihira.[5] Mithraism is the popular religion of ancient Persia which is known as 'Śākadvīpa' in the Purāṇas. Though it is difficult to state accurately the exact time of Persian or Iranian migration to India, scholars hold that this cult of the sun-worship spread far and wide in the west and it entered India during the reign of Śaka Kuṣāṇas, particulary in the period of king Kaniṣka (C. 100 A.D.). It is Kaniṣka who first displayed the ancient Iranian Sun-god "Mira" or "Mihira" on his coins[6] and after him other Kuṣāṇa kings used it as their symbol.

The worshippers of "Miro" are known as Magis. The Purāṇa texts refer to them as Maga, Bhojaka, Yājaka priests or Śākadvīpīya Brahmins coming from Śākadvīpa. The *Sāmba Purāṇa* (Ch. 26) and the *Bhaviṣya Purāṇa* (Brahma-parvan, Ch. 139) in course of narrating the Sāmba legend give an account of the advent of Magas or Śākadvīpīya Brahmins in India in order to accept the priesthood of the Sun–temple at Multan. There the legend says that Sāmba, the son of Śrī Kṛṣṇa born from Jāmbavatī, afflicted with leprosy following a curse by his father, worshipped the Sun-god and got cured from that disease. He constructed a Sun-temple in honour of the Sun-god at Mūlasthāna (Multan) near Candrabhāgā river (modern Chenab, Punjab) and brought 18 Maga families from Śākadvīpa for his daily worship. Therefore we notice a sizeable number of these Maga or Śākadvīpīya Bhahmins still present in North Indian population. And Rocher is perfectly right when he points out–"Together with a section of the Brahma–parvan of the *Bhaviṣya*, the *Sāmba* thus constitutes the most important Purāṇic text on the introduction of Sun-worship in India."[7]

Purāṇas act as infallible source for the growth and development of myths and legends. For example, Vedic scholars are aware that Yama-Yamī *Saṁvāda-Sūkta* occurring in the *Ṛgveda*, X.10 is present there in fragments. Though Yamī makes a passionate appeal to Yama for physical love, Yama denies it on the plea that she being the sister, love is not possible with her. At this Yamī abuses him as a weak and coward fellow. And thereafter the *Sūkta* ends abruptly without informing the reader what happened next. In this connection in his *History of Indian Literature*. Vol. I, p. 97 Winternitz rightly remarks "How the story of Yama-Yamī ended, we do not know. No later source gives any information about it," but this age-old Yama-Yamī legend finds its full and finest expression in the Ch. 12 of the *Narasiṁha Purāṇa*. When Yamī unnecessarily rebukes Yama, Yama calmly replies:

चित्तं मे निर्मलं भद्रे विष्णौ रुद्रे च संस्थितम्।
अतः पापं तु नेच्छामि धर्मचित्तो दृढव्रतः॥ Ch.12.31

"With firm determination I stick to righteousness. Free from blemish my mind is centred upon Viṣṇu and Rudra. So I am averse to committing a sin." And in consequence of sticking to righteousness so firmly and unfalteringly, Yama attains to the status of a divinity.

Thus, the Purāṇas happen to be the storehouse of information for art, architecture, sculpture, iconography, iconometry, smṛti–rules such as laws of administration and punishment, dance, dramaturgy and varieties of literature. They are indispensable for reconstructing or

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

rewriting Indian history, for the study of myths and legends and for tracing out the origin of any important cult. Thus the study of Purāṇas is relevant and rewarding in this modern age.

Bibliography

Agni Purāṇa–Edited by Acharya Baladeva Upadhyaya, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1966.

Bhaviṣya Purāṇa–Part I, Nag Publishers, Delhi, 1984.

Garuḍa Purāṇa–Edited by Rama Shankar Bhattacharya, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1964.

Matsya Mahāpurāṇa–Edited by Dr. Pushpendra, Mehar Chand Lachhmandas, New Delhi, 1984.

Narasiṁha Purāṇa–(Text with English Trans.) Dr. S. Jena, Nag Publishers, Delhi, 1987.

Sāmba Purāṇa–(Hindi Trans.) Dr. V.C. Srivastava, Indological Publications, Allahabad, 1975.

Viṣṇudharmottara Purāṇa Part I, Nag Publishers, Delhi, 1985.

Jena, S. *Textual Correlation of Narasimha Purāṇa with other Purāṇa and Sanskrit Texts*, Nag Publishers, Delhi, 1997.

Rocher, L., *A History of Indian Literature*, Vol. II, Fasc. 3 The Purāṇa Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1986.

Shah, Priyabala *Viṣṇudharmottara Purāṇa*, Third Khaṇḍa Vol. II, Oriental Institute, Vadodara, 1998.

Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981.

Selected Articles

Arora, R.K., "The Magas, Sun-worship and the Bhaviṣya Purāṇa". *Purāṇa*, Vol. XIII, No. 1, January, 1971, pp. 47-76.

Banerji, S.C., "Vyavahāra Portion of the Agni Purāṇa", *Purāṇa*, Vol. XX, No.1, January 1978, pp. 38-56.

References & Notes

1. *Vide* Banerji, S.C., "Vyavahāra portion of the Agni Purāṇa" *Purāṇa*, Vol. XX, No. 1, p. 39.
2. ibid.
3. For details see Jena, S., *Textual Correlation of Narasiṁha Purāṇa with other Purāṇas and Sanskrit Texts.*, pp. 5, 81-96.
4. Shah, Priyabala, *Viṣṇudharmoottara Purāṇa, Third Khaṇḍa*, Vol. II, p. 214.
5. Vide Arora, R.K. "The Magas, Sun-worship and the Bhaviṣya Purāṇa", *Purāṇa*, Vol. XIII, No. 1, p. 57.
6. ibid.
7. Rochar, L., *A History of Indian Literature*. Vol. II, Fasc. 3, The Purāṇas, p. 17.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

POETICS AND CLASSICAL AND MODERN SANSKRIT LITERATURES

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Ratnaśrījñāna

Sheldon Pollock

Measured by the crudest quantitative standards—miles travelled, size of readership, kinds of language-traditions influenced, numbers of translations and adaptations and borrowings–Daṇḍin's seventh-century *Kāvyādarśa* can safely be adjudged the most important work on literary theory and practice in Asian history, and, in world history, a close second to Aristotle's Poetics. Its impact on the literary histories of southern India, in particular Kannada, Sinhala, and Tamil in the period 800-1200, is common knowledge among scholars, so too its appropriation into Pali (in the *Subodhālaṅkāra*) during the later centuries of this same epoch, when Theravādin literati undertook a dramatic reordering of their aesthetic objectives according to Sanskrit principles. Less well-known is the influence the *Kāvyādarśa* exercised on Chinese in the formation of Recent Style Poetry in the high T'ang, and onTibetan after the remarkable educational reforms initiated by Śakya Paṇḍita (1182-1251).[1] In view of these facts, any text pertaining to the history and interpretation of Daṇḍin's work will hold cosiderable scholarly interest. Foremost among such texts, of course, are commentaries on the *Kāvyādarśa* iteself.

It is sobering to realize, however, that the number of published commentaries on the *Kāvyādarśa* stands in almost directly inverse proportion to the text's importance. Only four had found their way into print up to 1957 (of the two dozen or more pre-colonial commentaries that we know of). Three of these in fact were published together, in a now rare edition, by D.T. Tatacharya in 1936, and largely ignored since.[2] The editor believed that nothing was known about the authors of these commentaries except their names (and for the third, not even that). This may not in fact be the case.

The first of the commentaries is printed in Tatacharya's edition in the *Śrutānupālinī* composed by oneVādijaṅghāladeva (or Vādighaṅkāla, orVādighaṅghala).[3] Neither the printed version of this commentary nor any of its additional manuscripts tell us anything about the identity of the author. In 1921, however, a tenth-century Gaṅga grant was published that may have bearing on this question. The record, which is dated *Śaka* 884 (A.D. 963), describes the gift of an *agrahāra*, as *śrutagurudakṣiṇā* or teacher's fee, to one Vādighaṅghala [sic] Bhaṭṭa, and contains a long *praśasti* describing the scholar. Included in the encomium is the following list of accomplishments:

niravadyasāhityavidyāvyākhyānanipuṇa -.....
sakalarājavidyāpratipādanapratibuddhabodhaprabodhitavallabharāja.....
tadātvāyatisughaṭamantrakramopadeśānuṣṭhānavaśīkṛtākhiladigaṅganā...
kṛṣṇarājadeva-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

That is, Vādighaṅghaḷa was an "expert in the exegesis of the science of literature" as well as a "political theorist who shaped the thinking of the Vallabha king, Kṛṣṇarāja, who, by following his systematic advice, sound both for the present and for the future, has been enabled to conquer the quarters."[4] The Kṛṣṇa in question here, whose deeds are described earlier in the grant and who crowned as his vassal king Vādighaṅghaḷa's actual patron Gaṅga Mārasiṁha, is Kṛṣṇa III Rāṣṭrakūṭa (r. 939-67).

It seems to me probable that this scholar is to be identified with the author of the *Śrutānupālinī*. It may be objected that the Vādighaṅghala of the grant is a Jain. He is attributed in the inscription with *jineśvaracaraṇakamalārādhane 'bhiyogaḥ*, and in fact, it appears that this rather curious name is a sobriquet, "swiftest *(jaṅghāla)* among debaters," that he acquired by his mastery of Jaina thought.[5] The *Kāvyādarśa* commentary itself by contrast shows no sign of this religious affiliation, and actualluy begins with a salutation to Sarasvatī and mention of Bhahmā and Murāri. But as the *praśasti* shows, Vādighaṅghaḷa was a recent convert to the faith—his grandfather is described as an orthodox Brahmin—just like many other tenth-century Jainas of Karnataka, most notably the great poet Pampa, a contemporary of *Vādighaṅghala's* (his Vikramārjunavijaya was composed around 950). Such men often retained signs of their Brahmanical heritage, a feature that appears to have become institutionalized among the Jaina Brāhmaṇa community of Karnataka. The surname Bhaṭṭa in the grant may be taken as evidence of this.

As for the second commentary published by Tatacharya, that of Taruṇavācaspati, we know that this was almost certainly composed at the Hoysaḷa court in the mid-thirteenth cy. For, one Keśava Bhaṭṭāraka identifies himself as the son of Tartuṇavācaspati and to King Vīra Rāmanātha (r. 1257-74), in the colophon of his own commentary on the *ādarśa*.[6]

In 1957, Anantalal Thakur and Upendra Jha placed students of Daṇḍin under a heavy debt when they edited from a single manuscript the remarkable comentary of "Master Śrījñāna from Sinhala" (*ācāryaratnaśrījñānasya siṁhalajanmanaḥ*).[7] The editors did a magnificent job in making sense of the often imperfect manuscript (though areas for improvement remain), and have provided an informed introduction to the questions concerning the author. Proceeding on the basis of the final verses of the commentary and the colophon, they suggest that it was composed under the patronage of "some Rāṣṭrakūṭa king named Tuṅga who most probably ruled under the overlordship of Emperor Rājyapāla of Gauḍa and Magadha," but they have nothing more of substance to suggest.[8]

The work dates itself to the 23rd year of the reign of Rājyapāla. Thakur and Jha take this to be A.D. 931, though the reckoning of the succession of Pāla rulers is disputed, and a truer date may be 955.[9] Ratnaśrī refers to his patron not just by name, *śrīmattuṅganarādhipa*, but also as *sarvābhyunnatarāṣṭrakūṭatilaka* ("the forehead ornament of the universally ascendant Rāṣṭrakūṭas") (p. 281). This is hardly the manner in which to describe a Rāṣṭrakūṭa family resident at Gayā and occupying the status of vassal of the Pālas, as the editors believed, and this is to say nothing of the fact that we have no information from elsewhere corroborating the existence of such a famiy. On the face of it this is evidently a reference

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to a king of the imperial Rāṣṭrakūṭas of Karnataka, and another document, of which the editors were unaware, makes this identification close to certain.

An inscription found at Bodh Gayā, "palaeographically assignable to circa 9th century," and published more than a century ago was composed by the very man who wrote the *Kāvyādarśa* commentary, "Paṇḍit Ratnaśrījñāna, the Buddhist mendicant of the island Sinhala" (*siṁhaladvīpajanmanā paṇḍitaratnaśrījana* [read: *jñāna*] *bhikṣuṇā*, line 18).[10] The inscription records the dedication of a repository for incense (? *gandhakūṭī*) on the part of the author's patron—named, again Tuṅga—in the fifteenth year of his reign.

According to the inscription, this Tuṅga was second in descent from some one named Nanda (or perhaps Nanna). A number of epithets are given to Nanda in the inscription, one of which is particularly revealing: "*Maṇipuradurgadhavala*," "Him of Pure White [Fame] of the fort of Manipura" (line 4). It is far likelier in terms of phonology that Manipura refers to Mānyapura—that is, Mānyakhēṭa (Malkhēd), the Rāṣṭrakūṭa capital in what is today's eastern Karnataka—rather than Mainpuri, as suggested by Rajendralal Mitra, the original editor of the inscription. This identification becomes more probable when we recall that the founder of Mānyakhīṭa (or perhaps son of the founder), the great king Nṛpatuṅga Amoghavarṣa (814-80), alone among the Rāṣṭrakūṭas bore the *biruda (Atiśaya) dhavala*. Repeated references to him by this title are found in the inscriptions issued during his reign, and in the remarkable work on Kannada poetics produced at his court, the *Kavirājamārga*, itself an adaptation of the *Kāvyādarśa*.[11]

Nanda is also called in the grant Mahībhadraka (?) and Guṇāvaloka, and whereas the first sems nowhere attested in connection with *Amoghavarṣa*, *-avalōka* is at least an epithet-suffix of the Kannadiga Rāṣṭrakūṭas (cf. Khaḍgāvaloka in the case of Dantidurga, and Raṇāvaloka of Stambha, son of Dhruva).[12] The title "Beholder of (Literary) Excellence" would make good sense in reference to the patron of the *Kavirājamārga*, whose knowledge of literature is praised throughout the text. The name Nanda or Nanna itself is not found in reference to Amoghavarṣa, either, though Ṇaṇṇa (or Ṇaṇṇappa) is not uncommon among the earlier Rāṣṭrakūṭas.[13] What is especially significant, however, for the identification of Nanda with Amoghavarṣa is the fact that Ratnaśrī describes Nanda having become a renunciate at the end of his life:

yaś cānte tanum utsasarja vidhivad yogīva tīrthāśrayaḥ (line 4)

(At the end of his life he abandoned his body according to rule, like a yogin, residing in a holy place.)

This fits well with what we know about Amoghavarṣa from other works, especially the celebrated little "catechism" entitled the *Praśnottararatnamālikā*. Although this work has been variously attributed--most commonly to Śaṅkara, in a highly vedantized version-what I believe to be the oldest extant manuscript copy of it, a palm-leaf written in an Old Kannada script and preserved in the Oriental Research Institute, Mysore, ends with the following verse:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

vivekāt tyaktarājyena rājñeyaṁ ratnamālikā /
racitāmoghavarṣeṇa sudhiyāṁ sadalaṅkṛtiḥ //[14]

(This Little Garland of Gems, a goodly ornament for the wise, was composed by King Amoghavarṣa, who on gaining discriminating insight renounced his Kingship.)

If the line of reasoning offered so far is correct, then it remains to determine the king of the imperial Rāṣṭrakūṭas to whom 'Tuṅga' refers. Now, among the overloads whose dates are close to both the old and revised Pāla chronology, "[Nṛpa]tuṅga" is recorded as a *biruda* of both Govinda IV and Kṛṣṇa III; the reign of the first began in 930, that of the second, as noted earlier, ended in 967.[15] Govinda IV, however, ruled for only six years (he was succeeded by Amoghavarṣa III, whose reign lasted only from 935-39), and this would leave Kṛṣṇa III as the Tuṅga who was Ratnśrī's patron. Little additional hard data are available to corroborate this identification; the Bodh Gayā grant gives Tuṅga the *biruda* Dharmāvaloka, which I have not yet found used in connection with Kṛṣṇa III. There are, however, several more pieces of circumstantial evidence that can be adduced in support. The fact that Ratnaśrī calculates Tuṅga's date according to regnal years conforms with Kṛṣṇa III's own practice in his records for most of his reign (all other Rāṣṭrakūṭas, like their predecessors the Bādāmi Cāḷukyes, used the *Śaka* era). Moreover, there is an important historical linkage with Sri Lanka at just this time.

We have little information regarding the circulation of religious professionals and scholars between India and Sri Lanka in the first millennium, but what we do know about political history suggests a very intense interaction between the two regions precisely in the mid-tenth century. Kṛṣṇa III, sometime around 950 perhaps, invaded the island and was repulsed (thus according to Sinhala chronicles; the grant to Vādijaṅghāla also alludes to the event). At some later point, according to a Coḷa inscription, a Sri Lankan prince king Srivallabha Madanarāja, visited the court of 'Kannara,' that is, Kṛṣṇarāja III.[16] Where kings and armies go, intellectuals generally follow.

One additional, if minor, indication that Ratnaśrī attended the Rāṣṭrakūṭa court of the Deccan, and in the tenth century, is offered by the fact that he quotes from the *Damayantīkathā* (*Nalacampū*) of Trivikramabhaṭṭa. Trivikrama himself lived in the first quarter of the tenth century, and worked as an inscriptional poet at the court of Indrarāja III, for whom he composed an important *praśasti* in *Śaka* 836 (AD 915).[17] This is the latest text Ratnaśrī quotes in his commentary, and in fact this appears to be the very first citation of Trivikrama in *alaṅkāra* literature (the next being in the works of Bhojarāja, two generations later).[18] No one outside of the Deccan in the tenth century appears to have known the work of Trivikrama.

As the Bodh Gayā inscription shows, however, Ratnaśrī had an important connection with the Pāla world, or at least with Buddhist religious and no doubt educational institutions in the Pāla world. This, rather than Tuṅga's subordination to Pāla overlord, is likely to account for the dating of his commentary according to Pāla regnal years. Again, if Ratnaśrī's text of the *Kāvyādarśa* often agrees with the Tibetan, according to the editors, it often agrees with that of Vādijaṅghāladeva as well; indeed, the two sometimes share readings of Daṇḍin's *mūlagrantha* not found elsewhere.[19] And this would make sense if, as the above logic leads

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

us to conclude, Vādijanṅghāladeva and Ratnaśrī were contemporaries at the Rāṣṭrakūṭa court of Kṛṣṇa III (note that Vādijaṅghāla is also called *Bauddhabudhopama,* "like the Buddha himself in the mastery of Buddhist doctrine").[20] It is therefore possible to argue, *contra* the editors, that, rather than being dependent on some earlier northern textual tradition of the *Kāvyādarśa*, Ratnaśrī's version of the work comes from the south and was subsequently introduced into the northeast, where it formed the foundation of the Tibetan tradition in consequence of the authority of his exegesis and the fact that he was a Buddhist. His close relationship with centers of learning in Magadha as evinced in the Bodh Gayā inscription makes this perfectly reasonable.

The fact that all of our other early exegetical works on Daṇḍin (those of Vādijanṅghāla, Taruṇavācaspati, and Taruṇa's son Keśava Bhaṭṭāraka) were produced in late-medieval Kannada country seems to me additional evidence in favour of identifying this as the time and place of Ratnaśrī. Daṇḍin spoke with special force to Kannadiga (and other southern) scholiasts, as he spoke to vernacular scholars such as Śrīvijaya, author of *Kavirājamārga*, or the anonymous author of the twelfth-century Tamil work, the *Taṇṭiyalaṅkāram*. This is no doubt a consequence of the acute understanding that Daṇḍin himself, a southerner, brought to bear on the question of how southern poets wrote Sanskrit; his idea of *vaidarbha mārga*, for example, does not emerge from the realm of pure imagination.[21] (And it is worth remarking parenthetically but very explicitly that Daṇḍin's work entirely transcended religious boundaries. Aside from adducing in illustration poetry composed by Buddhist authors, Ratnaśrī betrays not a sign of anything we could properly call a *Buddhist* literary culture. Literary culture is entirely ecumenical: *sāhitasya sarvapārṣadatvāt*, as Bhojarāja put it with epigrammatic simplicity.) That Daṇḍin spoke so powerfully at this particular moment, in the mid-tenth century, surely has some connection—but whether as cause or effect is unclear—with the explosion of vernacular writing in the Deccan, of which Pampa's *Bhārata,* composed at the court of the Vemulavāḍa Cāḷukyas (vassals and ultimately competitors of the Rāṣṭrakūṭas), is the most compelling example.

An intriguing question awaiting further investigation concerns the possible identity of Ratnaśrījñāna with a learned Thera of Sri Lankan named Ruvan-mī. To Ruvan-mī is ascribed the paraphrase (*sannaya*) that accompanies the *Siyabaslakara* (Poetics of One'a Own Language), the enormously influential Sinhala adaptation of the *Kāvyādarśa*, which itself is now generally dated to the ninth or tenth century. Nothing further is known about this monk, whose name is usually taken to equate with Ratnamadhu. But it could well be a *tadbhava* of Ratnamati(pāda), a name by which Ratnaśrī is known in the Sinhala tradition. Ratnamatipāda was the author of two works on grammar, the *Śabdārthacintā*, and a *Pañjikā* on Candragomin's grammar. (Note that Ratnaśrī's knowledge of grammar is everywhere evident in his commentary on Daṇḍin; he is also one of the very few commentators to demonstrate knowledge of a now-lost work on Prakrit grammar by Harivṛddha.)[22] Whether Ruvan-mī is to be identified with Ratnaśrījñāna—and indeed, whether he may be the actual author not only of the paraphrase but of the *Siyabaslakara* itself, which is ascribed (probably pseudonymously) to King Sena I (846-66)—seems not beyond the realm of possibility.[23]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

References & Notes

1. For a discussion of Kannada *Kavirājamārga*, see my "The Cosmospolitan Vernacular" (*Journal of Asian Studies* 57,1 [1998]: 6-37).On the Sinhala and Tibetan versions, the most recent and best accounts are, respectively, Charles Hallisey, "Works and Persons in Sinhala Literary Cultures," and Matthew Kapstein, "The Indian Literary Identity in Tibet," in my forthcoming volume, *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia* (Berkely: University of California Press). On the transformation of late Pali, see Steven Collions, "What is Literature is Pali?" in the same volume. The influence of Daṇḍin in the Tamil tradition is considered in Anne E. Monius, *In Search of "Tamil" Buddhism: Language, Literary Culture, and Religious Community in Tamil-speaking South India* (Harvard University Dissertation, 1997). The impact of Daṇḍin and related texts in China is discussed in a path-breaking article by Victor H. Mair and Tsu-Lin Mei, "The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody" (*Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2 [1991], 375-470). Inaccessible to me is the Mongolian translation of Daṇḍin (Ulanbator: Shinzhlekh Ukhaanui Akademiin Khelel, 1972. Corpus Scriptorum Mongolorum, Vol. 18, fase. 1).
2. Tatacharya, D. T. ed., *Kāvyādarśa* (Tirupati: Shrinivas Press, 1936 [the Upodghāta, however, is dated 1941]). Tatacharya refers (p. i) to earlier editions: of the first chapter of the first commentary by one Krishnacharya of the Government Sanskrit College, Madras (for which I can find no bibliographic details); of complete texts of the two other commentaries by M. Rangacharya (Madras: M.C. Narasimhacharya of the Brahmavadin Office, 1910). I ignore here the fourth commentary, a late (eighteenth-century?) exegesis by Kṛṣṇakānta (or Kṛṣṇakiṅkara) Tarkavāgīśa, a few extracts of which were published by Thakur and Jha (see below), 283ff. There are of course likely to be more than those listed in the NCC. During my examination in December, 2000, of the uncatalogued manuscripts on *sāhityaśāstra* in the royal library in Ramnagar Fort, Varanasi, I found two texts of the *Kāvyādarśa* with commentaries that remain to be identified.
3. The first spelling is found in the printed colophon to the first *pariccheda;* the second and third are according to Madras Mss. (both transcribed from a Malayali original; see *Triennial Catalogue of Manuscripts,* Madras R. No. 4347 and R. No. 2746 respectively).
4. *Mysore Archaeological Report* (MAR) 1921: Plate X, 8 ff., II, 168-169 (on Kṛṣṇa III, 11. 120 ff.) Tatacharya is less impressed with Vādijaṅghāladeva's learning than the man himself is (*vṛthaiva atipariśrāmyati pariśramayati ca*, ii).
5. See MAR 1921: Plate X, 11. 162-63.
6. V. Raghavan, "The Sūktiratnahāra of Kalinṅgarāya Sūrya," *Journal of Oriental Research,* Madras 13 (1939): 305-6.
7. Thakur, A. and Upendra Jha,(eds.) *Kāvyalakṣaṇam* (Darbhanga: Mithila Institute, 1957).
8. Thakur and Jha, *Kāvyalakṣaṇam*, 18-20.
9. Thakur and Jha, *Kāvyalakṣaṇam*, 20. For the revised Pāla chronology, see, for example, Susan L. Huntington, *Leaves from the Bodhi Tree: The Art of Pāla India* (8th-12th centuries) *and Its International Legacy* (Seattle and London: Dayton Art Institute in Association with the University of Washington Press, 1990), 542.
10. Mitra, Rajendralal, *Buddha Gaya:* The Great *Buddhist Temple* (Delhi: Indological Book House, 1972 [originally 1878]), 194ff. The inscription merits re-editing. On the palaeography see *Epigraphia Indica* (EI) 32:114.
11. For the first, see for example EI 6:103; for the second, M.V. Seetha Ramiah, ed., *Kavirājamārgam* (Bangalore: Karnataka Sangha, 1968; reprint 1994), 1.24; 1.148; 2.55.
12. On the use of *-avalōka* see EI 6: 188-9, where Fleet notes that "Both the *birudas* ending in *tuṅga* and those ending in *avalōka* appear to be, originally, exclusive appellations of the Rāṣṭrajūṭas of Malkhed, since, as in the case of the *birdudas* ending in *varsha*, we cannot trace the conception of them to any other source." He offers no reason for then ascribing the Bodh Gayā grant to "another branch of the Rāṣṭrakūṭa stock" (p. 189).

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

13. Mirashi, V.V., "The Indragaḍh Stone Inscription of Rāṣṭrakūṭa Ṇaṇṇa," Indian Historical Quarterly 31 (1955): 99-104. Edited inEI 32:112:17.
14. Vs. 30 of ORI MS No. P 3995/2.
15. For Govinda IV see EI 13:327: for Kṛṭṇa III, EI 19:289 (correcting EI 6:189). As mentioned earlier, Tuṅga would seem to be the grandson of Nanda according to the Bodh Gayā grant, though it is not at all clear how strictly we are to take Ratnaśrī's genealogy. The actual grandson of Amoghavarṣa was Jagattuṅga, but he predeceased his father and never was king. Indrarāja III, Jagattuṅga's elder son, ruled between 914-28. If there was a "fifteenth" year in Indra's reign, therefore, it would have been his last. At all events, I have not found (Nṛpa)tuṅga as a *biruḍa* of Indra III.
16. See Nagaraju, S, "Rāṣṭrakūṭa Activities in Ceylon," in B.R. Gopal, ed., *The Raṣṭrakūṭas of Malkhed: Studies in Their History and Culture* (Mysore: Geetha Book House on behalf of the Mythic Society, 1994), 123-5.
17. See EI 9:28. Ratnaśrī cites from Trivikrama on p. 23.
18. e.g., *Śṛṅgāraprakāśa* (edited by V. Raghavan [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998]), 354 (*Nalacampū* 1.4), 1019 (5.34).
19. Thakur and Jha only remark on this (p. 16) but offer no evidence. I have not done a systematic comparison; an informal survey of the first *pariccheda* shows mixed results. On 1,67, both R [atanśrī] and V[ādijaṅghāla] read *param* (against *kharam* of e.g., Taruṇa); on 1.76 *sarva-* (against *kāvya-* of many mss); on 1.95 *anyat tu* (against *anyatra* of many mss.and apparently Taruṇa; on 1.71 believe V read *kāvyam* (not *kāvye*, as printed), in agreement with R, against Taruṇa and others). Some differences, however, are also found: on 1.18, R reads *asaṁkṣipta-*, V *asaṁkṣiptam;* on 1.38, R *paṭhyate*, V *badhyate*. It is impossible to tell from V whether he read in agreement with R on 1.48-49. A comparison of their interpretations of problematic passages would be of interest.
20. *MAR* 1921: Plate X, 1. 162.
21. See "The Cosmopolitan Vernacular," 21-5.
22. See his comments on 1.33-5. For Harivṛddha as Prakrit poet, see Harivallabh Chunilal Bhayani, *Indological Studies: Literary and Performing Arts, Prakrit, and Apabhramsa Studies* (Ahmedabad: Prashva Prakashan, 1993), 162ff. (=*Sanskrit and Indological Studies: Dr. V. Raghavan Felicitation Volume,* pp. 61 ff.) Ratnaśrī's quotations of Hari's grammar are unfortunately unknown to Bhayani.
23. This paragraph relies heavily on Martino de Zilva Wickremasinghe, *Catalogue of Sinhalese Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1900), xiii.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Secret of Rasānubhūti or Art Experience

Tapasvi Nandi

Bharata Muni, in his *Nāṭyaśāstra* (NS) contemplated on the problem of the birth of 'Rasa'–aesthetic enjoyment with reference to the dramatic art. Abhinavaguptapāda, the great protogonist of Ānandavardhana's theory of 'vyañjanā-dhvani-rasa', has discussed in great detail the views of Bharata with reference to the birth of 'rasa', in his great commentary, the *Abhinavabhāratī* or the *Nāṭya-veda-vivṛtti* on the NS of Bharata. Abhinavagupta beyond being an aesthete of the highest order, was also a yogin, a mahāmāheśvara, ācārya, of the Kashmir school of Pratyabhijñādarśana.

Before we start digging deep into the theory of *rasa* realisation as advanced by Bharata, it should be borne in mind that according to the explanation advanced by the Kashmir thought as reflected in the works of Ānandavardhana and Abhinavagupta, it is the *aesthete*,–the man of conscience, the *Sahṛdaya*, the connoisseur, the cultured reader or enjoyer, the man of taste–who is in the centre of the whole explanation. In short, we will proceed with the accepted belief that all the explanation and analysis concerning *rasa*-experience centres round the *Sahṛdaya*, the *rasika*. We will also keep in mind another point, which is still more important, and it is that the thinking concerning *rasa*-experience is not with reference to the art of drama or literature only, but is to be understood in its wider context as theory of art, or explanation of art-experience in general which embraces all art,–all forms of art,–be it painting, dance, music, sculpture, iconography, or any thing that goes under the name of art. So for us, *rasānubhūti*–i.e., rasa-experience, is *kalānubhūti* or art experience, or *saundaryānubhūti*, i.e., experienceśkrealization of beauty, or *ānandānubhūti* or experience of the highest bliss, the Divine! And all this, with reference to the cultured enjoyer only. Of course, Bharata embarked upon this topic of *rasa*-experience, keeping the art of drama, the art of acting–in the centre, and Ānandavardhana and a host of literary critics applied it to the enjoyment of literature only.

Bharata Muni talked of *rasa* as the essence of the dramatic art, or say, thereby as the essence of any art in géneral. We can take his contribution to dramaturgy as part of efforts by Indian art-critics in the field of aesthetics in general. They all were concerned with the problem of beauty in general and then beauty as applied to the art of drama, poetry, dance, music, painting, etc. It may be observed in passing that as to the true nature of *rasa*, i.e., art-experience, there are divergent views among aesthetes. Those who have not read,–not to say 'understood', or those who have not even seen or heard about the great Indian works on the theory of art-experience, are not the object of our address. There are many such innocent souls, who go under the name of art-critics or literary critics in Indian vernaculars

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

and even English. They are in plenty having won awards in the language and literature of their states or provinces. But they have not even a nodding acquaintance of what aesthetes in Sanskrit have said. They rely on unreliable translations and second-hand material and move about calling themselves 'rasa–śāstrī'. They are the incurable lot and we do not address our efforts to these innocent blessed souls. But we make bold to suggest that even some of the greatest names who have thoroughly mastered the scriptures on art-experience, the likes of Professors Dr. Kane, Dr. De, Dr. G.T. Deshpande and even Dr. Raghavan, to an extent, have nurtured some unacceptable explanation concerning the significance of the concept of *rasa,* and its realisation. A number of great names, who have mastered Sanskrit learning, echo the words and understanding as put forth by the scholars mentioned above. Their writings make it clear that they are not '*Sākṣātkṛta–dharmāṇah*' as Yāska would make us understand. This fact emerges from their total writing and to justify our impression,–and believe me, we have been carrying an impression that even Dr. Warder at times betrays his lack of first-hand intimate acquaintance with the original works of the *ālaṁkārikas*–we do not have to quote their words or put our fingure on this or that line or paragraph. All this is self-evident to the discerning. We have faith in some of them, say, Dr. V.M. Kulkarni, Prof. Rasiklal Parikh, Prof. R.B. Athavale, Dr. K. Krishnamoorthy, Prof. R.C. Dwivedi, Dr. Ramaranjan Mukherjee, Dr. M.M. Sharma, Dr. K. Kunjunni Raja, Prof. Masson and Patwardhan and Gnoli, Dr. Walimbe, Dr. C. Rajendran and Dr. Rewaprasad, to mention a few of them. Both Dr. Kane and Dr. De wrote the History of Alaṁkāraśāstra, but for us Dr. Kane is primarily an authority on Dharma-śāstra, while Dr. De who also wrote on Sanskrit Literature and drama has earned a greater reputation in our estimation, while Dr. Warder, who even in his literary criticism seems to perpetuate the theory of 'Divide and Rule' as advanced by the murky Englishmen, by trying, to create differences between 'Jaina' and 'Hindu' writers, sadly lacks direct insight into scriptures on *alaṁkāra.* We will keep ourselves clear of the views of these authors on the theory of art-experience, and concern ourselves only with the first-hand and direct investigation into the works of Indian thinkers on art-experience.

Dr. De, Dr. Kane and also Prof. Deshpande following these two, think of art-experience with a prejudice that the theory of *rasa*-experience was first promulgated with reference to the dramatic art and was then later made applicable to literary art as well. But while writing his appreciation elsewhere, he (=Dr. De) calls some plays from Gujarat and also some other plays, as belonging to what he terms as 'decadence period'. He observes that in these plays, we come across 'rasa' predominantly–, "as in Kāvya, so in nāṭya also–making these dramatic pieces mere dramatic poems, which also abound in the number of verses which crosses the hundred mark even in a single act! Now if in Sanskrit Poetics he observed that the concept of *rasa* originated in the field of drama and was then made applicable to the field of Kāvya, i.e., poetry, then how can he observe, while criticising these plays such as, one by Someśvara of Gujarat, that we find "excess of rasa" herein, as 'in Kāvya'. This is self-contradiction, pure and simple. Again it is wrong to equate *rasa*-delineation with the number of verses in an act. For we know, that these verses, added to the real dramatic, when presented through right *vācika abhinaya.* They were to be recited in a way that enriched the drama. This is

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

self-evident to an aesthete of dramatic art. But even Dr. De was under the spell of the western scholars who were not very kind to even the best in Sanskrit; even Kālidāsa. Dr. De here confuses between 'Verse' and 'Poetry' or Kāvya, as is done by the westerners, or even by the genius of the stature of Sri Aurobindo. This is sad, to say the least. Dr. Deshpande in his valuable work called, "*Bhāratīya Sāhityaśāstra*", observes that sāhitya-śāstra or literary criticism, was originally only a portion of the nāṭya-śāstra, or dramaturgy and in course of time, it parted ways from the mother lore and had an independent 'Saṁsāra' of its own later, much later! These great scholars including Dr. De, forget that in fact investigation in the nature of *rasa* originated, even prior to Bharata, perhaps in hoary past and Bharata himself was conversant to 'Kāvya-rasa' or art-experience with reference to literature also, when he recommends the use of *alaṁkāra* or figures of speech, *guṇa* or poetic excellences, *lakṣaṇa* or natural marks, and avoidance of *doṣa* or poetic blemishes with reference to 'rasa' in poetry, i.e., '*Kāvya-rasa*'. Thus the concept of *rasa* originated in the field of art in general even prior to Bharata and it was not made applicable to poetry later. Bharata speaks of *Kāvya-rasa* at many places throughout his *Nāṭya-Śāstra* and it is wrong to imagine that the concept prospered in the field of dramaturgy first and then it was borrowed from there and later made applicable to poetry in what we call literary criticism, i.e., Alaṁkāra *Śāstra*. True, for Bharata the art of drama was the art of acting, but he also knew that the play which is to be enacted on the stage has a (written) script and is a special form of literature. Thus, he was aware of *nāṭya rasa*, of *kāvya-rasa* and of course, the wider *kalā-rasa* in general.

With reference to this *rasa*-experience Bharata gives us an aphorism–the famous rasa-sūtra–which runs as : "*Vibhāva-anubhāva-vyabhicārī-saṁyogād rasa-niṣpattiḥ*", i.e. "Out of the combination *(Saṁyoga)* of the Determinants *(vibhāva)*, the Consequents *(anubhāva)* and the Transitory Mental States *(vyabhicārin)*, the birth of Rasa takes place." (Trans. Gnoli, pp. 25. *The Aesthetic Experience, according to Abhinavagupta*, Chowkhamba Publication, Varanasi, Edn. 2nd, 1968). The context explains that Bharata has dramatic art before him, but, I repeating in all humility, that this sūtra explains the secret of all art-experience. This sūtra has been explained differently by authorities such as Bhaṭṭa Lollaṭa, Śri Śankuka, Bhaṭṭa Nāyaka and Abhinavagupta, and perhaps also differently by some other commentators who tried to explain Bharata, and whose works and even names have not come down to us. In the post-Ānandavardhana–Abhinavagupta period also, we have authorities such as Mahim explaining art experience in poetry, Dhanañjaya and Dhanika, followed by Bhoja, Rāmacandra and Guṇacandra, Śāradātanaya, Sāgaranandin and some others who did not accept the interpretation as advanced by the Kashmir School of thought. But all this does not fall in the purview of this paper. What exactly was meant by Bharata by the terms *Saṁyoga* and '*niṣpatti*' is the concern of different commentators. But one fact, which is commonly accepted by all is that Bharata has contemplated over *rasa-niṣpatti* or *rasānubhūti* i.e., art-experience which is the result of appropriately coming together of factors that he terms as '*vibhāva*', *anubhāva* and *vyabhicārībhāva*. Where all interpreters agree is a point that by *vibhāva, anubhāva* and *vyabhicārin,* Bharata imagines some material which is connected with human consciousness, including man's rationality and intelligence. Thus the 'Sāmagrī', the combination of determinants, consequents and ancillary feelings, concerns itself, according

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to Bharata, to total human consciousness including its sensitivity and its intelligence. In our wordly context we experience different feelings and emotions in different shades and proportion. There is scope for individual variety of experience and also of variety of degrees in one's experience. Taking into consideration this difference in degrees in response to a given stimulus in case of different individuals, one thing emerges clearly that by and large, a living being, both humans and sensitive animals, respond to a given stimulus in a given way during their encounter. All sensient beings,–here we are concerned with the humans, in particular,–respond to the external factors through the feelings emanating from their heart and mind. In short, the response emanates from a man's total consciousness, with his responsive heart and mind in the centre. Actually it is an involvement of his total personality. Individual response could be different in degrees, but it is almost identical in kind. For example, response to a tragic situation will be sadness, in case of a person having sensitivity of a normal type.

So, much emotional responses born of an encounter with wordly context, manifest at individual levels. Individuals experience either happiness, or unhappiness or ignorance, i.e., delusion of mind as the case may be. But whatever be the individual experience at gross level, there is always an element of a cause behind this or that local event. Now, there are also other subsidiary factors that enrich or, say aggravate the efficiency of this basic cause. These factors are called ancillary or subordinate causes as compared with the root or principal cause. Now when individuals undergo such encounters, their sensitivity responds to the same favourably or unfavourably at the external, gross, level also. This may be termed as physical response to a given situation touching the stream of inner consciousness. Such physical responses manifest externally, either voluntarily or involuntarily as the case maybe. So, these external responses are the effects–Kārya–of the inner consciousness at a given moment. In real life, the whole of this 'Sāmagrī'–i.e., material consisting of basic cause, subordinate causes and physical responses,–is at individual level, having individual colouring of love and hatred, likes and dislikes, preferences and prejudices, choice and disgust etc., as per a man's individual physical, mental and cultural background and get up. For example a man normally gets angry towards his enemy, becomes jealous of him in his excellent achievements, feels happy at his enemy's loss, etc. He at times remains neutral in case of people who are either not related to him, or who do not touch him emotionally. Thus this limitation of personal factor adds colours of love and hatred to a man's feelings and emotions.

Bharata keeps this fact of practical life in focus, and puts it in a new perspective in the context of art, here of course, the dramatic art which is Bharata's concern. He calls these factors such as 'basic cause', 'subordinate causes' and 'physical responses' by technical terms such as *vibhāva* for wordly *kāraṇa; vyabhicārin* for 'ancillary cause'; and *anubhāva* for perceptible voluntary or involuntary effects. Perhaps this technical terminology–'*Paribhāṣā*' was coined by his earlier masters belonging to times of yore. Art-critics such as Bharata are of the opinion that in art-experience, there is no place for personal likes or dislikes, i.e., preferences or prejudices at personal level. On the other hand, the greater fact remains that even in a work of art, there cannot be any material beyond the available milieu

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

of practical life. A poet has to portray the picture of real practical life, only a slice from real life. He cannot go beyond life. He has to think of events and situations as resulting from the situation presented to us through nature or God. Now to patch up with these opposing constraints of life causing unequal personal responses, the art-critics thought of giving new technical names to local cause and effect factors, and thereby attempting a complete transformation of nature coloured by personal preferences and prejudices. Thus they chose to call the *kāraṇa* as *vibhāva, kārya* as *anubhāva* and ancillaries as *vyabhicārins,* i.e., determinants, consequents and ancillary factors respectively. Thus they tried to give a new name and a new habitation to the ugly in life; 'ugly' because of personal factors intervening. Thus by '*vibhāva*' is meant that which causes '*vibhāvana*' of a worldly cause. By '*vibhāvana*' is meant "*āsvādayogyī-karaṇa*-making objects of aesthetic delight. This '*vibhāvana*' process works like an alchemy, turning the gross into the etherial, the ugly into the beautiful, the earthy into the divine. It transforms material context into the spiritual, raises the gross to the level of art-experience, i.e., '*rasa*'. This art-experience is made of Supreme bliss and to differentiate it from worldly experience, the art-critics have equalled it with the divine joy caused due to the realization of Brahman, the Supreme spirit. They term it as "*brahmāsvāda-sahodara*". Actually, critics like Jagannātha have tried to explain that this aesthetic delight, *rasānubhūti* or *kalānubhūti* or art-experience is even superior to, what the philosophers call '*brahmāsvāda*, which is experienced by the yogins in a state of '*nirvikalpasamādhi*' or state of meditation beyond discursive consciousness. It is 'perception sui generis, differing from others' (Gnoli, pp. XXXV). This 'rasa' is beyond personal ego. It is divine consciousness coming into contact with human consciousness, '*ahaṁkāra*'; with human intelligence, '*abhimāna*'; it is *Śṁgāra*–the highest flight of human imagination and consciousness–as explained by Bhoja. The 'ordinary' of everyday life, turns into 'extraordinary' in art-context. Thus by coining new terminology the art-critics have mounted the art-experience on a pedestal, higher than ordinary, free from local personal colouring of the work-a-day world. This experience is different in nature and scope from the experience of wordly people and is beyond the limits of personal calculations. It is a sort of say, 'de–individualisation'.

However, it should be borne in mind that when we say that the art-experience travels beyond ordinary individuality, it never means that there is total annihilation of the personal or individual factor. It can never be said that art-experience is absolutely non-congruent with personal experience. Actually it is an individual who enjoys art, it is he who passes through art experience. It is he, who, on reading or viewing *Abhijñānaśākuntala* or *Othello*, exclaims, "How beautiful!" "I enjoyed it!". So, total negation of individuality is not imagined to take place in art-experience. But what is meant by "*nirvaiyaktikatā*" or de–individualization, is denial of gross ego–sense full of personal likes and dislikes. It is, so to say, growing of an individual viewer into a higher self. It is a passage to the realm of higher consciousness, reaching the divine in you, the revelation of one's spiritual consciousness. So, the enjoyer, remains an individual minus his local limitations. In everyday life he may feel jealous of his friend with whom a beautiful girl, who is his dream girl, moves, closer. But when he sees Śakuntalā drawing closer to Duṣyanta on the stage, he does not feel jealous of him. Nor does he hate a man, who in routine life is branded as his enemy, also enjoying a situation and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

feeling happy at the same moment. Thus, the critics term this process as *'Sādhāraṇīkaraṇa'* or 'generalization' or say, 'de-individualization' when one undergoes art-experience. It is a state when limited ego–sense fades away giving place to a higher self–, a super ego, "*ahaṁkāra', 'abhimāna'* of Bhoja. Just as an individual soul, after attaining to spiritual state, rests in Supreme bliss in the company of '*paramātman'*, the Supreme Spirit, in the same way the *sahṛdaya,* a man of cultivated taste, who has attained to this state of de-individualization, a state beyond personal mean calculations of profit and loss, who has attained to a state of higher sensitivity, undergoes art-experience. He is then called *'rasika'; 'rasiko'yaṃ iti pravādaḥ'* says Bhoja. In this state of art-experience, the wordly feelings of 'mine' and 'yours', of grabing the palatable and leaving the unprofitable, fade away like darkness at the advent of dawn. There is complete transformation of the lower nature into the higher, spiritual nature. Of course, it is *'pari–passu'* with the period of art-experience only. It lasts till the performance lasts. When the dramatic performance is over, or when the reading of a classic is over, this transformation evaporates. The enjoyer comes out of these moments like the yogin coming out of his state of meditation. The difference is that a yogin, after his experience of the Divine is a totally changed personality thereafter, which is not the case with the connoisseur, who enjoys only a short stay in the realm of higher consciousness. Art serves the purpose of the divine vision, *'divya-cakṣu'*, gifted to Arjuna for viewing the 'Virāṭ' form of the Divine. The art-experience also serves as an incentive for an individual to grow permanently into higher self. Could it not be that such great yogins in actual life as Ācārya Abhinavaguptapāda, Ācārya Hemacandra, Māṇikyacandra, Rāmacandra, Guṇacandra, Narendraprabha and Sri Aurobindo, who were also great art-critics, were so because they were yogins?

Art strips you of all vestures of the *'ṣad–ripus'* the six enemies, that cover the inner self. Thus art-criticism, pondering over art, over the beautiful aspect of the Divine, transforms you into a purer self, it becomes a gate-way, so to say, to the higher plane of spirituality, it opens up the yoga-mārga for you. The art-experience is a special perception, which according to Abhinavagupta is free from obstacles. It, 'may be said to enter directly (*niviś)* into our hearts, to dance (*viparivṛt')* before our eyes', so to say, (Trans, *Gnoli,* p. 56). In such an art-experience, "One's own self is neither completely immersed (*tiraskṛt),* nor in a state of particular emergence (*ullikh),* and the same thing happens with other selves. As a result of this, the state of generality involved is not limited (*parimita*), but extended *(vitata),* as happens at the moment in which is formed the idea of the invariable concomitance (*vyāpti)* between smoke and fire or, in fact, between trembling and fear." (Trans. *Gnoli.* p. 56).

It is a perception free from obstacles. Call it by any name such as *camatkāra, nirveśa,* or immersion, relish or *rasana,* tasting or *āsvāda,* enjoyment or *bhoga,* accomplishment or *samāpatti;* lysis or *laya,* rest or *viśrānti.* It is art-experience and nothing else. A rose, is a rose, and will smell as sweet, even if you call it by any other name!

It may be noted again, that though the *rasa–sūtra* of Bharata has a direct connection with the dramatic art, in reality, it has a concern for any art. Any art, be it dance, music, painting, drama, literature, sculpture or any you may name, through its own *'vibhāvādis'*–the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

content–draws the enjoyer closer to the Divine. It transforms his total personality, beginning with the physical and passing through the mental or intellectual and ending in the spiritual. It is a transformation of body and mind into the spirit. So, the *rasa*–experience does not end in enhancement of this or that feeling or emotion only to the plane of sentiment, no; it is not only this; but it also covers the intellectual or rational portion of a man's personality also. Precisely for this that the great Ānandavardhana has reserved a place for *Vastu-dhvani*, i.e., suggestion of a matter of fact, where human intelligence has a greater role. It is childish on the part of *Viśvanātha* to dismiss *Vastu-dhvani* as mere *'prahelikā'* or a riddle only. Actually it is a sort of intellectual exercise causing art-experience. Thus *rasānubhūti* or art-experience does not end with the explanation of the eight or nine basic emotions rising to the state of aesthetic pleasure. This can take a vulgar form of sentimentality also. But actually art experience is merging into the divine, it is an experience which lasts till the performance lasts, *'Vibhavādi–Jīvitāvadhiḥ'*. It is 'pari-passu' with performance or presentation of art, it is relished in the fashion of a beverage, as it were it flashes forth before the mental eye, as it were it enters the heart and moves the soul, as it were it takes the whole of the enjoyer's self–his sensitivity and his intelligence–in its close embrace, as it were it removes all consciousness of anything but itself, as if it makes you taste the Supreme bliss of Brahman, and it makes for extraordinary joy! No question of its non-applicability to the modern dramatic pieces as 'Mother Courage' ever arises. For, if we relish in technical jargon only then we can say that even in "Mother Courage", the principal sentiment is *'dharma-vīra,'* with a *'Karuṇa'* under current. But this part, actually the state of *rasānubhūti* or art-experience is one when the enjoyer is merged into it (*viśrānti), (laya);* when all external world melts away for the moment–*anyat sarvaṁ tirodadhat*–(Mammaṭa). Even in problem plays or any newer and newer form attempted by modern artists and writers, when there is this total effect, when there is this total transformation of the small and individual into the vast and the divine, through any artistic device, it is *rasānubhūti* in the real sense. In short, it is a take off from the earth and landing into the divine. It is a flight from the region of 'the earth-earthy', to the region of 'the air–airy'. It is growing of the corporeal 'I' into Cosmic Consciousness–'I'. It is sinking, mixing, melting, merging and becoming one with the Divine, for the specific moment–*vibhāvādi–jīvitavudhiḥ*. This is the real secret of art-experience and it is certainly not limited to enhancement of this or that emotion only. Art-criticism lies in explaining the gross and the limited in terms of the spiritual and the unlimited. The local into the eternal, the ugly into the beautiful! The explanation of the Highest Spirit as Supreme bliss, the *pratyabhijñā* of *jīva* as Śiva, the *sādhanā* or discipline of knowing the Highest in form of the Beautiful, the realisation of the Highest as *Satyaṃ, Śivam* and *Sundaram*, is art-experience. Perhaps the Vaiṣṇava art-critics Rūpa and Jīva Goswami aimed at this only. The secret of art-experience lies in understanding life in the context of its Divine purpose, to acquire the Supreme bliss which results from this understanding.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rasāsvāda and Ideal Spectators

V.M. Kulkarni

Bharata with his rich practical experience of the dramatic art deals with a wonderful variety of topics in his huge work, *Nāṭyaśāstra* (NŚ), and sets forth the principles of the drama. His chapters VI and VII on the sentiments (*rasas)* and emotions (*bhāvas)* which form a vital element in the drama are perhaps the most important of them all. He emphatically and explicitly states : no matter *(artha)* which does not contribute to the creation or development of *rasa* can come in a drama.[1]

Ānandavardhana (Ānanda) declares at the beginning of his *Dhvanyāloka* (Dhv) : *kāvyasyātmā dhvaniḥ–dhvani* (suggested meaning) is the soul–the very essence–of poetry (including dramatic poetry). This *dhvani* is of three kinds : 1. *vastu* 2. *alaṁkāra* 3. *rasādi.* Abhinavagupta (Abhinava) in his well–known commentaries *Abhinavabhāratī* (A.Bh) on *NŚ* and *Locana* on *Dhv* ably and strongly supports their (Bharata's and Ānanda's) doctrine that *rasa* is the soul–the very essence–of poetry and drama

Bharata speaks of 49 *bhāvās.* Among these eight are *sthāyibhāvas* (permanent emotions) like *rati* (love), *hāsa* (laughter), etc.; thirty three *vyabhicāri* or *saṁcāribhāvas* (transitory feelings) like *nirveda* (world-weariness), *glāni* (physical weakness), *cintā* (worry), etc.; and eight *sāttvikabhāvas* (involuntary states) like *stambha* (paralysis), *sveda* (perspiration), *romāñca* (horripilation), etc. The eight (or nine, including *nirveda)* permanent emotions become eight (or nine) *rasas* when developed in a specified style or manner. For example, *rati* (love), *hāsa* (laughter), etc., become the *śṛṅgāra* and *hāsya rasas* (the erotic and the comic sentiments) respectively.

Out of these *bhāvās* (emotions) the *sthāyibhāvas* (permanent emotions) need some explanation. Abhinava, the great commentator of Bharata's NŚ and philosopher explains the term *sthāyibhāva* as follows :

"The *sthāyibhāva* is the same as *vāsanā.* It means the same as *saṁskāra.* These *vāsanās* or *saṁskāras* (latent impressions) we carry with us from birth to birth. In the course of wanderings through the *saṁsāra* (the cycle of birth and death) we have had every kind of experience. We have been open to every possible emotion and we all possess each and every one of the eight (or nine) *sthāyibhāvas.* He declares : There exists no living being who is devoid of the latent impressions *(vāsanā)* of these mental states *(cittavṛtti)*[2]."

When the *sahṛdaya,* sensitive and symphathetic spectators, go to the theatre to watch a play being enacted and witness the scenes and situations presented on the stage, they, through the process of inference come to know the particular *sthāyibhāva* of the *anukārya,*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

say Rāma, the hero in a Rāma play. As they continue to watch the play, the same *sthāyibhāva* is awakened–aroused or activated in the *(sahṛdaya)* spectators, then follow the two successive stages in the aesthetic experience : one, *hṛdayasaṁvāda* (sympathetic response) and two, *tanmayībhāva* or *tanmayībhāvanā*, also called *tādātmya* (identification).

As the play proceeds–various scenes and situations are presented on the stage, the *sahṛdayas* begin to enjoy aesthetic pleasure.

Regarding *tanmayībhāva* Abhinava tells us that this identification must not be complete[3]. The spectator must retain a certain aloofness, distance (better known these days as aesthetic distance). If a spectator, while watching a very tragic scene forgets altogether that it is just a part of the drama (*nāṭaka* and not of real life) starts weeping with sobs, he is no true spectator. So also if a spectator is *ahṛdaya* (one who has no heart–has no capacity for feeling emotions) has no place in the theatre. Some writers on poetics and commentators often quote a verse of Dharmadatta, which, in translation, means "Sensitive and sympathetic spectators will be able to appreciate the play and enjoy *rasa*. Spectators who are devoid of the *vāsanā*, i.e., *pratibhā* are no better than the pillars and stones in the walls of the theatre.[4] It is Govinda Thakkur who in his *Kāvyapradīpa* equates *vāsanā* with *pratibhā* (most probably the second type of *pratibhā* called *bhāvayitrī*–appreciative–, the first type being called *kārayitrī*–creative) and declares that the *vaiyākaraṇas* (grammarians), etc., (the term *ādi*, etc., includes Mīmāṁsakas and other erudite paṇḍitas whose sensibilities are made blunt or dull by their constant repetition and study of the Vedas and other *śāstras)* are incapable of enjoying *rasa*–aesthetic joy[5].

The *garbhāṅka* (play within the play) in *Uttararāmacarita*, Act VII, provides an excellent example of the spectator who identifies himself completely with the situation being presented on the stage : (Behind the curtain)

Sītā : Ah, Āryaputra, Kumāra Lakṣmaṇa! I am all alone without any protection in this forest! The pangs of child–birth have almost begun; I have lost all hope; beasts of prey are longing for my flesh and blood. In this hopeless condition I, the unfortunate one, will throw down myself in the river Bhāgīrathī (Gaṅgā).

Lakṣmaṇa (aside–to himself) : Alas! This is quite different from what I had expected!

Sūtradhāra (stage–director) : The Queen, the daughter of the Earth, who has been deserted by the King in the large forest, approaching the moment of her delivery, is throwing down herself in the divine Gaṅgā. (He goes out)

End of Prologue.

Rāma (agitatedly) : Queen, Queen, have consideration for Lakṣmaṇa.

Lakṣmaṇa : Ārya, this is a *nāṭaka*!

Here we find that Rāma and Lakṣmaṇa are both spectators in the *garbhāṅka or garbhanāṭaka*. Rāma, however, has completely identified himself with the situation on the stage–so much so that he is taken in and really feels that the real Sītā is on the point of throwing herself down in the river Gaṅgā, whereas Lakṣmaṇa, like an ideal spectator, identifies

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

himself with the situation retaining a certain distance and is aware that the situation on the stage forms a part of the play *(nāṭaka).*

Now, regarding the distinguishing characteristics of the spectators : Abhinava does not discuss at one place in his commentary these characteristics. We have collected here below some prominent characteristics of the spectators :

1. In the province of *kāvya* (poetry including dramatic poetry) there occurs in a qualified person a perception transcending the words of the poem. The qualified person in this case is any person whose heart possesses a spotless power of intuition (*vimala–pratibhāna).*[6] By this expression Abhinava has evidently in his mind a *sahṛdaya.*[7] In his *Locana* on Ānandavardhana's *Dhvanyāloka* he defines this term as follows : "Those people who are capable of identifying with the subject matter as the mirror of their mindsśkhearts has been polished through constant study and repetition of poetry and sympathetically respond in their own mindsśkhearts such–those (people) are what are known as sensitive and sympathetic readers.[8]" This definition equally applies to the spectator who watches a play being enacted on the stage.
2. *Sthāyyātma–para–cittavṛtti–anumānābhyāsapāṭava* :[9] the spectator must have attained proficiency in drawing inferences of the permanent emotions like *rati* (love), *śoka* (sorrow), etc., of others by a close observation of the characteristic marks or signs, viz., causes, effects and concomitant causes or accompanying circumstances in his everyday world. This inference process would help him in inferring the permanent emotion, say *rati* (love), of the *anukārya*–the hero, say Rāma, in a Rāma play.
3. He must **not** identify himself with the hero and the situations being presented on the stage **completely** but retaining a certain aloofness, distance, otherwise known as aesthetic distance.[10]
4. Keeping in view the most important characteristic–*sahṛdaya*–we can say by way of implication he must not be *ahṛdaya*–a person who has no heart–who feels no emotions.

It is interesting and instructive what Bharata himself has said by way of defining (an ideal) spectator. In his NŚ Ch.XXVII., i.e., Bharata defines an ideal *(śṛeṣtha)* spectator:

"An ideal spectator at a dramatic performance is one who, when the character is pleased becomes himself pleased, when (the character) is angry becomes himself angry, when the character is frightened becomes himself frightened". Also, "Ideal spectators at a dramatic performance are those who, when (the characters) are depressed become themselves depressed, when (the characters) are pleased become themselves pleased, when (the characters) are in sorrow are themselves in sorrow."[11]

By these definitions of ideal spectators Bharata lays great emphasis on the most essential quality of sympathy–the capacity of sharing in an emotion with the character who is being presented on the stage. Unless gifted with this capacity the spectator *(sāmājika, sahṛdaya, prekṣaka* or *rasika)* cannot respond to the scenes and situations presented on the stage and cannot establish, in Abhinava's words, the *hṛdayasaṁvāda* (sympathetic response) where the spectator feels as sympathetic response, i.e., he begins to react to the situation. This stage

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

in the aesthetic experience leads to the next stage of identification with the scenes and situations being presented on the stage *(tanmayībhāva, tanmayībhāvanā* or *tādātmya)* which immediately leads to the final stage of *(rasacarvaṇa, rasāsvāda, rasāsvādana)*–enjoyment of aesthetic pleasure or rapture.

References & Notes

1. न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते।

   NŚ., VI. p. 266

2. न ह्येतच्चित्तवृत्तिवासनाशून्यः प्राणी भवति।

   A.Bh., Vol. L, p. 276

3. .....भयानको रसः। तथाविधे हि भयेनात्माऽत्यन्ततिरस्कृतो न विशेषत उल्लिखितः।

   A.Bh., Vol. I, p. 273

4. तथा चोक्तम्-

   सवासनानां नाट्यादौ रसस्यानुभवो भवेत्।
   निर्वासनास्तु रङ्गान्तर्वेश्मकुड्याश्मसंनिभाः।।

   Kāvyapradīpa, p. 49

5. प्रतिभाजुषामित्यनेन नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा प्रतिभा या वासनेत्युच्यते।
   ...अत एव वैयाकरणादीनां न तथा रसप्रतीतिः।

   Kāvyapradīpa, p. 49

6. अधिकारी चात्र विमलप्रतिभानशालिहृदयः।

   –A.Bh., Vol. I, p. 273

7.8. येषां काव्यानुशीलनाभ्यासवशाद् विशदीभूते मनोमुकुरे वर्णनीयतन्मयीभवनयोग्यता ते स्वहृदयसंवादभाजः सहृदयाः।

   –*Locana*, pp. 38–39

   And, as translated by Masson and Patwardhan in *Śāntarasa*, p. 78, f.n. 4.

9. तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचारात्मकलिङ्गदर्शने *स्थाय्यात्मपरचित्तवृत्त्यनुमानाभ्यासपाटवादधुना....अलौकिकनिर्विघ्न-संवेदनात्मकचर्वणागोचरजां नीतोऽर्थः....स्थायिविलक्षण एव रसः।*

   –A.Bh., Vol. I, p. 278

   Incidentally, it may be noted that Mammaṭa's description :
   'लोके प्रमदाभिः *स्थाटयनुमानेऽभ्यासपाटवजतां* (चतुर्थ उल्लासः, पृ. 91) is based on this passage in A.Bh.

10. See f. n.3 *supra.*

11. यस्तुष्टो (?यस्तुष्टौ) तुष्टिमायाति शोके शोकमुपैति च।
    क्रुद्धः क्रोधे भये भीतः स श्रेष्ठः प्रेक्षकः स्मृतः।।

    –NŚ, XXVII.61(b)–62(a)

    दैन्ये दीनत्वमायान्ति ते नाट्ये प्रेक्षकाः स्मृताः।
    ये तुष्टौ तुष्टिमायान्ति शोके शोकं व्रजन्ति च।।

    –NŚ, XXVII.42

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Select Bibliography

(Sanskrit Works)

Abhinavabhāratī of Abhinavagupta. See *Nāṭyaśāstra.*

Dhvanyāloka of Ānandavaradhana with Abhinavagupta's *Locana*, alongwith the commentary *Bālapriyā* of Rāmasaraka. Haridas Skt. Series, No. 135 Banaras 1940.

Kāvyapradīpa of Govinda Thakkur ed. Durgaprasada and W.L. Paṇśikar Shastri with the commentary of Vaidyanātha Tatsat, KM. 24, Bombay, NSP, 1933.

Kāvyaprakāśa of Mammaṭa, with the commentary *Bālabodhinī* of Jhalakikar, BOR Institute, Poona, 1950

Locana of Abhinavagupta. S *Dhvanyāloka.*

Nāṭyaśāstra of Bharata, Vol. I, with the *Abhinavabhāratī* of Abhinavagupta, ed. K. Krishnamoorthy, 4th edition, Oriental Institute, Vadodara, 1992.

And *Nāṭyaśāstra* with the commentary of Abhinavagupta, Oriental Institute, Baroda, 1954.

Uttararāmacarita of Bhavabhūti ed. Dr. G.K. Bhat.

(Books-English)

Aesthetic Experience According to Abhinavagupta, 2nd edn. Chowkhamba Skt. Studies Vol. LXII, Banaras, Chowkhamba Skt. Series, 1968 *Aesthetic Rapture.* The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra, in two Volumes Vol. I : Text, Vol. II Notes by J.L. Masson and M.V. Patwardhan Deccan College, Poona, 1970.

Sanskrit Drama by A.B. Keith, Oxford University Press, 1964 edn. *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, BOR Institute, Poona, 1969.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Concepts of 'Rūpa' and 'Rasa'

Ramaranjan Mukherji

The Art of Poetry depends for its genesis and sustenance on three concepts,–the concept of *Rasa*, the concept of *Rūpa* and the concept of *Vāk*. The Science of Language which is regarded as the first and foremost of the accessories to the Vedic literature declares Speech as of profound importance, and asserts, times with number, the capacity of Speech to illumine the entire existence as also to donate existential status to a non–existent entity. In the absence of Speech and Language, communication would have remained impossible and it would not have been possible for the man to express his feelings and transfer his thoughts to the minds of others. It is for this reason that the great Grammarian Bhaṛtṛhari has described Speech as luminosity par excellence which surpasses in effulgence the fire blazing in our herth and home, as also the energy lying latent in the form of knowledge, Bhartrhari asserts further that Speech or Language possesses the capacity of donating existential status on an entity that does not exist at all, and puts forward the examples of such expressions as "the sky-flower", "the barren woman's son", "the horn of the rabbit' etc. All this indicates that the Speech energy operates behind the existence of all entities, and that had there been no Speech, the entire creation would have remained engulfed in blinding darkness, making interaction between man and man, society and society, community and community impossible.

With a profound philosophical insight, Bhartṛhari speaks of three levels of speech,–the *Paśyanti,* the subtle form of speech, the *Madhyamā,* the gross form and the *Vaikharī*, the grossest form of Speech, which is pronounced by our speech-organs and is capable of being comprehended by the auditory organ. Helāraja, a commentator of Bhartṛhari, speaks of the most subtle form and gives the name 'Parā' to it. Combining the theories propounded by Bhartṛhari and his commentators it is possible to admit the existence of four forms of speech,–the subtlest form, the subtle form, the gross form and the grossest form. Speech energy, that lies latent in the consciousness of the human being,–the form, to signify which the designation 'Parā' is attached is identical with the Infinite, which lies latent in the consciousness of all beings. The human being has the capacity to bring this energy into light in phases, and ultimately to express it with the help of sounds pronounced by speech-organs and comprehended by auditory organ. After all Indian Philosophy believes that all members of humanity are connected through the silken bond of spirituality and the Infinite exists in the consciousness of all human beings, as a result of which the language employed by one member of the human community creates a ripple in the stream of consciousness of the listeners and makes it possible for them to share the feelings of the employer.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In order to carve out Poetical Painting the literary artist is required to take the help of expressions and employ such sentences as do have the potentiality of structuring the grand poetic frame, competent to contain the 'Poetic Truth' intended to be communicated by the artist. This poetic structure that contains the 'Poetic Truth' shining in its own effulgence is the form of poetry, technically known as the 'Rūpa'. This *Rūpa* of poetry is something different from the '*Rūpa*' of other art–forms, like Painting, Dance, etc., because, while in some art-forms employment of language is not necessary and in some others employment of expressions becomes partially necessary, as in Drama, in the art-form of Poetry use of language is a must. The expression employed in Poetry, however, is different from the expression employed in ordinary speech, employed in day-to-day communication, because the poetic expression is necessarily required to be profoundly enchanting. Moreover, while ordinary linguistic expression is required to follow the rules of logic, the poetic expression is guided by the logic of emotion, and consequently the veracity of such expression is incapable of being challenged. This question naturally takes us to the gateway of the bigger problem,–namely the problem of relationship existing between 'Form' and 'Beauty' or in other words between 'Rūpa' and 'Rasa'.

The concept of 'Rasa' happens to be one of the most fundamental concepts of Indian Aesthetics, and this concept constitutes the central pivot, around which other concepts revolve and on which all poetical entities depend for their existence. The literary merit and the literary embellishment apparently appear to reside in the external texture of poetry, but this also goes to heighten aesthetic effect. Similarly, the concept of 'Propriety' as also the concept of "A new turn given to an expression by the imaginative faculty of the poet" are also dependent on 'Rasa', because Propriety is to be adjudicated by keeping 'Rasa', at the central point and the so-called new turn given to the expression proves itself futile unless it is adjusted in accordance with the emotional mood intended to be delineated. Indian literary theoreticians maintain that 'Rasa' is incapable of being brought into expression through the primary power of signification; it is said that the Function of suggestion alone is competent to reveal this charming meaning, that constitutes the centre of gravity of Poetic Art. Consequently, the concept of '*Dhvani*' is not far from the concept of 'Rasa'; as a matter of fact, 'Rasa' constitutes a type of the symbolic content,–a variety, that excels all other varieties, inasmuch as, the suggested fact and the suggested figure both terminate ultimately in suggestion of emotional mood. This explains the necessity of expounding the concept of 'Rasa' at the initial stage.

'Rasa' is usually explained with reference to poetic art, but this is applicable to all expressions of art, because all these lead to the attainment of aesthetic relish. The very designation 'Rasa' given to the state of beatitude produced from experience of art shows that, on the one hand, it has similarities with a fine beverage, the differing tastes of all ingredients in which merge themselves completely in the ultimate taste of the drink, and bring into being a separate flavour, and, on the other hand, it is practically identical with the experience of the Infinite. Indian Aesthetics projects the idea that in course of his attempt to transplant an emotive experience into the mind of the connoisseur, the literary artist is required to create characters and chains of events, situations and feelings : the magic

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

wand of poetry, however, universalises these characters and situations and places them on a generalised pedestal. The process of universalisation, it is said, operates in two aspects : on the one hand, it universalises the object of experience and, on the other hand, generalises the subject of experience.

In this peculiar state the artist, the connoisseur, the characters and the situations, all are universalised, as a result of which the self of the man, divested of all particularities rests on the universal self, which is nothing other than the Infinite. It is not without reason, therefore, that the Upanisads describe 'Rasa' as identical with the Infinite,–the Grand and the Sublime. When Indian aesthetics proclaim that 'Rasa' constitutes the be-all and end-all of Poetry, it does not simply mean that the aim of poetic art is to generate emotive experience : it brings into expression the idea that poetic experience and poetic exercise are nothing but roads leading to a glimpse of the Infinite. This affirmation of Indian Aesthetics rests itself on the assumption that like other forms of Yogic exercises leading to a vision of the Grand and the Sublime, the Poetic exercise also is a Yoga terminating ultimately in the experience of the magnificent self of the universe.

In its eagerness to describe the power or quality of giving delight, Indian Aesthetics says that a concept, the constant contemplation of which leads to disinterested bliss, is to be regarded as beautiful, giving expression thereby, to its conviction that there is a close link between 'Beauty' and 'disinterested bliss'. In analysing 'Rasa' or aesthetic experience, again, this system points out to the fact that the state of this experience is represented by savouring of the supramundane delight and that when this experience is derived, the truncated individuality of the experiencer is put into slumber, and the whole universe with all its richness is comprehended under the orbit of his expanded personality. All these speculations rest themselves on the pet proposition of Indian Philosophy that, the human journey terminates where the Infinite shines in its full splendour,—that Bliss and Beauty constitute a part and parcel of the Absolute,–and that when man realises the identity of his self with the self of the Universe, he gets himself submerged in the ocean of divine ambrosia.

These statements are likely to lead to the idea that in the eye of Indian Aesthetics there is no distinction between 'Beauty' and 'Rasa' and that the two expressions are interchangeable, Mm. Dr. Gopinath Kaviraj, the great savant and philosopher of the present century, raises this issue in his famous essay 'Rasa O Saundarya' and solves the problem by asserting that, while the qualifying attribute of the quality of giving delight residing in an individual container is 'Beauty', that charm which is universal in character and which is common to all containers is 'Rasa'. When 'Beauty' is described as qualifying an object, it stands as an adjective to the beautiful. There are, however, cases when 'Beauty' is conceived of as the noun and the subject, and the beautiful goes only to qualify it by locating its container. 'Beauty' that goes to qualify the beautiful is truncated beauty : 'Beauty', that stands in its own effulgence as a concept of supreme importance, others going to qualify it, on the other hand, emerges as 'Rasa'. Thus, an ordinary man may prefer the statement–the beautiful morning, the beautiful rose, the beautiful face; but the connoisseur will like the statement 'a rose or a face floating in an endless ocean of Beauty'. 'Beauty' residing in a particular

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

container is truncated beauty: universal and impersonal 'Beauty' common to all containers and entities is, on the other hand, 'Rasa'.

This 'Rasa', postulated by Indian Aesthetics is nothing other than the Infinite, whose laughter is traceable in all music,–radiance in all luminaries,–strength in all robust instruments and passionate bliss in the roundness of the ocean, the blueness of the sky, and above all its heart-beats in the lives of all. When the golden light of this Infinite touches the brain a calm illumination prevails : when it reaches the throat speech gets transformed into divine tune, and when it reaches the heart, it is transformed into a temple. Giving expression to this feeling, Sri Aurobindo rightly exclaims :

The Golden Light came down into my brain
And the grey rooms of mind sun-touched became
A bright reply to Wisdom's occult plane,
A calm illumination and a flame.
The Golden Light came down into my throat,
And all thy speech is now a tune divine.
A paean–song of Thee my single note;
My words are drunk with the Immortal's wine.
The Golden Light came down into my heart
Smiting my life with Thy eternity;
Now has it grown a temple where Thou art
And all its passions point towards only Thee.
The Golden Light came down into my feet;
My earth is now 'Thy playfield and Tshy seat.'

(The Golden Light, Collected Poems, Sri Aurobindo, p. 146)

In their attempt to initiate the principle in regard to adjudication of 'Beauty', Indian thinkers express the view that, when only the sense-organs are employed to draw the distinction between the beautiful and the ugly, the gap appears to be extremely wide; when the mind is active, the gap is reduced: when, however, the spirit is requisitioned to adjudicate on beauty and the help of the sense of goodness or rather the Infinite itself is taken, the distinction between the two is completely wiped away, because the Grand and the Sublime make itself felt not only in all seemingly beautiful clothings, but also in seemingly ugly trappings. It is quite significant that Kālidāsa in Canto V of his *Kumārasambhavam* projects through Pārvati the idea that though the frame of Lord Śiva is seemingly ugly and though his associates are apparently ghastly, to her all these do not matter, because she has seen the Lord through affection after discovering in him a greatness, which is discernible only to the spiritual eye. The role of spiritual eye, therefore, is closely linked with the concept of 'Rasa'.

Indian Aesthetics expend considerable energy in explaining this concept of 'Rasa' and in analysing the process of Aesthetic Experience. It states that the literary artist is primarily to deal with emotions, and for the purpose of arousing emotions he is to create characters and situations and present permanent and transitory feelings, so that corresponding emotions,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

lying latent in the form of impression can be aroused in the minds of the connoisseurs; as soon as this awakening of emotion takes place, the peculiar process of generalisation starts functioning,–both in the front of the experiencer and in the front or experienced. This means that the characters and situations, the moods and emotions are accepted in their abstractions, as not having any relation to particular individuals or places, but in their generalised forms. In a similar manner, the experiencer also gets divested of his narrow individuality and the boundaries of his ego expand to such an extent that the entire universe is comprehended within its orbit and when this confrontation takes place between the universalised self of the experiencer and the generalised object of experience, bliss is experienced in natural course. This bliss is nothing other than the bliss associated with the self of the connoisseur, which is identical with the self of the universe, according to the speculations of the Upaniṣadic seers.

The self of the universe, it is asserted, comprises three elements,–Existence, Consciousness and Bliss. The two expressions 'Sat' meaning 'existence' and 'Satya' meaning 'Truth' are extremely significant, because they bring out the interdependence of the two. Truth pervades all existent entities, and consequently the name 'Satya' is given to it. Yāska in his *Nirukta* makes it clear that where there is no truth, there is no Existence, and where there is no Existence, there is no Truth. The *Mahābhārata* in eloquent terms describes the greatness of Truth and in its endeavour to establish its importance bursts forth with the exclamation : 'Everything is based on Truth' (*Sarvam satye pratiṣthitam).* The second component is represented by Consciousness, which, as the Indian seer says, is universal in character. Supreme consciousness not only creates the universe, but makes the creation its habitat, as a result of which sparks of consciousness are traced even in grossest matter. The stream of consciousness behind the clothings of matter becomes discernible only to the spiritual eye of the saint, who has been blessed with a glimpse of the Infinite. In recording the experience of Sri Ramakrishna *Rāmakṛṣṇa–kathāmṛta* records that the Lord could see the spirit in all things including the inanimate and even the gross equipment of worship appeared to him as shining in the flash of consciousness. Rightly does Sri Aurobindo observe :

I saw the electric steam on which is run
The world, turned motes and spark–whirls of a Light
A Fire of which the nebula and sun
Are glints and flame–drops, scattered eremite;
And veiled by viewless Light worked other Powers,
An air of movement endless, unbegun.
Expanding and contracting in Time's hours
And the intangible either of the One.
The surface finds, the screen–phenomenon,
Are nature's offered ransom, while behind,
Her occult mysteries, lie safe, unknown,
From the crude handling of the empiric Mind.
Our truths discovered are but dust and trace
Of the eternal Energy in her race.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The third component is represented by Bliss or supra-mundane delight. This delight is to be distinguished from ordinary joy, at the time of experiencing which man remains confined within the four-walls of truncated ego and fails to realise his oneness with the grand association of the universe. The Bliss, that constitutes a part and parcel of the Infinite is universal and boundless : it is neither limited by any considerations of time and space, nor is stained by any touch of ego and exigencies of the ordinary world. The human journey is crowned with fulfilment, only when man reaches the citadel of the Infinite, constituted of supreme Truth, supreme Consciousness and supreme Bliss.

In its endeavour to identify the location of Beauty, Indian thought arrives at the same Infinite or the Absolute or the God, and asserts that the charm residing in individual entities like the rippling river, the green lawn, the shady tree, the magnificent ocean and the blue sky as also in the mind of man is nothing but the beauty of the Infinite expressing itself through different forms in diverse trappings. And the beauty of the Grand and Sublime is universal beauty to signify which the comprehensive expression 'Rasa' is used. As a matter of fact, Indian thought conceives of God as the store-house of Beauty, and declare Lord Krishna as 'Rasarāja', meaning thereby that the Lord possesses all conceivable forms of charmingness, and that his sports are equally charming, implanting surprising delight in the mind of man and helping him in his Godward march.

The Infinite is the ocean of Beauty, because it is a magnificent collection of Truth. Beauty and Truth are inseparable : where there is Beauty, there is Truth and where there is Truth, there is Beauty. The Infinite is surprisingly beautiful, because it constitutes the store house of universal Truth : it is the most magnificent expression of Truth, because it contains the essence of all the conceivable beauties. Truth, that constitutes the secret of the grand and Sublime is universal truth : it does not go to qualify a concept, but always remains a substantive and shines in its magnificent splendour. In the expressions : 'The statement is true'. 'The story is real and true',–truth goes to qualify statement and story : this truth is limited to individual containers : this is finite, and cannot go beyond a certain height. Truth that forms the essence of the Infinite is common to all containers : it is universal and comprehensive,–limitless and sublime. Indian thought applies the principle adopted by it in drawing the line of demarcation between 'Beauty' and 'Rasa' in the exercise of analysing the distinction between ordinary truth and sublime truth, and says that while the truth that is confronted with in the ordinary world is finite and limited, the sublime truth is infinite and unlimited. It further says that just as 'Rasa' is but another name of God, similarly Sublime Truth is but another name of the Infinite. All these speculations go further to establish that Truth and Beauty are identical in essence and that they are nothing but two aspects of the same Absolute.

In the context of the concepts of 'Truth' and 'Beauty' Indian thought introduces the concept of 'Good' and affirms that all forms of Art are to lead man to the gateway of Good through the magnificent avenue of Truth, rendered attractive through shades of Beauty. It further says that the concept of eternal Good is identical with the idea of God, implying thereby that Truth is God, Beauty is God, and universal Good is God. When the aspect of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Truth of the Infinite merges itself in the aspect of Beauty of the Infinite, the God manifests itself in the form of Good, extending to the man an opportunity of tasting the ambrosia of divine bliss. Indian Aesthetics thus rests itself on the basic principle of spirituality, and considers application to art as an exercise leading to a glimpse of the Infinite, an instrument helping the man in his Godward march.

Indian Aesthetics, thus, reaches a height which is incapable of being attained by Western Aesthetics, because in consistency with its emphasis on spirituality, it makes the universal spirit the experiencer of Rasa and proclaims that at the highest stage the distinction between the experiencer and the exprienced is obliterated, as a result of which the self of the universalised experiencer rests on its own self and the whole exercise leads to uninterrupted bliss and unalloyed joy. In this connection a beautiful picture of contrast is introduced by Abhinavagupta, who in his famous commentary *Abhinavabhāratī* shows how the process of tasting of food by the real cultured and refined taster differs from that of partaking of food by the glutton. The glutton, Abhinavagupta says, is conscious of the quantity of the items of food, which debar him from concentrating on the taste: in his case the food interrupts the process of relishing and at no stage the idea of food withdraws itself. The case of the refined taster, however, is completely different. He is more concerned with taste or relish and to him the quantity of food is immaterial. Though he starts tasting the food, soon his mind gets absorbed by the taste and the items themselves become less important. In the process of experience of 'Rasa' similarly, Abhinavagupta affirms, the appreciative mind starts tasting the idealised emotion, but soon the feeling withdraws itself, leaving the expriencer alone and extending to him an opportunity of resting on his own self, which is identical with the self of the universe, and savouring the Bliss of the Infinite.

Western Aesthetics conceives of 'sane and wholesome pleasure' derived from perception of Poetry and distinguishes it from ordinary joy. It also admits the function of suggestion and the existence of multi–dimensional meanings as also the competence of universal, and audacious imagery to generate this feeling in the mind of the connoisseur that he is a member of the grand association of the universe. It does not, however, make spirituality the corner-stone of the process of aesthetic experience. Only T.S. Eliot speaks of 'extinction of personality' and draws the line of demarcation between truncated ego and expanded ego, and thereby touches the fringe of spirituality, but he also does not establish his theory on the solid rock of spiritualism.

Indian Aesthetics in conformity to the Indian attitude of placing spirit over matter explains the process of aesthetic experience as a process of savouring of bliss, constituting a part and parcel of the self by the self, and asserts that this experience is similar to that of the Absolute and Sublime. Indian Aesthetics carefully employs the expression,– *'Brahmāsvāda–sahodaraḥ'* to describe this fantastic experience, implying thereby that this is not exactly identical with experience of the Grand and the Sublime, but falls slightly short of it. This difference is maintained, possibly to show the incompleteness of concentration involved in the process of attainment of aesthetic experience : in the experience of the Sublime there is concentration only on the Absolute, while in the process of Aesthetic experience, there is concentration on multiple objects, namely the mood, the characters and

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the situations, the chain of events and the accessories. It is this concentration on multiplicity of objects that makes aesthetic experience incomplete and supplies clue to the projection of Indian Aesthetics that the experience of Rasa falls slightly short of the surprisingly delightful experience of the Sublime. Attainment of aesthetic experience, Indian Aesthetics asserts, depends on the intellect of the connoisseur, who is accustomed to concentrate on poetical creations,—share the feelings of the artist and finally to identify himself with the characters and situations, chain of evens and series of objects. T.S. Eliot also demands sufficient background work of the appreciator, and proclaims that for proper appreciation of poetry the reader is required to develop a particular faculty. Apparently the theory projected by Eliot appears to be identical with that propounded by Indian aesthetes, but when one takes note of all the stages involved in the process of attainment of aesthetic experience, as identified by Western Aesthetics and Indian Aesthetics, the distinction between the two statements becomes clear. By sufficient 'background work' Eliot means acquaintance of the reader with a number of works of art and his competence to share the feelings of the artist and the characters, as also his capability to witness the universe in the small compass of the realm of art. By 'appreciative intellect' *(bhāvayitrīpratibhā)*. Indian Aesthetics, on the other hand, mentions all the qualities recognized by Eliot, and in addition to these the capability of experiencing fantastic moments in which the self enjoys repose on its own self. On this point also Indian Aesthetics demonstrates sufficient advancement and reaches a height not arrived at by any Western system. When Poetry and Aesthetics receive treatment from the hands of Sri Aurobindo they acquire a fresh height : Poetry mingles with philosophy and emerges as a product of overmind, and aesthetics gets itself transformed into spiritual exercise.

Sri Aurobindo considers the Vedic mantra produced in the dawn of human civilisation as the best example of Poetic Art, because as he says, it is an invocation to Truth and a prayer to have spiritual intelligence, so that man can move forward in his Godward march. Thus, in all Vedic deities Sri Aurobindo traces diverse aspects of the same Truth and affirms that when Truth establishes its empire on earth a new light glows,–a divine touch energises all tissues and cells,–and human feelings experience celestial thrill : it is in such a situation that the human journey gets its fulfilment. Sri Aurobindo, consequently, maintains that the Poetry of the future is to take the form of mantra, so that it can directly communicate with Truth and bring it down on this mortal region through the music of sound and melody of sense.

While Indian Aesthetics thinks that poetry is intended to transplant a fantastic experience obtained by the literary artist at a particular moment in the mind of the appreciative reader and recreate the moment itself, Sri Aurobido expresses the opinion that Poetry is to effect rejuvenation of the spirit, and consequently is to concentrate on spiritual feeling. Thus, while general literary theory enunciates the principle of evaluating poetry by analysing the response of the reader to a feeling, which may be a spiritual feeling, Aesthetics of Sri Aurobindo projects the theory that Poetry is to be adjudicated by analysing the quantum of universal Truth presented in it, as also by taking into account the capability of the document of literary art to effect rejuvenation of the spirit. Though Beauty and Truth are identical concepts, there is difference in their forms of expression : general aesthetics emphasises the aspect of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Beauty, while the aesthetics of Sri Aurobindo emphasises the aspect of universal Truth, which is usually hidden under the clothings of thoughts and ideas common to wordly existence. Aesthetics of Sri Aurobindo, thus, goes a step further than the views of general Indian Aesthetics, and by asserting that in addition to appreciative genius it is necessary to have 'a spiritual eye' for understanding of poetry it effects a direct link between poetry and spirit.

Sri Aurobindo takes care to implement the principles enunciated by him in regard to the art and science of poetry in his own poems in a remarkable manner, as a result of which the flower of philosophy blossoms forth in its full richness in the tree of poetry, and the perfume of poetry expresses itself in its totality in the seemingly barren tract of philosophy. 'Savitri' the longest epic of Sri Aurobindo illustrates the point. It is not only a search after Truth in the manner the search had been conducted by Vedic seers in the morning of mankind : it is also an assertion in regard to the actual advent of Truth, the descent of the supramental and acceptance by universal Truth of the leadership of all lives, so that the thoughts and actions of man can be dictated by it, leading to emergence of a better world. The quest that starts its journey in the Vedas, thus, finds its fulfilment in the monumental epic 'Savitri'. Sri Aurobindo draws magnificent poetical paintings of the degeneration of man, the spiritual barrenness of the contemporary society, the rule of Lie, as also of the upliftment of man, kindling of spiritual light and free movement of Truth on earth, converting earthly life into life divine.

Spiritual degeneration of man is not a feature peculiar to a particular society : as the evolution of man has not yet been complete and spiritual development of the community has not yet taken place, this degeneration and decay are sure to appear and reappear at different periods of history. The image constructed by Sri Aurobindo detailing the thoughts and activities of the common man, who worships Lie by dislodging Truth from the imperial throne is marked by universality and freshness. Employing similes and metaphors Sri Aurobido builds up his painting in the following manner :

In their sweet secrecy of pleasant sins
Nature they obeyed and not a moralist God.
Inconscient traders in bundles of contraries,
They did what in others they would persecute;
When their eyes looked upon their fellow's vice,
An indignation flamed a virtuous wrath;
Oblivious of their own deep-hid offence
Moblike they stoned a neighbour caught in sin.

* * * *

A Zealot fervour pushed their ruthless cults,
All faith not theirs bled scorged as heresy;
They questioned, captived, tortured, burnt or smote
And forced the soul to abandon right or die.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Amid her clashing creeds and warring sects
Religion sat upon a blood-stained throne.
A hundred tyrannies oppressed and slew
And founded unity upon fraud and force.
Only what seemed was prized as real there :
The ideal was a cynic ridicule's butt;
Hooted by the crowd, mocked by enlightened wits,
Spiritual seeking wandered outcasted, –
A dreamer's self–deceiving web of thought
Or mad chimera deemed or hypocrites' fake
Its passionate instinct trailed through minds obscure
Lost in circuits of the Ignorance
A lie was there the truth and truth a lie.

(*Sāvitrī,* Book II, Canto VIII, pp. 209–10).

This represents the tragedy of man, who is unable to discover the divinity latent in him. But there is no room for despondency. A voice soon comes down from the heights of heaven and proclaims:

O Soul, bare not thy kingdom to the foe;
Consent to hide thy royalty of bliss
Lest time and fate find out its avenues
And beat with thunderous knock upon thy gates.
Hide whilst thou canst thy treasure of separate self
Behind the luminous rampart of they depths
Till of a vaster empire it grows part.

* * * *

If for thy own sake only thou hast come
An immortal spirit into the mortal's world,
To found thy luminous kingdom in God's dark,
In the Inconscient's realm one shining star,
One door in the Ignorance opened upon light,
Why hadst thou any need to come at all ?
Thou hast come down into a struggling world
To aid a blind and suffering mortal race,
To open to Light the eyes that could not see,
To bring down bliss into the heart of grief
To make thy life abridge twist earth and heaven :
If thou would'st save the toiling universe
The vast universal suffering feel as thine :
Thou must bear the sorrow that thou claim'st to heal :

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The day-bringer must walk in darkest night.

(*Sāvitrī*, Book VII, Canto VI, pp. 536–37)

When man follows the advice tendered by the divine voice, the earth is touched by the supreme, and all minds and hearts are illumined by his transcendence. In such a situation the spiritual eye becomes the most powerful guide and the superman reigns as King of life. To quote Sri Aurobindo :

The supermind shall be his nature's fount,
The Eternal's truth shall mould his thoughts and acts,
The Eternal's truth shall be his lift and guide.
All then shall change, a magic order come
Overtopping this mechanical universe.
A mightier race shall inhabit the moral's world.
On Nature's luminous tops, on the Spirit's ground,
The superman shall reign as king of life,
Make earth almost the mate and peer of heaven
And lead towards God and truth man's ignorant earth
And lift towards godhead his mortality.

* * * *

All earth shall be the Spirit's manifest home,
Hidden no more by the body and the life,
Hidden no more by the mind's ignorance ;
An unerring hand shall shape event and act.
The Spirit's eyes shall look through Nature's eyes.
The Spirit's force shall occupy Nature's force.

* * * *

The frontiers of the Ignorance shall recede,
More and more souls shall enter into light.

* * * *

A divine force shall flow through tissue and cell
And take the charge of breath and speech and act
And all the thoughts shall be a glow of sun.
And every feeling a celestial thrill.

(*Sāvitrī*, Book XI, Canto I, pp. 706, 707, 710)

And when all these are brought into consummation and Truth dictates the lives and action of man, converted into a Superman through the grace of the Infinite, the divine power leans down,–a charming happiness finds its home, and Infinite Bliss brings the wide earth under its extended wings, Sri Aurobindo, therefore, closes his monumental Epic with the exclamation :

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

A power leaned down, a happiness found its home.
Over wide earth brooded the infinite bliss.

(*Sāvitrī*, Book XI, Canto I, p. 712).

In his letters on '*Śāvitrī*' Sri Aurobindo describes his magnificent epic as Overhead Poetry, and says that, as this poetry comes from the overmind, it is naturally to take care of the aspect of Truth first and the aspect of Beauty next, implying there by that while ordinary poetry emphasises the element of feeling first, Overhead poetry attaches greater importance to the element of Truth. There is nothing in the poem that has been simply introduced for the purpose of picture sequences or merely to produce a rhetorical effect : only the fantastic vision or experience of the artist has been given expression. Though all specimens of poetic art owe their greatness to the Infinite, inasmuch as, no literary art is regarded as good and grand unless it reflects the Infinite in its small compass, the Overmind Poetry projects the Infinite in its aspect of Truth straight way and this is the secret behind its sublimity. Indian Aesthetics in general accepts the theory that expressions and contents, metres and figures flow spontaneously from the fountain head of the artist's imagination at a moment when he contemplates the feeling experienced by him or is intended to be portrayed by him. Metres and figures, images and techniques, therefore, are gifts from the faculty of imagination. In regard to Overhead poetry Sri Aurobindo affirms that, expressions and contents competent to communicate the spiritual experience of the artist and images and techniques able to project the universal Truth are supplied by the overmind, which is identical with the Infinite. While poetical paintings in an ordinary poem are carved out by imagination, which is a gift of the Infinite, these paintings in an overhead poetry are constructed by the Infinite itself. This explains the excellence of Overhead poetry over ordinary Poem, however, great and grand it may be.

In reply to the charge thrown against 'Savitri' that it is full of inconsistencies and incompatibilities Sri Aurobindo states that mere critical intellect may locate incompatibilities and unrealities and say that instead of taking the reader to the gateway of Truth, it is more likely to conduct him to the abode of Untruth. But the spiritual eye, which is required to interpret these poems is sure to accept the images as projectors of universal Truth and consequently as competent to carry the reader to the vicinity of the Infinite. An example may at this point be cited profitably. The painting :

But first high Truth must set her feet on earth
And man aspire to the Eternal's light
And all his members feel the Spirit's touch.
And all his life obey an inner force.

may appear as full of absurdities to the critical intellect; it may think that there is no such thing as 'high Truth' nor is there any possibility of its plodding on earth in a human form, that Eternal's light is a chimera, never to be confronted with in the ordinary world of existence, and that spirit being devoid of form does not have touch. This is the technique of Johnsonian criticism. In explaining the method of this critic Sri Aurobindo cites the famous lines of Shakespeare :

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Or take up arms against a sea of troubles
And by opposing end them?

and remarks that 'with reference to these lines the critic would say : "What a mixture of metaphors and jumble of ideas! Only a lunatic could take up arms against a sea! A sea of troubles is too fanciful a metaphor, and, in any case, one cannot end the sea by opposing it, it is more likely to end you". Shakespeare knew very well what he was doing; he saw the mixture as well as any critic could and he accepted it because it brought home, with an inspired force, which a neater language could not have had, the exact feeling and idea that he wanted to bring out. Still more scared would the Johnsonian be by any occult or mystic Poetry'.

(Letters on Sāvitri, pp. 744-45)

The Johnsonian critic is likely to feel uneasy with most poetic art, because he holds the opinion that poetry should present the matter-of-fact and project only those contents that are capable of being justified logically. One may trace in the famous *Meghadūtam* of Kālidāsa many unjustifiable and irreconcilable absurdities. In analysing the *Meghadūtam* one would say : the semi-divine being (Yakṣa) is a figment of imagination, having no existence in the outside world of reality : the implication does not operate and its effect is never translated into practice : it is not possible for the inanimate cloud to discharge the duties of the messenger : there is a great gap between the river and the lady : and finally the laws of nature do not operate in the city of Alakā and consequently, it is an absurdity. In furnishing a reply to this animadversion, Aesthetics in general says, the realm of poetry is not regulated by laws of nature nor is it governed by logic. Though poetic truth is far removed from the truth-of-fact, the connoisseur does not experience any uneasiness while tasting it, because these apparent incongruities and absurdities help him in savouring the delight of aesthetic experience. It is because of this that the man with intellectual powers accept statements that are untrue from the ordinary point of view as true ones and the unreality of the concepts does not debar him from enjoying the poems and experiencing the emotions presented in them.

The reason is not far to seek. The realm of poetry is different from the world of ordinary existence, and consequently the veracity of poetic truth is incapable of being tested by applying tools of ordinary logic. A separate logic is necessary for adjudicating the truth of poetry, and this is the logic of emotion. If a particular poem attains success in transplanting the experience of the artist into the mind of the appreciative reader and enables him to share a particular emotion not only with the poet, but with all members of the universe, then it is to be regarded as a grand document of literary art, inspite of its being packed with "inconsistencies and absurdities".

In the realm of mystic or overhead poetry, Sri Aurobindo says, the controlling factor is not simply the logic of emotion : in addition to this there is the logic of spirituality. It is for this reason that Sri Aurobindo affirms that for proper understanding and appreciation of pure poetry what is absolutely necessary is 'spiritual eye'. Spirituality itself is difficult to comprehend, but an attempt can be made to describe it. The Upanisads tender advice to

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the man to establish relation with all members of the universe after acquiring this attitude that each is penetrated by the self. The Upanisads also say that man is to realise the oneness of his own self with the self of the Universe. These two instructions constitute the corner-stone of spirituality. When man is able to consider himself as a member of the grand association of the universe,—when he sees everybody through the eye of a friend and derives bliss after anointing every body with profundity of affection,—to quote Tagore, when individual consciousness blossoms forth into the flower of universal consciousness, he can be described as being initiated into spirituality. When the individual consciousness of man merges into universal consciousness,–when truncated ego is pushed into background and the boundaries of ego expand, bringing within its orbit the entire universe, man is capable of being described as tasting 'spiritual rebirth'. To such a spiritually reborn man Poetry does not pose any problem. He does not experience any uneasiness, when he reads

This too shall be; for a new life shall come,
A body of the Superconscient's truth,
A native field of Supernature's mights :
It shall make earth's nescient ground Truth's colony,
Make even the Ignorance a transparent robe
Through which shall shine the brilliant limbs of Truth
And Truth shall be a sun on Nature's head
And Truth shall be a guide of Nature's steps
And Truth shall gaze out of her nether deeps.
When superman is born as Nature's king
His presence shall transfigure Matter's world :
He shall light up Truth's fire in Nature's night,
He shall lay upon the earth Truth's greater law:
Man too shall turn upwards the Spirit's call.

(*Sāvitrī*, Book XI, Canto I, lines 708–09)

He knows it for certain that it is possible for Truth to establish its colony on earth's nescient ground and for man to be converted into a superman as also for superman to catch the greater law of Truth : he also believes that fructification of all these possibilities will convert earth into heaven and will bring down infinite bliss on this mortal abode of man. To try to adjudicate happenings in the world of spirituality by applying the laws of nature is sure to prove unsuccessful, because this world is controlled by the logic of spirituality, the greater law of Truth, which is of fundamental importance in overhead poetry. Spirituality thus, constitutes the cornerstone of Indian Art and Aesthetics. This last of the titans contributing magnificently to mystic poetry and spirituality-based Aesthetics being Sri Aurobindo, one of the greatest of the poet-cum-critic-cum-philosophers to whom the theory of overhead poetry happens to the loftiest of all categories of poems, ever conceived by human mind.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Camatkāra as the Soul of Poetry

Uma Shankar Sharma 'Rishi'

The most significant question asked in the context of Sanskrit poetics is about the essential element of Poetry. How do we distinguish poetic sentences from ordinary ones? Several answers to this question have been offered throughout the history of Sanskrit Poetics from Bharata to Jagannātha. Thus we have as many six recognised schools, championing the soul of Poetry, namely, *Rasa* (sentiments), *Alaṁkāra* (Figures of Speech), *Rīti* (Arrangement of words), *Dhvani* (Suggestion), *Vakrokti* (Striking expression) and *Aucitya* (Propriety). In modern works of poetics only the above-mentioned schools are explained and highlighted as if nothing else could get the chance of being called the essential element of poetry. But we are aware that some more principles, although having very few persons as their followers, like the principles of *Rīti, Vakrokti,* and *Aucitya,* were there. Hence the principle of *Camatkāra* may be taken as one.

In its practical sense the word "*Camatkāra*" stands for wonder. Anything regarded as wonderful in the world is known as *Camatkārin* or *Camatkāra-pūrṇa*. In Sanskrit poetics, the term has its technical significance as it means 'poetic charm' or 'poetic delight'. The first member of the compound word 'Camat-kāra' is a present participle of the verbal root *Cam* (चम्) meaning 'to eat'[1]. By implication it may signify 'taste' or 'enjoyment' like the meanings of 'rasa'[2]. It therefore means 'to get absorbed in tasting or enjoyment' of something of aesthetic or mystic type[3]. It is also suggested that the term *'Camat'* is an imitating sound produced by human beings when some special preparation is tasted. A similar instance of sound-imitation may be found in the *Amaruśataka*, verse–86 as *nūnaṃ chamacchamiti vāṣpakaṇāḥ patanti*–tears are rolling down with the sound *cham-cham*. Anyway, the word *'camat-kāra'* with this derivation means the act of expressing surprise and joy which may be at the helm of pleasure whether at the physical level or at the aesthetic one. *'Camat'* is a non-discursive phonic expression consisting of a vocality animated by a form of consciousness arising from the very rhythm of our interior movement.[4]

The sense of *Camatkāra* was conveyed by various *Aestheticians* of Sanskrit by use of a number of words. Hence the words like *Cārutā* (Bhāmaha I.36,VI,28. VI. 42), *Saundarya* (ibid., I.55), *Manohara* (ibid., VI.30), *Sundara* (Daṇḍin I.7,I.21), *Vaicitrya* (Rudraṭa) (IV.31) were used to denote the general impact of poetry on the mind of the listener. Ānandavardhana uses the word *'Camatkṛti'* to indicate the reaction of a connoisseur *(sahṛdaya)* that it is original expression of the poet.[5] In the *Vakroktijīvita* of Kuntaka (950 A.D.), the term *Camatkāra* has been widely used (I.2,I.5 etc.). In one of its verses he says *kāvyāmṛtarasenāntaś camatkāro vitanyate* (I.5), i.e., the immediate sense of 'delight' is produced in the reader as

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

a result of his enjoying the nectar of poetry. In this connection Kuntaka distinguishes between Śāstra and Kāvya on the basis of this delight or charm–"Instruction in the *Śāstras* is indeed very agonizing and painful at the very time of learning, riddled as it is with literary defects like a cacophony–*duḥśravatva*, drabness–*durbhaṇatva* and abstruseness–*duradhigamatva*. How can such a class of writing enter into a competition with poetry, whose delighting beauty is immediate?[6] Hence this *Camatkāra* draws a line between the two ways of writing. The best of intellectual exercise in the field of Śāstras is not as delightful as the simplest of poetic presentation.

Whenever Kuntaka gets an occasion to describe poetry, he uses either the term *Vaicitrya* (strangeness) or *Camatkāra* (delight, charm). Thus in I.56 he says–*alaukikacamatkārakāri kāvyaikajīvitaṃ*, i.e., bringing an extraordinary aesthetic effect (in the mind of connoisseurs) is the essence of poetry in totality. This line of Kuntaka leaves no room for doubt that it is this poetic charm produced in the mind of *sahṛdaya* that constitutes Kāvya. This is not an objective element of Poetry, but a subjective one. Abhinavagupta while commenting on *Rasa-sūtra* gives a similar expression. *Camatkāra* is presented there as a synonym of *Rasa* which is also a subjective element. He describes *Camatkāra* as an awareness without any obstruction (*sā cāvighnā saṁvic camatkāraḥ).* Its impact may be found in some kind of movement (*spanda)*, the inner rhythm of aesthetic pleasure and external manifestation of delight. Abhinava uses such words as *kampa, pulaka* and *ullāsa* to indicate this charming effect on the face and other parts of the body. Like the author's concept of *Rasa*, this charm or delight is also extraordinary. No illustration from the world is capable enough to fully comprehend this aesthetic experience.

Kṣemendra, the well-known exponent of *Aucitya*, also contributes to the theory of *Camatkāra* when he says that *Aucitya* is the soul of *Rasa* but its result is *Camatkāra* (poetic charm)–

औचित्यस्य चमत्कारकारिणश्चारुचर्वणे।
रसजीवितभूतस्य विचारं कुरुतेऽधुना।।[7]

The author is so much inclined to the so-called poetic charm that in his *Kavi-Kaṇṭhābharaṇa* he lists ten kinds of charming expression *(Camatkārasthāna)* which stand not only for aesthetic pleasure derived from *Rasa*, but also for other kinds of poetic effect, as we find in cases of different varieties of propriety *(aucitya),* described by him. Here lies a solid contribution of Kṣemendra to Sanskrit Poetics, apart from his own theory of propriety.

The ten kinds of *Camatkāra* may be given as follows : (1) *avicāritaramaṇīya :* Poetic charm immediately affecting the connoisseur, (2) *vicāryamāṇaramaṇīya :* affecting the mind after some thinking, (3) *samastasūktavyāpī :* pervading the whole expression, (4) *sūktaikadeśadṛśya :* poetic charm present in a part of expression, (5) *śabdagata :* present in words, (6) *arthagata :* present in the meaning, (7) *śabdārthagata :* present both in words and meaning, (8) *alaṁkāragata* : present in figures of speech, (9) *rasagata :* present in *Rasa*, and finally, (10) *prakhyātavṛttigata :* present in some incident associated with a well-known character.[8] Kṣemendra illustrates all these kinds with a verse each. At the outset of his

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

discussion he quotes one verse each from Mālavarudra and Kālidāsa on the same theme and shows how the former lacks in producing poetic charm while the latter succeeds in bringing it.[9] The author says in clear terms–नहि चमत्कारविरहितस्य कवेः कवित्वम्, काव्यस्य वा काव्यत्वम्. It implies that the very nomenclature *Kavi* and *Kāvya* depends on poetic charm, although from the viewpoint of connoisseur.

A subsequent writer of fourteenth century, the great Viśvanātha (the celebrated author *of Sāhityadarpaṇa)* explains *Camatkāra* in his own way to mean *Vismaya* (wonder) which is nothing but expansion of the mind.[10] This he equates with the sentiment of wonder (*adbhuta–rasa)* and falls in line with one of his ancestors, Nārāyaṇa who held the view that this sentiment alone persisted in all *rasas* :

रसे सारश्चमत्कारः सर्वत्राप्यनुभूयते।
तच्चमत्कारसारत्वे सर्वत्राप्यद्भुतो रसः।
तस्माददद्भुतमेवाह कृती नारायणो रसम्॥[11]

When Viśvanātha quotes it, he means that poetic charm (*Camatkāra)* underlying all sentiments (which constitute the soul of poetry according to him, *vākyaṁ rasātmakaṁ kāvyaṃ* must have the dominant place in poetic expressions. In a sense, what the exponents of the school of Alaṁkāra call *Vaicitrya* and the adherent of *Vakrokti* school calls *Vicchitti,* other authors have the same thing in their mind when they pronounce the term *"Camatkāra"* to give expression to the element of marvel underlying all poetic elements, to the extent of *rasa.* Thus the principle of *Camatkāra* is rightly regarded the essence of all poetic elements like embellishments *(alaṁkāra),* propriety *(aucitya),* suggestion *(dhvani)* and sentiments *(rasa).*

Now we come to the point whether this element has been clearly expressed as the soul of poetry at all. A rhetorician of 14th century and probably contemporary of Viśvanātha was Viśveśvara Kavicandra, who wrote *Camatkāra-Candrikā*[12]. According to this author *Kāvya* consists of word and meaning yielding poetic charm *(vāgarthau sacamatkārau kāvyaṃ).*[13] The so-called *Camatkāra* produces continual experience of extraordinary delight in the mind of the learned people.[14] Poetic joy is not to be obtained by an ordinary person bereft of knowledge. Viśveśvara counts seven elements that contribute to this poetic charm :

गुणं रीतिं रसं वृत्तिं पाकं शय्यामलंकृतिम्।
सप्तैतानि चमत्कारकारणं ब्रुवते बुधाः॥[15]

i.e., poetic excellences, arrangement of words, sentiments, mode of expression *(vṛtti),* the refinement of the art of composition *(pāka)*[16], mutual fitness in the setting of words in a composition *(śayyā)* and embellishment *(alaṁkāra)*–these seven are the causes of poetic charm as declared buy the rhetoricians.

Thus like *Vakrokti* of Kuntaka and *Aucitya* of Kṣemendra, this *Camatkāra* is also all-embracing as it comprehends under its lap all accepted elements of poetry. The most significant feature of *Camatkāra* is that it is found in the lowest kind of poetry as also in the best one.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Viśveśvara has divided poetry, like Mammaṭa, into three kinds on the basis of *Camatkāra*, which are *(a) charming (camatkāri)–Citrakāvya* or the worst kind, (b) more charming *(camatkāritara)–guṇibhūtavyaṅgya* or the middle kind, and lastly, the (c) most charming *(camatkāritama)–dhvanikāvya* or the best kind.

A point of its distinguishing feature must be considered here. It is not objective like *alaṁkāra, guṇa, rīti, vakrokti* and *aucitya*, to be found in the poetic composition itself. It is like *dhvani* to be comprehended by persons blessed with talent *(pratibhā)*. It may also be likened with *rasa* (as explained by Abhinavagupta) in which subjective element in its appreciation and comprehension is dominant. After all, the poetic charm or *Camatkāra* has been used primarily in the context of suggested meaning *(pratīyamāna)* as well as its finest form or culmination, that is, *rasa*. To sum up, the principle of *Camatkāra* as the soul of Poetry has only such competitors as *Dhvani* and *Rasa* in the field of Sanskrit Poetics. If we adopt the logic of end and the means *(Sādhya-Sādhana)*, *Camatkāra* has every right to be called the *Sādhya* (end or result) of even these two principles (*dhvani* and *rasa*) dominating the scene in Sanskrit poetic world.

Thus its position as the soul of poetry is safe.

References & Notes

1. *Dhātupāṭha* I.502 चमु....अदने and V. 1357 चमु भक्षणे (cf. *Siddhānta Kaumudī*).
2. ibid., X. 2081 रस आस्वादनस्नेहनयोः।
3. Joshi, Natavarlal, *Poetry, Creativity and Aesthetic Experience* (1994), p. 142.
4. Gnoli, *Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* (1985), p. 72.
5. *Ddhvanyāloka*, IV. 16 Vṛtti–स्फुरणेयं काचिदिति सहृदयाय चमत्कृतिरुत्पद्यते।
6. *Vakroktijivita*, 1.5 Vṛtti–दुःश्रव–दुर्भण–दुरधिगमत्वादिदोषदुष्टत्वादध्ययनावसरे दुःसहदुःखदायी शास्त्रसन्दर्भः तत्काल–कल्पितकमनीयचमत्कृतेः काव्यस्य न कथंचिदपि स्पर्धामधिरोहति।
7. *Aucityavicāracarcā*, verse–3.
8. *Kavikaṇṭhābharaṇa* (ed. V.K. Lele, Varanasi, 1967), p. 78.
9. ibid., Sandhi III, verses 12 and 13.
10. *Sāhityadarpaṇa*, III. 3. Vṛtti–चमत्कारश्चित्तविस्तारूपो विस्मयापरपर्यायः।
11. Quoted in SD III. 3. Vṛtti.
12. Ed. Shriramamurti, P., Pub. Andhra Univ., Waltair, 1969.
13. *Camatkāra–candrikā*, II. 11.
14. ibid., 1.6 चमत्कारस्तु विदुषामानन्दपरिवाहकृत्।
15. ibid., 1.6.
16. Cf. Vāmana–*Kāvyālaṁkāra–sūtra–vṛtti*, 1.3.15.
    यत्पदानि त्यजन्त्येव परिवृत्तिसहिष्णुताम्।
    तं शब्दन्यासनिष्णाताः शब्दपाकं प्रचक्षते।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Camatkāra as the Soul of Poetry

Hari Dutt Sharma

Camatkāra is a peculiar word which has been frequently used in Sanskrit poetics. From Abhinavagupta to Jagannātha and later, Ācaryas have used this word to denote certain meaning in terms of poetic relish. At the outset the world *Camatkāra* means strikingness, a feeling of being struck or touched deeply in appreciation of a piece of poetry. The reader of a poetry or the connoisseur of a drama, becomes *affected* by the excellence of a poem or play, his feeling may be termed as *Camatkāra or Camatkṛti*. Ācārya Kṣemendra emphatically says that there can be no poetry in a poet without *Camatkāra* and a piece of poetry is not the poetry when it is devoid of *Camatkāra*.

Amongst the Ācāryas Abhinavagupta is the first who uses the word *Camatkāra* frequently and more meaningfully. In *Abhinavabhāratī* he propounds his view that *Camatkāra* is a conscience of a universalised heart, free from all impediments whatsoever.[1] He says that this conscience is *Camatkāra* and expressional changes like *Kaṁpa* and *Romāñca* are also *Camatkāra*. The word is used to denote this *Sāttvikabhāva* born of Rasa-realization. Abhinava calls this *Camatkāra as 'avicchinna bhogāveśa '* full satisfaction. And so *Camatkāra* is the strikingness in the mind struck by the wonderful enjoyment.[2] This experience is direct (*sākṣātkārātmaka*) and may be called *mānasa adhyavasāya, saṁkalpa* or *smṛti*. Abhinavagupta concludes by suggesting several synonyms of *Camatkāra*, such as *nirveśa, rasana, āsvādana, bhoga, samāpatti, laya, viśrānti*, etc. All these words denote the same idea on that is poetic relish or ecstasy derived out of relish of poetry. In an other place in *Locana* Abhinava gives 'ānanda' and 'nirvṛti' as synonyms of *Camatkāra*[3].

It shows that actually the word *Camatkāra* continued to mean relish or process of relish (*rasa* or *rasana*). At another place in *Locana* Abhinava uses it with *Rasa*.[4] This line indicates that *Camatkāra* is the essence of *Rasa*. In another reference in *Locana*, Abhinava, while analysing *Anaucitya*, establishes that non-interference in the *Camatkāra* of the relishers is the essence of *Rasa*, as *Rasa* depends on relish.[5] Ānandavardhana in his *Dhvanyāloka*[6] calls this *Camatkṛti* as a stirring or relishable experience of the relishers. So this *rasa*-realization is called *Camatkāra* and has always been termed as *alaukika* or *lokātīta* or beyond this world by a series of Ācāryas like Mammaṭa, Viśvanātha,[8] Kuntaka[9] and Jagannātha[10].

Certainly this *Camatkāra* is not a wordly experience but one beyond this world. One point still remains undiscussed and that is whether *Camatkāra* is itself *Rasa* or is the cause of *Rasa*. Kuntaka, while introducing this subject in his treatise says: 'An inner upsurge of bliss is caused by nector-like *Rasa*.[11] Here Rasa appears to be the cause of *Camatkāra*. But

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

it is true that this word has been used to denote the meaning of poetic beauty and poetic bliss. Paṇḍitarāja Jagannātha while analysing '*lokottarata*' in the context of the definition of Kāvya, says that *Camatkāra* is another synonym of the experience, or super bliss.[12] Paṇḍitarāja more clearly propagates the concept of *Camatkāra* in the context of poetry and poetic beauty. Poetic beauty is an establishment of *Camatkāra* and *Camatkāra* is an ecstasy, mind of the connoisseur being proof of it.[13] He gives the definition of *Dhvani* on the basis of *Camatkāra*–'*Camatkāra* is super mundane artistic delight brought about by the contemplation of beauty, and poetry is the embodiment in words of such beauty. So the word *Camatkāra* is very commonly used for poetic beauty and poetic ecstasy, i.e., pleasure derived out of poetry. In the *Agnipurāṇa* also we find the equation of *Caitanya* (of Ātman), *Camatkāra* and *Rasa*.

Though the word *Camatkāra* is many times used in the meaning of poetic relish, there is a view that this word may indicate almost all the elements of poetry. Dr. V. Raghvan pointing it out states that 'Another approach is that of *Camatkāra*, the literary delight which comprehends all the poetical elements from *Guṇa* and *Śabdālaṁkāra* to *Rasa* and *Dhvani*.[14] Though the concept of *Camatkāra* is parallel with poetic relish or *Rasa*, yet it indicates the idea of strikingness, a sounding effect that happens in the heart of the relisher. It indicates the idea of astonishment, and at last sudden experience of a striking feeling of pleasurable type.[15]

Through these illustrations we see that Sanskrit poeticians have used the word *Camatkāra* frequently in their discussions. But the word did not occur as an element of poetry like others, though it was actually one of the most appropriate words, to denote the essence of poetry. Actually the word *Camatkāra* is used in two ways–First it is used to denote the aesthetic attitude of the mind produced by the confluence of artistic situation and stirred up emotion. It also means the aesthetic pleasure arising out of it. Finally *Camatkāra* may be a word denoting mental process, the state of strikingness, by which one enjoys the poetic pleasure.

In the long list of Sanskrit poeticians, Kṣemendra is one who has dealt with the concept of *Camatkāra* properly. He uses the word *Camatkāra* in the context of *Vāk*. In his 'Kavikaṇṭhābharaṇa' he has named the third *Sandhi* as "*Camatkārakathanasandhiḥ*". He convincingly declares that there can be no composition of poet without *Camatkāra* and no poetry is poetry without it.[16] Kṣemendra adopted *Camatkāra* in interpreting his *Aucitya*–doctrine. He says that *Aucitya* is the casual factor of *Camatkāra*. Kṣemendra for the first time starts categorisation and gives ten categories of *Camatkāra–avicāritaramaṇīya, vicāryamāṇaramaṇīya, samastasūktavyāpī, sūktaikadeśadṛṣya, śabdagata, arthagata, śabdārthagata, alaṁkāragata, rasagata, prakhyātavṛttigata.*[17]

These categories and their illustrations clearly show that Kṣemendra interprets *Camatkāra* in a wide range, which loses its earlier meaning of poetic delight and widens its meaning to include all poetic features. Thus Kṣemendra contributed a lot in defining this *Camatkāra* element and it certainly affected the later poeticians.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In 14th century we find a new Ācārya named Viśveśwara, who wrote a critical work *Camatkāracandrikā* exclusively on the topic of *Camatkāra*. This work opens with the statement that the word and meaning, if used along with *Camatkāra*, are called poetry.[18] It establishes that *Camatkāra* is a source of immense delight, an upsurge of bliss for the learned.[19] Viśvanātha narrates causes of *Camatkāra* as seven, *e.g., guṇa, rīti, rasa, vṛtti, pāka śayyā* and *alaṁkṛti*. Again he classifies poetry into three classes–*Camatkāri, Camatkāritara, Camatkāritama* on the basis of the nature of *Camatkāra;* which was just on the lines of classification of Kāvya by earlier writers as *adhama, madhyama, uttama*. So the concept of *Camatkāra* was discussed fully and comprehensively by the writer of *Camatkāracandrikā*. At a later stage in 18th century we find a poetician named Hari Prasāda, who in his *Kāvyāloka* declared *Camatkāra* straight as soul of poetry.[20]

Actually the word *Camatkāra* or *Camatkṛti* was used in two streams–First as a synonym of poetic delight, poetic bliss or ecstasy or a peculiar experience being enjoyed in the inner heart of a connoisseur. In another meaning the word was used to denote a series of poetic elements. The main stress of the word is on the inner effect that a reader of poetry gets, the strikingness of the mind one gets at the time of relish of poetry. The word *Camatkāra* is deep and wider in its sense. It is a general and all comprehensive word. At one stage it assimilates in it almost all the doctrines and schools searching for a soul of poetry. *Camatkāra* is an element, a process of emotional experience which is relishable, which is communicated to the heart of the connoisseur from the inner world of the poet. Different schools were propounded by the Sanskrit Ācāryas to establish the soul of poetry. Among them the *Rasa* school received a wide recognition. But it also has several limitations. If we propose *Camatkāra* as soul of poetry in place of other elements admitted in different theories, a solution may be derived, which may be recognised by all. The word *Camatkāra* relates itself with almost all other theories investigating the soul of poetry and takes into account all the poetic elements which cover all kinds of appeal in poetry. It is noteworthy that this word has similarly been used by the exponents of different schools. *Camatkāra* has been admitted by all the critics as the essence of poetry, essence of *Rasa*. It correlates with the sense of poetic beauty and causes the element of super bliss. In this way, it is the real and full-fledged touch-stone of poetry and has the capability to become the full-fledged and universally recognised soul of poetry.

References & Notes

1. सा चाविघ्ना संवित् चमत्कारः।
   Hindi Abhinavabhāratī, University of Delhi, Delhi, 1960, Chap. 6, p. 471.
2. भुज्जानस्याद्भुतभोगास्पन्दाविष्टस्य च मनश्चमत्करणं चमत्कारः।
   ibid., p. 472.
3. आनन्दो निर्वृत्तात्मा चमत्कारापरपर्यायः।
   Dhvanyāloka-locana, I, Second edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1973, p. 56.
4. सहृदयाभिलषणीय-चमत्कारसार-निष्यन्दमयम्।
   ibid., II, p. 177.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

5. आस्वादयितृणां यः चमत्कारविघातस्तदेव रससर्वस्वम्।।
ibid., II, First edition, Motilal Banarsidas, Delhi, 1963, p. 738.
6. स्फुरणेयं काचिदिति सहृदयानां चमत्कृतिरुत्पद्यते।
Dhvanyāloka, 4.16, *Vṛtti*.
7. अलौकिकचमत्कारकारी शृङ्गारादिको रसः।
Kāvyaprakāśa, Ullāsa 4.
8. लोकोत्तरचमत्कारप्राणः.....।
Sāhitya Darpaṇa, 3.3.
9. लोकोत्तरचमत्कारकारिवैचित्र्यसिद्धये,
अलौकिकचमत्कारकारि काव्यैकजीवितम्।
Vakroktijīvita, 1.2, 1.56.
10. लोकोत्तरत्वं चाह्लादगतः चमत्कारापरपर्यायोऽनुभवसाक्षिको जातिविशेषः,
Rasagaṅgādhara, Ānana-1.
11. काव्यामृतरसेनान्तश्चमत्कारो वितन्यते।
Vakroptijīvita, 2.5.
12. लोकोत्तरत्वं चाह्लादगतः चमत्कारापरपर्या.....
Rasagangādhara, Ānana 1.
13. सौन्दर्यं च चमत्काराधायकत्वम्। चमत्कृतिरानन्दविशेषः.....। ibid.
14. *Studies on some concepts of the Alaṁkāra-Śāstra*, p. 293.
15. सुखदुःखाद्भुतानन्दैर्हर्षधीश्चित्तविक्रिया। चमत्कारः ससीत्कारः शरीरोल्लासनादिभिः।।
Quoted by Dr. V. Raghvan in '*Studies on some Concepts of Alaṁkāra Śāstra.*'
16. न हि चमत्कारविरहितस्य कवेः कवित्वम्-काव्यस्य वा काव्यत्वम्। *Kavikaṇṭhābharaṇa*, 3.1, Vṛttibhāga.
17. औचित्यस्य चमत्कारकारिणश्चारुचर्वणे।
Aucityavicāracarcā, Kā.3.
18. शब्दार्थौ सचमत्कारौ काव्यं काव्यविदो विदुः।
Camatkāracandikā, Vilāsa 1, p. 3.
19. चमत्कारस्तु विदुषामानन्दपरिवाहकृत्।
ibid., p. 2.
20. विशिष्ट-शब्दरूपस्य काव्यस्यात्मा चमत्कृतिः।
Kāyāloka, quoted by Dr. Raghavan.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Some Alaṅkāras Originally Discussed by Śobhākaramitra

(Based on Bhedābhedapradhānasādharmya–Gamyaupamya)

R.P. Pankaja

Śobhākaramitra, a Kaśmīrian *ālaṅkārika*, is the author of *Alaṁkāraratnākara*. It is a continuous work in *sūtra-vṛtti* style with *parikaraślokas* and suitable illustrative verses. By and large, he follows Ruyyakaś pattern of grouping *alaṅkāras*. Some new *alaṅkāras* are introduced by him in each of these groups.

It is well known that *sādharmya* can be *bhedapradhāna, abhedapradhāna* and *bhedābheda-pradhāna*. In the last of these, the *sāmya* could be *vācya* or *gamya*. The latter is considered here.

Śobhākara considers the following *alaṅkāras* in this category, namely, *bhedābheda-pradhānasādharmya–gamyaupamya: pratimā, tulyayogitā, dīpaka, prativastūpamā, dṛṣṭānta, smṛti, vinoda* and *vyāsaṅga*. Of these, *pratimā, vinoda and vyāsaṅga* are the poetic figures originally discussed by this author. The rest are chiefly dealt with on the same lines as his predecessors. Any deviation is also mentioned in this attempt to highlight the contribution of this *ālaṅkārika* who has been swung to oblivion due to the criticism of writers like Jayaratha.

The significance of Śobhākara's contribution to poetics may be observed in the light of these three original *alaṅkāras* discussed by him in this category among the several taken up by him for the first time. A general pattern may be arrived at while one observes his methodology to establish the uniqueness of an *alaṅkāra:*

(*i*) Definition of the *alaṅkāra,*

(*ii*) Its distinction from other known ones,

(*iii*) A counter-example to prove that the *alaṅkāra* taken up is different from other similar varieties, and,

(*iv*) Illustrative verses to show that the *alaṅkāra* is singular in its nature.

The three original *alaṅkāras* may be considered in the above light.

I. *Pratimā*

Definition. As the name of the *alaṅkāra* signifies, *pratimā* occurs when an object *(aprakṛta)* is presented as a replica *(pratimā)* to the one described *(prakṛta). Aupamya* is implied here due to the similarity between the two by an association of properties by the force of meaning:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अन्यधर्मयोगादार्थमौपम्यं प्रतिमा।

The *upamāvācakaśabdas* are not used here.

Distinction from other known *alaṅkāras*

From upamā. The distinction from *upamā* is very clear from the definition mentioned above:

प्रकृतस्यार्थान्तरप्रतिमया प्रतिमा नामायमलङ्कारः।

From rūpaka. The *prakṛta* and *aprakṛta* are not appositional. Hence one cannot speak of *rūpaka* in *pratimā.*

धर्मिणोः सामानाधिकरण्याभावान्न रूपकम्।

From atiśayokti. *Atiśayokti* is marked by the *adhyavasāya* of the *viṣaya*. The *viṣayin* alone is mentioned. Hence *pratimā* is distinct from *atiśayokti* too:

"द्वयोरप्युपादानान्नातिशयोक्तिः।"

From nidarśanā. In *nidarśanā*, the properties of the *prakṛta* and the *aprakṛta* are unrelated while in *pratimā* they are. Hence *pratimā* differs from *nidarśanā.*

"धर्माणामसम्बन्धाभावान्न निदर्शना।"

From tulyayogitā. In *tulyayogitā*, either the *prakṛta* or the *aprakṛta* are alone connected with the common quality stated only once. Such a connection is not found in *pratimā*. The qualities of other objects are described in relation to the contextual object itself. Thus, the force of meaning plays an important role here.

"धर्मस्य प्रकृताप्रकृतानेकसम्बन्धस्योपनिबन्धाभावान्न तुल्ययोगितादयः।"

This and the above distinctions clearly indicate the uniqueness of *pratimā* as an independent *alaṅkāra:*

"अत्र हि वस्त्वन्तरसम्बन्धिनो धर्माः प्रकृतसम्बन्धितयैवोपनिबध्यन्ते। वस्त्वन्तरसम्बन्धस्त्वर्थ-सामर्थ्यादिनावसेयः। तेनालङ्कारान्तरमेव प्रतिमा।"

One of the verses Śobhākara cites to illustrate this *alaṅkāra* is *aṅge pulakam*, etc., the *chāyā* of which is mentioned below:

aṅge pulakam adharaṁ savepitaṁ jalpitaṁ sasītkāram
sarvaṁ śiśireṇa kṛtaṁ yatkartavyaṁ priyatamena

The sources that bring about horripilation, etc., are the winter and the beloved. The similarity between them is implied. Hence it is an instance of *pratimālaṅkāra* according to Śobhākara.

It may be observed that *kāryakāraṇabhāva* may be deduced inasmuch as the winter or the beloved is the cause of the effect in the form of horripilation, etc. This prompts Śobhākara to distinguish *pratimā* from *vibhāvanā* and *viṣama. Pratimā* is distinct from *vibhāvanā* in that the contradiction of the form, *kāraṇasattve kāryābhāvaḥ* is absent while such a contradiction

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

is found in the latter. Besides, in *pratimā* there is no distortion of *dharma* versus the *dharmin* even to the slightest extent. Thus, it differs from *viṣama* where such a distortion is found. These points are clearly stated in the following *parikaraślokas:*

कार्ये यथा कारणता वरस्य तथैव चास्येति विभावनायाः।
इयं विभिन्ना न च विद्यतेऽत्र विरोधसंस्पर्शवती प्रतीतिः॥

अत एव च धर्मधर्मिणोर्यन्न विरूपत्वमिहास्ति लेशतोऽपि।
स्फुटमेव ततो विरूपयोगाद्विषमादत्र निरूप्यते भेदः॥

Counter–example. In order to further establish the uniqueness of *pratimā*, Śobhākara cites a verse which serves as a counter-example:

जो सरहसपि अपरिरम्भपसरिआनन्दपरिमलो हि अए।
सो च्चिअ मुत्ताहारो सीअलसरसो ससिमुहीनाम्॥

(छाया- यः सरभसप्रियपरिरम्भप्रसारितानन्दपरिमलो हृदये।
स एव मुक्ताहारो शीतलसरसः शशिमुखीनाम्॥)

By stating *sa eva muktāhāro* the *dharmins* are not implicitly compared as in other illustrations to this poetic figure. *Apahnuti* is profound in this verse. The *upameya* is intentionally denied and another is established in its place with the awareness that the two objects are really different. In the above verse, a superimposition exists since the *prakṛta* and the *aprakṛta* are in apposition. To be *pratimā,* the *prakṛta* and the *aprakṛta* are related by *gamyaupamaya*, i.e., *aupamya* that has to be understood by the force of the meaning. The above verse, therefore, cannot be an instance of *pratimā* but of *apanhuti* alone:

शीतलत्वादिहारधर्मसम्बन्धेऽपि सामानाधिकरण्यनिर्देशात्सोच्चिअहारो इति मुख्यनिषेधाच्चा-पह्नुत्यादय एव।

It is thus seen that the author spares no efforts to establish the uniqueness of this poetic figure. It may be added that he proposes a novel classification of the *alaṅkāra prativastūpamā* into three varieties according as the similarity is implied between

(*i*) only *prakṛta* objects,

(*ii*) only *aprakṛta* objects, and,

(*iii*) a combination of the two

"इयं प्रकृताप्रकृतोभयनिष्ठत्वेन त्रिभेदा।"

He also admits Ruyyaka's *prativastūpamā* based on *vaidharmya* which, in fact, has *asādharmya* at is root. For the sake of brevity, this is not dealt with in detail.

II. *Vinoda. Vinoda* is an original *alaṅkāra* taken up after *smṛti* popularly known as *smaraṇa.* None of the features of the former may be traced in *smṛti* (or *smaraṇa)* in the hands of either the predecessors or the successors of Śobhākara.

As we all know, recollection is a result of the striking similarity with an object experienced earlier. When the contextual object is not nearby, the curiosity of the individual

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

is naturally all the more. More so, if the object is near and yet far away. Such instances when poetically stated constitute the poetic figure, *vinoda*, according to Śobhākara:

अन्यासङ्गात्कौतुकविनोदो विनोदः। (Sūtra 20)

Types of vinoda. As per the nature of the figure as discerned from its definition, the gratification of an object not within one's reach could be through three ways. This leads to three varieties of this poetic figure.

The object perceived at a given point of time could be similar to one which is

(*i*) already experienced,

(*ii*) not experienced so far, and

(*iii*) one sought after.

असन्निहितेऽनुभूते ऽननुभूते वाभिलष्यमाणेऽर्थे प्रतिच्छन्दसदृशादिवस्त्वन्तरानुभवात्मका-दन्यासङ्गात्कौतुकातिवाहनं विनोदः।

Illustrative Verses to Vinoda

Some of the verses cited by Śobhākara to illustrate *vinoda* may be considered now.

1. The first variety is illustrated by a reference to Pārvatī who has turned her face in anger. Unable to see Her cheeks, Lord Śiva finds solace by looking at crescent moon, a similar object, repeatedly. The *chāyā* of this verse is as follows:

   तत्क्षणविह्वलपराङ्मुखगौरी कपोलस्थले संस्मृते।
   अवतार्य बहुशो दृश्यते मुकुटशशिखण्डः॥

   अत्र गौर्याः पराङ्मुखीत्वेन कपोलस्यादर्शने तत्सदृश-शशिखण्डविलोकनेनोत्कण्ठातिवाहनम्।

2. The second variety of *vinoda* is illustrated by the Verse, the *chāyā* for which is mentioned below:

   नरनाथ! तव कीर्तिप्रवाहमवलोक्य दीर्घतरम्।
   अस्माभिरद्य गमिता क्षीरोदधिदर्शनोत्कण्ठा॥

   The desire of the people to see the *kṣīrasāgara* is gratified on seeing the fame of the king spread far and wide. The similarity of the two is implied in that fame is white by convention:

   अत्राननुभूतस्य क्षीरोदधेः कीर्तिप्रवाहदर्शनेनोत्कण्ठाया अतिवाहनम्।

3. The third variety of *vinoda* is elucidated by the following verse:

   तत्स्पर्शशीतलसुखं विनिधेहि तावत् पाणिं ममोरसि पुरः कथयिष्यसि त्वम्।
   दुर्वारमन्मथशरानलजन्मनोऽस्य तापस्य सम्प्रति मनाक् प्रशमो ममास्तु॥

   Being in the state of *vipralambhaśṛṅgāra*, the *virahatāpa* is described as being alleviated only by the touch of her hand. This implies the longing for union. There is no scope

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

for *sādṛśya*. But Śobhākara holds that the *alaṅkāra* arises here due to the means sought for appeasing the sense of longing for an object very much coveted (the heroine in the present case).

III. *Vyāsaṅga* is defined for the first time by Śobhākaramitra as an experience or a recollection impeded by something else:

अनुभवस्मृत्यादिप्रत्यूहो व्यासङ्गः॥ (Sūtra 21)

The process in this *alaṅkāra* may be stated thus:

(*i*) The experience, recollection, action, etc., may be those that are in the process of occurrence or have already occurred;

(*ii*) The intervention should be due to an association with something else.

Śobhākara puts it briefly thus:

अन्यासङ्गादित्यनुषङ्गः प्रक्रम्यमाणस्य प्रक्रान्तस्य वानुभवस्य स्मृतेरादिशब्दात् क्रियान्तरस्य वा पूर्ववदव्यासङ्गादन्तरायः प्रत्यूहो व्यासङ्गः।

One may have a better picture of this *alaṅkāra* by considering an illustration or two amongst those cited by the author.

Illustrative Verses to Vyāsaṅga

(a) A memory of the past comforts is obstructed by the freely available objects of nature, as described in the following verse:

तत्र तीर्थसलिलेन दीर्घिकास्तल्पमन्तरितभूमिभिः कुशैः।
सौधवासमुटजेन विस्मरन् सञ्चिकाय फलनिस्पृहस्तपः॥

The water in the well, the comfortable couch, the life in the palace are the impressions of an earlier life style. These are impeded by the flowing waters of the river, the *kūśa* grass for a bed and a hut to live in:

अत्र दीर्घिकादिस्मृतिसंस्कारस्तीर्थसलिलादिसदृशानुभवेनाच्छादितः।

(b) The interruption of an action is also *vyāsaṅga*. This is illustrated by Śobhākara in a verse referring to ladies who stop their activities abruptly on seeing the king:

उत्सृज्य गीतमसमाप्य विलासलास्यमङ्कादपास्य सहसा मणिवल्लकीं च।
अत्युन्मनास्तदवलोकनकौतुकेन वातायनान् पथि रुरोह पुरन्ध्रिवर्गः॥

The verse is self–explanatory. Śobhākara adds:

अत्र गीतादेः क्रियान्तरस्य प्रक्रान्तस्य नृपावलोकनकौतुकात्प्रत्यूहः।

Vyāsaṅga vs bhāvapraśamadhvani:

In such illustrative verses as above, it is seen that some feeling is quelled. This should be taken as a ground to state that *vyāsaṅga* may be included in *bhāvapraśamadhvani:*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

न चैवमादौ स्मृत्यादेर्व्यभिचारिभावस्य प्रशमनात् भावप्रशमध्वनावन्तर्भाव इति शङ्कनीयम्।

The author replies that in *vyāsaṅga,* the feelings like *smṛti,* etc., that are quelled are intended. On the other hand, *bhāvas* are in the state of being quelled:

स्मृत्यादेरिह प्रशान्तस्य तत्र प्रशाम्यत्वस्य विवक्षितत्वात्।

It may be observed here that in *bhāvodayadhvani* the prior non-existence of the *bhāva* cannot be conducive to *rasa.* Because, otherwise, in all instances where *lajjā,* etc., have not arisen there should be the nourishment of *rasa.* Merely on the ground that a certain *bhāva* has arisen it cannot be considered as an instance of *bhāvodayadhvani.* For, even in *bhāvadhvani* there is a *bhāva* that has arisen. *Bhāvodayadhvani* is only a case of a *bhāva* that is in a rising state. Similarly, *bhāvaprasāṅti* is a state of a *bhāva* being quelled. It is not a case of quelling the bhāvas to a total extinction for this is found only when memory is totally lost *(apasmāra).* In the context of *vyāsaṅgālaṅkāra* the suspension of *smṛti,* etc., is intended. Therefore, there is no question of any *saṅkara* in *vyāsaṅgālaṅkāra:*

तथा हि भावध्वनौ भावस्य प्रागभावो न रसपरिपोषकः सर्वत्र लज्जाद्यनुत्पत्तौ तत्प्रसङ्गात्। नाप्युदितया भावोदयध्वनिस्तस्य भावध्वनौ भावात् किं पुनरुद्यदवस्था। तथात्र प्रशाम्यदवस्था भावप्रशान्तिः। न तु प्रध्वंसरूपा प्रशान्तता स्मृत्यादिप्रशान्तताया अपस्मारादिसमयेऽपि भावात्। इह च स्मृत्यादिनिवृत्तेरेव विवक्षितत्वात् इति न कश्चित्सङ्करः।

Thus, Śobhākara has shown the scope of *vyasaṅgālaṅkāra* as distinguished from *bhāvaprasamadhvani.* Probably because of the portrayal of the *bhāva,* it has not been much encouraged by the later *ālaṅkārikas.*

In all the poetic figures discussed above it is seen that the similarity is implied and the distinction between the *prakṛta* and the *aprakṛta* is clearly seen as also the points of agreement between them. Hence they may be rightly termed as *bhedābhedapradhānālaṅkāras* with *gamyaupamya* as their common feature.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Creative Excellence : Ancient Indian Approach

C. Panduranga Bhatta

An Overview

Prof. Max. Muller, one of the outstanding German Indologists of the nineteenth century observed: "If I were asked under what sky, the human mind has most fully developed some of its choicest gifits..I should point to India...Whatever sphere of the human mind you may select for your study whether it be language, or religion or mythology or philosophy, art or primitive science, everywhere you have to go to India, whether you like it or not, because some of the most valuable and instructive materials in the history of man are treasured up in India and in India only"[1]. Those who have deeply read in ancient Indian history and culture cannot dispute this statement. India's cultural self that is deeply rooted in an age–old pluralistic ethos encouraged the creative excellence in diverse fields such as language and literature, religion and philosophy, art and architecture, music and dance, astronomy and medicine. The ancient astronomers like Āryabhaṭa, Varāhamihira, Bhāskara II and physicians like Caraka and Suśruta were instrumental in stirring up a lot of scientific activities with some of their original and unorthodox ideas. Some scholars attribute the invention of the game of chess also to ancient Indian genius. P. Thieme observes: "Surely, a civilisation that gave birth to the grammar of Pāṇini can easily be trusted to have produced also a game that was above the grasp of children and could be played for the sheer joy in puzzling out intricate problems of an abstract nature"[2]

One of the main objectives of this paper is to understand multidimensional character of creativity with special reference to its nature and cultivation following ancient Indian aestheticians and to grasp few essential points needed for creative excellence from the writings and personality traits of ancient Indian creative geniuses who have made outstanding contribution to various fields. An attempt will also be made to get a glimpse of the variety and richness of human experience expressed in the works of geniuses and the lofty ideals that have inspired men to give expressions to their creative thinking, in the ancient period of Indian history.

Four Major Aspects of Mind

Creativity is a complex process, whose outcome depends upon forces within the individuals and outside. Ancient Indian aestheticians have shown deep interest in analysing the nature of creativity and answered various questions related to its multidimensional character. They have written extensively as the nature, incidence to cultivation of creativity. First and foremost equipment of creativity is mind. Our ability to reason, solve problems,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to concentrate on the work in hand, to imagine and to think clearly–depends entirely on how well we exercise our mind. So all we have to do to keep our mind in shape is to discover and understand various aspects of our mind and to take steps to invest time to work on our mental muscles affecting our creativity. Ancient Indian aestheticians have classified four major aspects of the mind. They are: (1) *smṛti* or recollection of the past experience, (2) *mati* or far-sightedness that deals with future course of events, (3) *buddhi* or intellect that deals with the present and (4) *prajñā* or intuition, or creative thinking that deals with all the three past, present and future. *Prajñā* the faculty of mind that can deal with all sorts of situations is called *pratibhā*[3].

Creative Talent *(Pratibhā)*

According to ancient Indian aestheticians a mental power called *pratibhā* is the seat of creativity. It is like a seed without which nothing can grow. One cannot achieve creative excellence without this basic power of mind. *Pratibhā* literally means a flash across the mind, a revelation characterized by 'immediately and freshness'. According to Abhinavagupta *pratibhā* is that faculty of the mind which is capable of original creation, *pratibhā apūrvavastunirmāṇakṣamā prajñā. Pratibhā* helps a creative person to have visions, which are ever new, steeped in beauty, unforeseen events, incidents, concepts and ideas. It provides creative genius with wonderful insights to correlate all complex things, arrange and rearrange and bring out brilliantly in the form of new products, relations, services etc. The creative genius is capable of giving expression to the new and newer concepts and ideas that arise in his mind due to the possession of *pratibhā.*

The creative–genius does not merely see dreams and does not merely entertain ever–refreshing ideas; he translates them into reality. The relative genius experiences intense feelings at first and then he recounts his impressions when his mind is tranquil. Thus there are two aspects of creative process, viz., having emotional moods and ideas at first (intuition) and then communicating them through suitable words (expression). Unless the poet has something novel or original to say and unless he presents it in a poetic way, he has no claim to be a poet.

Intuition *(prakhya)* and its verbal expression *(upākhya)* are both attributed to the imaginative activity. A conception, however original it might be, is not appreciated until it is expressed in appropriate words. Philosophers hold that one possesses an intuition only to the extent one is able to express it, at least to oneself. They say that "intuition is only intuition insofar as it is, in that very act, expression... an image that does not express, that is not speech, song, drawing, painting, sculpture or architecture–speech at least murmured to oneself, song at least echoing within one's own breast... is an image that does not exist'[5].

Abhinavagupta suggests that expression *(upākhya)* follows intuition *(prakhya): kramāt prakhyopākhyāprasarasubhagam*[6]. If this is understood to mean that the intuition is perfect before it is expressed in words, it needs modification. According to Kuntaka a conception taking its rise in Imagination of the poet will not have attained perfection at the very first flash[7]. At best it will be like a precious stone dug out of the mine, with its native appearance

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

hardly to be distinguished from that of a piece of stone. It needs polish before it can shine with full lustre; this it undergoes in the process of expression. That is to say, it is in being expressed that an intuition defines itself. Sanskrit theorists recognise a stage called 'examination' (*avekṣaṇa)* in poetic composition, in which the poet removes one expression and inserts another because his mind is still in hesitation, indicating that the conception itself has not become quite definite *padādhānoddharaṇam avakṣaṇam*[8]. Perfect expression (*śabdapāka)* is said to occur when the words in a composition became irreplacleable.

The role played by *smṛti* in creative excellence needs emphasis. This faculty for retention is a great asset for man to become wise, intelligent, learn and benefit from past experience. One's capacity to recall past memories at a moment's notice is an asset to everyone who wishes to benefit by it. An ordinary person makes selective use of his memory and an imaginative person will make the best possible use of it. Our ability to recollect and visualise any past experience whenever needed is a must for arousing all types of creative activities. The more sensitive to experiences we are by nature, the greater will be their retention in our memory. Ancient Indians developed some unique techniques to increase their memory power and concentration that are so important for creative excellence. One such technique is *aṣṭāvadhānaṃ* or eightfold concentration. It is a rare literary composition in Sanskrit. The poet–scholar has to create extempore metrical composition according to specifications given by eight questioners at a time. It demands exceptional qualities of multiple concentration, memory, imagination, poetical mastery, scholarship and quick thinking. Memory was a very important aid to creativity and it has been treated as the subject of a distinct branch of Art, namely, *dhāraṇamātṛka.* It is the art of memorising a thing by hearing or reading it once. *Dhāraṇā* means to remember. No book on this is available now. The importance of this art cannot be overestimated in the days when printing was unknown, and memorising was indispensable for a student. We do not know what exactly were the methods of memory made–easy. May be they were far better than those suggested by modern psychology.

Factors Assisting Creativity

A creative person is expected to acquire all–round knowledge. Abhinavagupta regards erudition *(vyutpatti)* is an aid to *pratibhā*[9]. According to him erudition lends power of discretion in arranging the material in the poetic composition. Which incident should precede, which should follow, which episode should get more space, which episode should get cursory treatment, which style should suit the sentiments to be delineated, all these questions can be settled only by poet's own discretionary power. No extraneous factors can give answer to the questions pertaining to the plot arrangement or selection of theme, etc. or even the style of expression which would greatly depend upon the poet's inner equipment, i.e., proficiency. Erudition in the real sense should not mean acquisition of wide knowledge; it should mean in-depth study that leads to power of discreetness, the ability to distinguish the suitable from the not so suitable material[10].

There is no doubt about the fact that minimal level of intellect is required for creative work but it is synonymous with creativity is admissible. There is little evidence that creativity goes along with higher intelligence. Whether a person endowed with creative talent but

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

devoid of learning or training can become creative is a topic that is discussed to a great length by most of the ancient aestheticians. Persons who did not have formal education have been able to create excellent poetry. This is best understood through the statement of Kālidāsa, the famous Sanskrit poet, who says that 'creepers in the wilderness can surpass creepers in the garden'[11]. We have the instances of scholars well–versed in different branches of learning unable to compose a single line. Critics are baffled as how to explain this phenomenon. The great Sanskrit dramatist Bhavabhūti came to know, after writing one play, that scholarly erudition does not help literary creation[12]. Therefore, he states that only a rare artist can achieve a creation which balances learning and art, so that his work has the stamp of learning which does not deface his art, and his art does not become superficial for want of a solid foundation of knowledge. Another creative genius that has made significant contribution to Indian aesthetics, viz., Abhinavagupta had an insatiable desire for learning. He studied different scriptures under different teachers and went even out of his home town, viz., Kashmir to do so. A statement made by him reveals his unquenchable thirst for all–inclusive knowledge. He says: "even though one may be lucky enough to get a teacher who has attained perfection himself and can easily lead his pupil to it, yet that does not mean that one should not approach other teachers for obtaining knowledge of other scriptures and other path ways"[13]. He preached this, both by precept and example, for, even though he was fully satisfied with the tenets and teachings of Śaiva scriptures, he, because of his boundless curiosity studied under teachers of other sects, such as Buddhism and Jainism.

A poet or artist has to learn consciously or unconsciously through reading or otherwise the art of previous works in the particular genre and choose the elements he considers essential for his own form. In this sense he is concerned with the quality of creative imagination in previous works of art. If he were ambitious or curious, he would try to learn from similar works of art not only of the particular place to which he belongs, but also from classical works of art in the world. It is a process of critical or general appreciation of past works by critics and readers.

Motivation for Creative Excellence

Love of glory says Mammata in his *Kāvyaprakāśā*, is a primary motive that spurs a man of genius to write immortal poetry, and in support of his assertion he cities Kālidāsa as a case in point[14]. Kālidāsa admits at the beginning of the *Raghuvaṁśa* that he is soliciting literary fame[15]. Sanskrit poets cared more for the survival of their literary work rather than for the knowledge of its authorship; after all, men must die; and time never remains standstill, what time and earth cannot touch is an outstanding creative work. Lord Brahmā predicted to Vālmīki that his *Rāmāyaṇa* will remain eternal: "As long as the hills stand on earth and the rivers continue flowing so long will the story of Rāma circulate (stay current) in the worlds[16].

It is interesting to note what motivated Āryabhaṭa to discover that earth rotates on its own axis. Āryabhaṭa was a great devotee of Lord Brahmā, the creator of the universe. It is true that it was his devotion to Lord Brahmā that inspired to him to find the truth about the universe created by Brahmā. In his view the goal of all learning was the attainment of the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Supreme One and this could easily be achieved through astronomy. Since mathematics was needed in order to understand astronomy, it was also very important[17]. He looked at mathematics and astronomy as the means of a much higher goal. This was different from the earlier attitude, namely, that mathematics was needed for the construction of altars and that mathematics and astronomy were subservient to astronomy for finding auspicious *muhūrtas* for rituals for propitiating gods and goddesses. His attitude was that it was necessary to investigate the truth about Nature in order to know the truth about its Creator. The earlier attitude was to propitiate the force of Nature through rituals. Āryabhaṭa's attitude was to understand Nature[18].

The review of the literature on creativity clearly suggests the direct bearing of environmental factors on the development and growth of creative potentials. Much has been said empirically as well as theoretically with regard to the role of various environments that are conducive to creative activities. The stimulating and nourishing environment does play a highly significant role in the expression of creative potentials. In spite of the presence of creative potential lying within the individual the socio–political environment contributes something more significant for their expression and channelisation. Citing at least one instance from the rich cultural history of ancient India can best prove this point. The Gupta period (320 AD to 740 AD) is called the Golden Age of India. This period provided a wonderful environment for the creative geniuses to bring out their masterpieces. During this period there was an outburst of intellectual and scientific activities. The people of this period possessed a desire to learn new things in science, literature and other spheres. RC Majumdar observes: "it was during this period that Indian intellect reached its high watermark in most branches of Arts, Science and Literature. Indian culture and civilization reached a unique stage of development, which left its deep impression upon succeeding ages"[19]. It is this period that produced the best authors in almost all branches of literature including even sciences like astronomy and mathematics. It is said that the Gupta king Buddha Gupta came to the throne in the year in which Āryabhaṭa the great astronomical genius of India was born. Āryabhaṭa grew up in his reign. Āryabhaṭa was a great pioneer in mathematics and astronomy. It is to be noted here that he developed Indian astronomy without the aid of modern telescope or spectroscope and other astronomical instruments. It was generally believed that the earth was stationary and lay at the centre of the universe, and all heavenly bodies revolved round it. But Āryabhaṭa differed from other astronomers on this point. His view was that the earth rotates on its own axis and that the stars are fixed in space. The period of one side rotation of the earth, according to Āryabhaṭa, is 23^h, $56m^m$, 4.1^8. This value is quite accurate and near to the modern value, which is 23^h, 56m, 4.091^8. Āryabhaṭa could make this bold statement without fear of persecution in India in those days, while Galilio suffered heavily for making a similar statement much later in Europe. So, the atmosphere of free enquiry in India at that time was of much help to Āryabhaṭa in establishing new values of astronomical parameters by careful observations. He did not accept any statement of any authority, however great that may be. It may be said that the invigorating climate of Nālandā University along with the climate created by the King Buddha Gupta nourished Āryabhaṭa's talent[20].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Inexhaustible Resources for Creative Outputs

For a creative person there is no piece of thought which is of no use. Indian medial genius, viz., Caraka says, *na jagati kiñcit anauṣadham;* there is nothing in this world that cannot be used as medicine. This gives tremendous hopes to creative persons in all fields. All sorts of ideas and expressions are capable of being constituents of poetry. Namisādhu, commentator on Rudraṭas's *Kāvyālaṁkāra* says, "there is no such word nor any meaning, no proverbial saying, no art that cannot become a part of poetry. Indeed poet's burden is great"[21]. Ānandavardhana, the author of *Dhvanyāloka*, says, "there is nothing on earth which cannot serve as grist to the mill of a poet gifted with genius and everything can be transmuted into a thing of beauty"[22]. He says further that though primordial Nature has been responsible for the creation of numerous worlds containing varied objects over a legion cycle of past aeons, it is not possible to say even now that her ability for the creation of new objects has diminished even by an iota. So also, the realm of poetry will not grow less, though countless poetic minds might take nourishment from it. On the contrary, it will become richer with newer and newer possibilities[23]. Therefore, there is no scarcity of resources for creative outputs. It all depends on possessing creative genius. The very same thing that may look dull and devoid of beauty becomes full of energy and charming due to creative touch. Ānadavardhana has a beautiful simile to explain this creative process. He says it is just like the "spring season transforming an ordinary creeper into beautiful object"[24]. John Drinkwater, a contemporary writer of note, makes use of even the very simile employed by Ānandavardhana when he writes about the limitless possibilities of genius: "And so poetry is beautifully like life itself in seeming not to change yet always being new. Each year you see the trees covering themselves with green, the flower in bloom.. And in a way these seem to be the same trees and flowers and seasons that have been passing before men's eyes far back through the ages, and yet each year they are all marvellously new as truly exciting discoveries for us when we see them as though there had never been such life before. And so with the poet and his poetry"[25]. The poet does not have to discover and express new emotions and his thoughts, but rather to express any emotions and his thought about it in such a way that we are certain that the experience in his mind is newly discovered by him and not merely handed on to him ready–made by some one else. It may be mentioned here that Kālidāsa drew materials from his predecessors, but he handled them so artistically that they became the most exquisite products of beauty and creations of art. His creative genius changed all the crude matters into pieces of precious gems.

Originality and Coincidence

There are bound to be plenty of coincidences amongst great minds. But according to Ānandavardhana all of them should not be regarded by the wise as being identical. Further, he points out how they are not identical. Coincidence in creative geniuses is just another name for the similarity of one with another. It is determined to be of three kinds: (1) like that of a reflect image of persons, (2) like that of a painted picture of persons, and (3) like that of living persons resembling each other. Some creative works are like reflections of other works. Some others are like painted pictures of other works, still others are just similar

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to other works. An intelligent man should avoid the first kind of coincidence, viz., that like a reflected image, because it has no separate life of its own or, in other words, not even a real body of its own. The second kind of coincidence, viz., that like a painted portrait also deserves to be avoided, since its soul is nothing but a non entity though it has a body of its own. But the third kind of coincidence need not be rejected by the creative person at all, since it possesses a lovely body of its own which is real (as well as a distinct soul). It is not at all possible to affirm that two living persons who bear a close resemblance of features are identical with each other[26]. So long as its vital essence is present, even a poetic theme similar to an earlier one will appear exceedingly beautiful. So long as it produces the impression in the minds of people: "yes, this is a lovely and unique flash". Thus ancient thinkers open up fresh and beautiful vistas to creative ambition by immensely widening the bounds of artistic resourcefulness. Ānandavardhana remarks that there would have been only two or three poets in the world; no good poetry could possibly be produced without in some manner or other using some phrases, some expressions and some beautiful ideas in the works of previous writers. In fact, there is nothing new under the sun. Creative genius enables one to express a single idea in a thousand ways and in a thousand agreeable ways. Poets need not be under the impression that only new ideas should be thought after and that there is no virtue in writing what others have already written. As already said though thousands and thousands of poets write poetry, the scope of poetic art would in no way be curtailed by that, and the resources of the poets like the resources of mother nature can never be exhausted.

Ānadavardhana says, "The Goddess of Speech, Sarasvati, herself will provide the desired ideas to a good poet whose mind is averse to borrowing the belongings of another"[27]. Creative geniuses will neither be eager in borrowing ideas invented by others nor will they find any need of taking great pains over their work.

Sources of Creative Talent

How does a person become endowed with all important *pratibhā?* Jagannātha Paṇḍita talks of two different sources of *pratibhā:* (1) it may be due either to some supernatural cause such as the favour of a deity or holy men or to an exceptional kind of culture and practice the latter cause being evidenced by the sudden outburst of poetry in persons in an advanced stage of life who were till then innocent of it[28]. Rarity of creative talent is beautifully brought out in the following lines: "Birth as human beings is difficult to obtain. Learning is more difficult to obtain therein. Poetic inspiration is difficult to obtain. More difficult is to have creative ability"[29]. Sanskrit writers mention two types of creative talent: (1) inborn talent (*sahaja pratibhā),* (2) acquired talent (*āhārya pratibhā).* Inborn talent operates due to impressions of the past birth[30]. The impressions of the previous births are so strong that they evoke response at a slightest stimulation. Acquired talent requires hard work and rigorous training. Proficiency and practice are acquired through an effort; therefore, so far as, these are concerned a poet is made. One cannot become creative until and unless one has got some intrinsic poetic faculty. At the same time this faculty alone is not enough to produce poetry worth the name.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rājāsekhara the author of *Kāvyamīmāṁsā* refers to eight factors as sources of creativity[31]. They are:

1. Peace of mind
2. Poetic intuition
3. Practice
4. Devotion
5. Participation in the assembly of the learned
6. All inclusive knowledge
7. Strong memory
8. Courage

The seven factors essential for creativity according to Abhinavagupta are[32]:

1. Aesthetic susceptibility (*sahṛdayatva)*
2. Power of visualization (*pratibhā)*
3. Intellectual background and close observation of facts of nature (*vyutpatti)*
4. Contemplative habit (*bhāvanā)*
5. Capacity to identify (*tanmayībhāvayogyatā)*
6. Freedom from purposive attitude
7. Freedom from personal joys and sorrows.

Concentration, which means oneness of mind or singlemindedness in which all other thoughts are withdrawn, is given due importance in creativity as it facilitates creative process. It is a method of withdrawing the mind from going to external objects. When the mind is fully concentrated, it can perceive new objects and new ideas can occur in it. Vāmana advocates selection of proper time and place. Proper place according to him is the place free from human beings[33]. Solitude or loneliness helps a poet to concentrate on the plot or poetic idea or its expression. Vāmana recommends fourth part of the night as proper time[34]. It is early morning or fourth quarter of the night that is regarded as congenial for any intellectual activity. As it is fresh after night's rest, concentration becomes easier. There is no doubt about the fact that if the brain is to function at its best, and if the individual is to fulfil highest potential, solitude is necessary. Anthony Storr says, "Learning, thinking, innovation and maintaining contact with one's inner world are all facilitated by solitude"[35]. The contemplative habit (*bhāvanā)* mentioned by Abhinavagupta as one of the requisites of creative genius supports this contention.

We know nothing about ancient Indians who created wonderful literature, music and other creative products. Why they remained anonymous? With anonymity there is a different kind of creativity, not based on success, reward, money, etc. Anonymity has great importance, in it there is a different quality, the personal motive, the personal attitude and personal opinion do not exist, there is a feeling of freedom from which there is action. If the mind is extraordinarily clear without a shadow of conflict, then it is really in a state of creation; it needs no expression, no fulfilment and no publicity[36]. When one feels important, one does not love what one is doing; one loves oneself and not what one is doing.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

It is to be noted that ancient Indian thinkers while attaching the greatest importance to *pratibhā* as the direct cause of creative production did not lose sight of other factors that go to assist in the creative process. This corroborates an observation made by J.C. Shairp which says: "while Imagination, working in these and other ways, is the poet's peculiar endowment, it is clear that for its beneficent operation there must be present an ample range, a large store of material, on which to work. This it cannot create for itself. From other regions it must be gathered from a wealth of mind in the poet himself, from large experience of life and intimate knowledge of nature, from the exercise of his heart, his judgement, his reflection, indeed of his whole being, on all he has seen and felt. In fact, a great poet must be a man made wise by large experience, much feeling and deep reflection, when many conditions are present, then and then only can his imagination work widely; benignly, and for all time"[37].

Awakening of the Mind for Creative Thinking

Most problems remain problems only because we have not trained ourselves to think in a creative way. Creativity and generation of ideas are today thought of as being more important than knowledge, information and technique. Knowledge is easily available. But how is it processed for practical use? Viṣṇuśarman, the celebrated author of the *Pañcatantra,* invented a new technique for acquiring knowledge and for its creative application. Through his new pedagogy he became successful in making the princes knowledgeable and creative who are otherwise uninterested in traditional learning methods. Viṣṇuśarman was preoccupied with the problem of awakening the intelligence of those who lack judgement, being 'averse to learning'. The introductory verses of the *Pañcatantra* give us a clue to this. The significant word used here is *buddhiprabodhanam;* awakening of the intellect; in the word *prabuddha* the prefix '*pra' signifies* awakening intellect fully–both in depth and extensive range of understanding. His aim is to teach the princes not how to think but what to think. In the beginning of the work Viṣṇuśarman states that:

'O king, the duration of life is limited, and the verbal sciences require much time for mastery. Therefore let some kind of epitome be devised to wake their intelligence. There is a proverb that says:

Since verbal sciences has no final end,
Since life is short and obstacles impend,
Let central facts be picked firmly fixed,
As swans extract the milk with water mixed'[38].

This verse informs us that what Visnusarman developed is a new learning methodology which trains one to get to the core of knowledge through tacit learning.

He also states:

'With mere book–learning men remain fools;
The man, who acts using his knowledge, he is wise'[39]

The mere book learning without practical good sense might even turn out dangerous. It is to be noted here that Visṇuśarman is interested not in merely helping the princes to

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

acquire knowledge but is more worried about how to make them use that knowledge for good purpose. The following verse is a good example in this case:

What is knowledge, if having won her,
Firm control over passion fails to follow,
Or rightful use of Intelligence lost;
If with Righteousness, knowledge does not dwell,
If she leads not to Serenity or Fame;
If to have Her is to simply bandy
Her name in this world–what use is She then[40]?

Viṣṇuśarman invented a new pedagogy, which is different, new and creative, which uses life and its varied experiences as the textbook[41]. He presents real life situations and problems in the guise of stories that would rouse and sustain the interest of his pupils. It is to be presumed that once the princes had been trained to think and use their minds constructively, they were bound to develop an interest in acquiring knowledge. As a strategy Viṣṇuśarman refers to and quotes from many great sources throughout his work so that any intelligent person would be possessed by a desire to know more about them.

Conclusion

As concluding remarks it may be said that the ancient Indians contemplated on the awe and splendour of creation with a sense of wonder. They had time to stand and stare at the stars and reflected on the amazing planning and anticipation in creation. They pondered over the mysteries of the universe, the life forms on earth and their own roots. They respected the best traditions and carefully recorded them for posterity because they are the inheritance of past creativity. It is very significant to note here that Intrinsic rewards rather than monetary or "extrinsic" rewards stimulated ancient Indians to achieve excellence through creativity. When people are primarily motivated to do some creative activity by their own interest they will be more creative than they are when primarily motivated by some goal imposed on them by others. The *Pañcatantra* experiment clearly reveals that 'self–discovery method of learning' produces a greater variety of responses and greater creativity than the authoritarian and rote methods. Cultivated senses are necessary for one to have or want to have refined aesthetic experiences, and thus are a necessary foundation of all that is graceful and artistic in life. Genius is an infinite capacity for taking pains and the geniuses of ancient India in their early life spared no pains to widen their intellectual horizon and to enrich their respective mind with knowledge of all kinds. It is evident from their works that they had mastered thoroughly all the scriptures, all the standard works on arts and sciences which distinguished a man of learning of their time in respectable society, and in addition had acquired intimate acquaintance with all those subjects which help one to understand human life in all its ramifications.

An observation made by Graciela de la Lama, Ambassador of Mexico may be quoted before concluding this paper. She says, "Everyone carries within oneself a more precious and complicated internal environment, which may be creative and even regardless of the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

external one. It is a well–known fact that Indian seers and sages have sought refuge in this vast internal environment and were sometimes even deliberately, oblivious of the external phenomena. This new dimension of creativity has to be explored in modern times in the context of the changing nature of the external world"[42]. This corroborates what Abhinavagupta has stated long back on this matter. He says, "salutation to that auspicious creative power which resides in the self, due to its influence the whole universe unfolds within a moment when its unfolding power operates"[43].

References & Notes

1. F. Max Muller, *India What Can It Teach us?* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1991, p. 4.
2. Paul Thieme, 'Chess and Backgammon (trice–trace) in Sanskrit Literature', in *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown, (ED)* Ernest Bender, New Haven, 1962, p. 206.
3. *Saṁpradāyaprakāśinī on* Kāvyaprakāśa (Ed) Sastri HA, Trivandrum, 1926, p. 13:
   स्मृतिर्व्यतीतविषया मतिरागामिगोचरा।
   बुद्धिस्तात्कालिकी ज्ञेया प्रज्ञा त्रैकालिकी मता।।
4. Locana on *Dhvanyāloka*, pp. 34 and 164; see also PV Kane, *History of Sanskrit Poetics.*, p. 348 for a quotation from Bhaṭṭatauta's *Kāvyakautuka:*
   प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता।
5. Croce, Aesthetics, *Encyc. Brit*, XIV edn.
6. *Kaumudī* on *Dhvanyāloka*, Kuppuswamy Sastri Research Institute edition, p. 7.
7. Krishnamoorthy K. *The Dhvanyāloka And Its Critics*, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi, 1982. pp. 325 ff.
8. Vāmana's *Kāvyālaṁkārasūtra, I.iii. 15:* पदाधानोद्धरणमवेक्षणम्।
9. Locana, p. 317: शक्तिप्रतिभानम्। वर्णनीयवस्तुविषयनूतनो–लेखशालित्वम्। व्युत्पत्तिस्तदुपयोगिसमस्तवस्तुपौर्वापर्यपरामर्श–कौशलम्।
   Rudraṭa's *Kāvyālaṁkāra, 1.18:* युक्तायुक्तविवेको व्युत्पत्तिरियं समासेन।
   Abhijñānaśākuntala, 1,16: दूरीकृताः खलु गुणैरुद्यानलता वनलताभिः।
   Mālatīmādhava. 1.7;III.II यद् वेदाध्ययनं तथोपनिषदां सांख्यस्य योगस्य च।
   ज्ञानं तत् कथनेन किं, न हि ततः कश्चिद् गुणो नाटके।।
13. Deshpande G.T.: *Abhinavagupta*, Sahitya Akademi, Delhi, 1989, p. 17.
14. *Kāvyaprakāśa, 1,2:* काव्यं यशसे.....
15. *Raghuvaṁśa*, 1.3: मन्दः कवियशः प्रार्थी...
    It is also worth nothing here that King Dilīpa, offering his own body to the lion as a substitute for Nandini, the daughter of the celestial cow, begs him to be merciful to the body of his fame. See *Raghuvaṁśa, II. 57:*
16. *Rāmāyaṇa*, 1.2.35:
    यावत्स्थास्यन्ति गिरयः सरितश्च महतिले।
    तावत् रामायणकथा लोकेषु प्रचरिष्यति।।
17. Hooda D.S. and J.N. Kapour, *Āryabhaṭṭa*, New Age International Publisher, Delhi, 1996, p. 34.
18. *Ibid.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

19. *Ibid.*, p. 35.
20. *Ibid.*
21. Namisādhu's commentary on Rudraṭa's *Kāvyālaṁkāra*, 1.19.
न स शब्दो न तद् वाच्यं न स न्यायो न सा कला।
जायते यन्न काव्याङ्गमहो भारो महान् कवेः।।
22. *Dvanyāloka*. IV, 10–...सा क्षयं नैति प्रकृतिर्जगतामिव।
23. *Ibid.*, 1: अनेनानन्त्यमायाति कवीनां प्रतिभागुणः।
24. *Ibid.*, 4: सर्वे नवा इवाभान्ति मधुमास इव द्रुमाः।
25. John Drinkwater, *The Way of Poetry*, p. 27
26. *Dhvanyāloka*, IV, 11–14.
27. *Ibid.*, IV. 17:
परस्वादनेच्छाविरतमनसो वस्तु सुकवेः।
सरस्वत्यैषा घटयति यथेष्टं भगवती।।
28. *Rasagaṅgādhara*, p. 9: तस्याश्च हेतुः क्वचिद् देवतामहापुरुषप्रसादादिजन्यमदृष्टम्।
29. *Agnipurāṇa*, (Ed), Mitra RL, Calcutta, 1879, vol. 336, 3–4:
नरत्वं दुर्लभं लोके विद्या तत्र सुदुर्लभा।
कवित्वं दुर्लभं तत्र शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा।
30. *Kāvyamīmāṁsā*, p. 12: सा च त्रिविधा सहजा आहार्या औपदेशिकी च। जन्मजन्मान्तरसंस्कारापेक्षिणी सहजा।
See also Natvarlal Joshi, *Poetry, Creativity and Aesthetic Experience*, Eastern Book Linkers, Delhi, 1994, pp.
31. *Kāvyamīmāṁsā*, X. p. 49:
स्वास्थ्यं प्रतिभाऽभ्यासो भक्तिर्विद्वत्कथा बहुश्रुतता।
स्मृतिदार्ढ्यमनिर्वेदश्च मातरोऽष्टौ कवित्वस्य।।
32. G.T. Deshpande, *op. cit.*
33. Vāmana's *Kavyālaṁsā*, I.3.17: चित्तैकाग्र्यमवधानम्।
चित्तस्यैकाग्र्यं ब्राह्मार्थनिवृत्तिः तदवधानम् अवहितं हि चित्रं पश्यति।
34. *Ibid.*, 1.3.30: रात्रेः यामः रात्रियामः प्रहरः। तुरीयश्चतुर्थः काल इति। तद्वशद्विषयापरतं चित्रं प्रसन्नमवधत्ते।
35. Anthony Storr, *Solitude*, London, 1974, p. 28.
36. J. Krishnamurthy, 'Creativity', J. Krishnamurthy Foundation, Madras.
37. J.C. Shairp, *The New Criticism*, p. 9.
38. *Pañcatantra*, 1.6:
अनन्तपारं किल शब्दशास्त्रं स्वल्पं तथायुर्बहवश्च विघ्नाः।
सारं ततो ग्राह्यमपास्य फल्गु हंसैर्यया क्षीरमिवाम्बुमध्यात्।
39. *ibid.*, II. 109.
40. *ibid.*, 1.361.
41. Chandra Rajan's Introduction to Viṣṇuśarma's *Pañcatantra*, Penguin Books, 1993. XXX–XXXIII.
42. Misra Vidyanivas (Ed), *Creativity and Environment*, Sahitya Akademi, Delhi, 1992.
43. *Locana* on *Dhvanyāloka* at the end of the first chapter.
यदुन्मीलनशक्त्यैव विश्वमुन्मीलति क्षणात्।
स्वात्मायतनविश्रान्तां तां वन्दे प्रतिभां शिवाम्।।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वल्लभदेवस्य कुमारसम्भवव्याख्या

बी. नरसिंहाचार्यः

नूनं सहृदयपाठकानां साहित्यमर्मजिज्ञासूनां ब्रह्मानन्दसहोदरानन्दलिप्सूनां पदवाक्यव्युसित्सूनां तत्तदगाधकाव्यनाटकरत्नाकराणां प्रवेशगाहनादीनां कृते व्याख्यातारः सेतव उपकारहेतव इत्यनुभवैकवेद्योऽयं विषयः पुनः प्रस्तूयते। यदा यदा हि पाठकस्य मनसि काचन संशीतिः, प्रयोगविषये कश्चन संदेहः, वर्ण्यविषये यत्किञ्चिदसामञ्जस्यप्रतिभानं, पाठनिर्णये कोऽपि विशयः वाक्यार्थतात्पर्यालङ्कारादिनिर्णये बुभुत्सा वोदीयेत तदा व्याख्यैवानन्यशरण्याश्रयणीया, आश्रीयते च प्रायः। परन्तु तादृक्षु स्थलेषु व्याख्यातारश्च केचित्तूष्णींतिष्ठन्ति सर्वं सुगमं निगदव्याख्यातमित्यादिना। पाठकज्ञातचरविषयव्याख्याने च नैव श्रममनुभवन्ति, विरमन्ति च अलं बहुप्रपञ्चेनेत्यदिना, स्वस्याकाण्डपाण्डित्यन्त्वक्लेशमुद्घोषयन्ति चर्चासु। वल्लभदेवे व्याख्यातृमूर्धन्ये, अतिप्राचीने नैते व्याख्यातृसाधारणगतदोषा वर्तन्ते। वल्लभस्य शैली प्रसादमयी, अनावश्यकास्थानोदाहरणरहिता, हिता च पाठकानां, सहिता च आवश्यकोचितोदाहरणैः पदप्रयोगसाधुत्वादिचर्चाभिः।

सोऽयं वल्लभदेवः राजानकानन्ददेवस्य सूनुः परमात्मचिह्नोपनामङ्कितः, अभूषयच्च स्वजनुषा काश्मीरानित्येते विषयाः *'सूनुरानन्ददेवस्य रणभूव्योम्नि भास्वतः, वक्रोक्तिवर्णने यत्ने टिप्पणं वल्लभो व्यधात्'* इति वक्रोक्तिपञ्चाशिकाटीकान्तश्लोकेन, इति *'राजानकानन्ददेवात्मजपरमात्मचिह्नापरनामवल्लभदेवरचिता'* इति मेघदूतटीकान्तर्गतेन च ज्ञायते। काश्मीरभीमनृपतेः राज्यकाले विद्यमानः कय्यटः सगर्वमात्मानं वल्लभपौत्रत्वेन ख्यापयति स्वीयदेवीशतकविवृत्यामित्थं

वल्लभदेवायनितश्चन्द्रादित्यादवाप्य जन्मेमानम्। कय्यटनामाञ्चयद्विवृति देवीस्तोत्रे॥ इत्यादिना।

कालः-वल्लभः ख्रीस्तोः दशमशतकस्य प्रथमपादे आसीदित्यत्रेमानि बाह्याभ्यन्तराणि प्रमाणानि। अस्य ख्री.श. 750 पूर्वत्वं तु न संभवति स्वीयशिशुपालवधटीकायां रुद्रटालङ्कारव्याख्यायाः स्वोपज्ञायाः स्मरणात् रुद्रटस्य च ख्री.श. 725-750 भवत्वात्। तेनोद्धृतानां ग्रन्थानां, कोशादीनां नवमशताब्दप्राक्तनत्वाच्च। व्याकारणभाष्यव्याख्यातुः कय्यटाद्भिन्नः पूर्वमुदाहृतः कय्यटश्च 175-180 ख्री.अ. प्रान्ते भीमनृपतिराज्यकाले आसीत्। अयं च वल्लभस्य समयः साहित्यविमर्शकाभिमतश्च समर्थितश्चास्ति परमत्रैकैव विप्रतिपत्तिः प्रतिभाति। सा च-वल्लभदेवः मेदिनीकोशादपि प्रमाणत्वेन श्लोकमेकमुदाहरति। मेदिनीकारश्च द्वादशशताब्दभव इति तत्पीठिकाकारैः निश्चितः। अप्रासङ्गिकोऽप्येको विषयोऽत्र प्रस्तूयते। मल्लिनाथमनीषी मेदिनीं न स्मरतीति मल्लिानाथसमयनिर्णयाय मेदिनीकारकालोऽवधित्वेन प्रत्यपादि विद्वद्भिः, किन्तु मल्लिनाथेन शिशुपालवधस्य द्वितीयसर्गस्थ पञ्चषष्टितमश्लोकव्याख्याने मेदिनीकोश उदाहृत एवास्ति।

वल्लभस्य व्याख्याः

(1) वक्रोक्तिपञ्चाशिकापञ्चिका-काव्यमालायाः प्रथमगुच्छके प्रकाशिता।

(2) मेघदूतपञ्चिका-हुल्श महोदयेन संपाद्य प्रकाशिता।

(3) रघुवंशपञ्चिका-दक्कनकालेज ग्रन्थालयतालपत्रलिपिः, श्री नन्दर्गीकरमहोदयेन वारं वारमुद्धता।

(4) कुमारसंभवपञ्जिका-डॉ. गौतम पटेल महोदयेन प्रकाशिता।

(5) शिशुपालवधव्याख्या-चौखम्बाप्रकाशिता।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(6) सूर्यशतकटीका सूर्यानुवादनाम्नी केवलं तालपत्रसूचीसूचिता औफरेक्टमहोदयेन।

(7) देवीशतकटीका-तालपत्रसूचीसूचिता, कय्यटेनेत्थं सादरं स्मृता-संचिक्षिप्सुरलं स्वबुद्धिरचितैः पर्यायशब्दैर्व्यधाट्टीकां वल्लभदेव उत्तममतिस्मृत्यै भवानीस्तुतौ इत्यादिना।

(8) रुद्रटालङ्कारख्याख्या-शिशुपालवधटीकायां स्वयं वल्लभेनैवोक्ता अस्माभी रुद्रटालङ्कारे विवेचितम् इति।

जी.आर. नन्दर्गीकरमहोदयेन रघुवंशपीठिकायां वल्लभदेवः किरातार्जुनीयनैषधयोरपि व्याख्ये लिलेखेत्यलेखि, किरातार्जुनीयान्नैकवारं वल्लभदेवः श्लोकानुदाहरति परं नास्त्यन्यत्प्रामाण्यम्।

वल्लभदेवस्य व्याख्यायाः महत्त्वम्

'पदच्छेदः पदार्थोक्तिर्विग्रहो वाक्ययोजना। आक्षेपोऽथ समाधानं व्याख्यानं षड्विधं मतम्' इति व्याख्यानस्य सामान्यं लक्षणं न्यायकोशे पराशरपुराणोद्धृततया दृश्यते। लक्षणमेतत्संपूर्णमर्थवच्च कर्तुमिमानि दलान्यपि संयोज्यानि कवेः प्रतिभाद्योतनं हृदयाविष्करणं रसादिपरिपोषविधानञ्चेति।

यस्य भृङ्गावलिः कण्ठे दानाम्भोराजिराजिते। भाति रूद्राक्षमालेव स वः पायाद्विनायकः॥
कालिदासोक्तयः कुत्र व्याख्यातारो वयं कुतः। तदिदं मन्ददीपेन नागवेश्मप्रकाशनम्॥
तथापि क्रियतेऽस्माभिः पञ्जिका स्कन्दसंभवे। उन्नताश्रयमाहात्म्यस्वात्मप्रख्यातिलालसैः॥

इत्येते प्रस्तावश्लोकाः कुमारसंभवपञ्जिकायाः। मेघदूतटीकायामपि **गणाधिपः, वयं क्व च राजवेश्मप्रवेशनम्** इति भेदेनेमे श्लोका एव दृश्यन्ते। वल्लभदेवः श्लोकान् सर्वान् सप्रसादया भाषया तत्र तत्र वाक्यार्थं तात्पर्यार्थञ्च विवरणपूर्वकमन्वयक्रमेण पूर्वोक्तव्याख्यानलक्षणानुसारं व्याचष्टे। उदाहरणरूपेण श्लोकस्यैकस्य व्याख्यानमाकलयत यद्यपि यावद्व्याख्योदाहरणमेव।

तदिच्छाम विभो सृष्टं सेनान्यं तस्य शान्तये।
कर्मबन्धच्छिदं धर्मं भवस्येव मुमुक्षवः॥ कु.सं. 2.51

तत्तस्मात्तस्य शान्तये नाशाय सेनान्यं सेनापतिं त्वया विभो सृष्टं निर्मितमिच्छाम वयमभ्यर्थयामहे। त्वया चोक्तमेतत् *'मयि सृष्टिर्हि लोकानामित्यादि'* (2.28)। यथा भवस्य संसारस्य शान्तये कर्मबन्धच्छिदं कर्मपाशच्छेदिनं धर्मं पुण्ययोगं मुमुक्षवो योगिनो वाञ्छन्ति। ज्ञानबलाद्धि कर्मेन्धनदाहः। सृष्टमिच्छाम इति धातुसंबन्धे प्रत्ययाः। यदि वा सोत्साहो दर्पवान् सृष्ट उच्यते। यथा-*'अस्त्रं हरादाप्तवता दुरापं येनेन्द्रलोका विजयाय सृष्टा'* (रघु. 6.62) इति। स्रष्टुमिच्छामीत्यपपाठ एव। सेनां नयति यस्तं सेनान्यं सत्सूद्विषेति क्विप्। एरनेकाचोऽसंयोगपूर्वस्येति यणादेशः, इच्छाम इति प्रार्थने लोट्।

विविधान् पाठानयं पाठान्तरापपाठादिनामभिः विकल्पासाध्वसमीचीनपाठतया संगृह्णाति। वीज्यते स च संसुप्तः श्वाससाधारणानिलैः चामरै सुरबन्दीभिर्बाष्पशीकरवर्षिभिः। 'च' रति पूर्वापेक्षया समुच्चये। 'हि' इति तु पाठे चार्थो हि। चामरैः इति करणे तृतीया। बन्दीभिरिति कर्तरि तृतीया। बन्दीनामिति पाठे चामरापेक्षया षष्ठी। वीजनेस्तु सन्निधानाद्वन्द्य एव कर्ता चामराणि वा। मल्लिनाथीयव्याख्याने हि बन्दीनामिति पाठौ।

'त्रियम्बकं संयमिनं ददर्श' इत्यत्र पादपूरणार्थमियादीनां छन्दसि विधानात् 'त्रियम्बक' इति प्रयोगो दुर्लभः। तस्मात् महेश्वर इति पठनीयमिति। मल्लिनाथस्तु त्रियम्बकमित्येव पठित्वा महाकविप्रयोगत्वात्साधुत्व- मुपपादयामास।

'अपि प्रसन्नं... प्रणयापराधिषु' (V.35) इति श्लोके 'उत्पलक्षेपचलै उत्पलानां क्षेपः प्रेरणं तद्वच्चलैः, क्षिप्यमानस्य कुवलयस्य कम्पानुबन्धादतितरां शोभा भवति। आक्षेपस्त्वपपाठ एव (II.37) 'प्रतीक्षते' इत्यत्र 'अवेक्षते' इति रम्यः पाठः, प्रतीक्षणस्य पालनार्थत्वात्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

व्याकरणासम्मतप्रयोगविषये नायं कालिदासमपि क्षमते। स्थान एव कविं प्रयोगांश्चोपोद्बलयति। प्रमाणानुभवाभावस्थलेषु तु बुधाः प्रमाणमिति वदति।

I.35 आसेति कवीनां प्रमादजः पाठो भूभावप्रसङ्गात्। यत्त्वन्ये ब्रुवते तिङन्तप्रतिरूपको निपात इति तदसत्। तादृशस्य तिङन्तस्याभावात्।

II.28 अत्र किंशब्दप्रयोगात् किं वस्तु भवन्तोऽभ्यर्थयन्त इति संशये लट्प्रयोगो युक्तः।

III.61 पुष्पोच्चय इत्यत्र उच्चयशब्दः कवीनां प्रमादजः। 'हस्तादाने चेरस्तेये' इति घञ्, अचो बाधितत्वात्।

IV.43 आहेति भूते कवीनां प्रमादजः प्रयोग एव।

VIII.65 विफलोऽभविष्यदित्यत्र क्रियातिपत्यभावाल्लृङ्प्रयोगो दुःसाधः। सप्तर्षीणां स्वागतायोद्युक्तं हिमालयं कविः धातुताम्रेत्यादिश्लोकेन वर्णयति तं च 'अस्मिन्नवसरे न तथायं सप्रयोजनः श्लोकः' इति कटाक्षक्षेपं करोति।

I.13 चान्द्रमरीचिशुभ्रैः शशिमयूखवच्छुभ्रैः धवलैः, आकारोप्यत्रोपमितो बोध्यः, अन्यथा मरीचिग्रहणेन किं कृतं स्यात्?

II.60 वाशब्दद्वयं समुच्चयार्थकं 'समुच्चययोः समानि समुच्चयपदानि' इत्युक्त्वा, पुनः 'आहूतोऽपि.. विमुक्तनिद्रोऽपि गन्तुमना अपि' इत्यादि ध्वन्यालोकोद्धृतश्लोकेन कविप्रयोगमुपोद्बलयति।

II.38 अत्र शृङ्गारिणस्तारकस्य निशि भुजङ्गसंनिधानमुचितं न वेति सहृदयैर्विचार्यम्। इन्द्रप्रार्थनया मन्मथः समाधवः यदा हिमशैलं गच्छति तत्र मधुमासो विजृम्भते। तदवसरे 'हिम.....पत्रविशेषकेषु' इति शीतापगमेऽपि तद्धर्मवर्णनं-सत्यमेतत्, किन्तूपक्षेपमात्रेणासामयिकत्वपि वसन्तावतारं विधायानन्तरं सामान्यरूपेणैवं वर्णयतीत्यदोषः इत्युक्तम्।

III.65 *'अथोपनिन्ये.....करेण मालाम्'* इत्यत्र 'ननु प्रायेण वस्तूपग्रहणं करेण संभवति, तत्किमिति करग्रहणम्। सत्यम्, सुखप्रतिपत्तिकृतप्रतिज्ञो भगवान् काव्यकर्ता। तत्कथमध्याहारेण वर्तयितुमारभते यतस्तदा बालः संशयीत। अतः सुखप्रतिपत्यर्थं प्रतिज्ञाभङ्गभयात्। किञ्चाध्याहारस्वरूपेणावकथनं स्वरूपोहः प्रायेण व्याकरणेषु दृश्यते न तु काव्येषु, एवं सर्वत्र द्रष्टव्यम् इत्यादिना 'करपदस्यकिञ्चित्करत्वं साधयति। एवमेव 'अन्तरवर्षावृष्टिषु' इत्यत्रान्तरे मध्ये वर्षं जलमयं यासां तासु वृष्टिषु करकारूपासु सतीषु, अशनिवर्षेषु पतस्स्वित्यर्थः। वर्षवृष्टिशब्दयोरेकार्थयोः प्रयोगादत्र विशेषोऽवसेय इति।

सञ्जीविन्या अस्या व्याख्याया वैशिष्ट्यमपि तत्र तत्र दृश्यतं एव। *'हरस्तु किञ्चित् परिवृत्तधैर्य'* इत्यादिश्लोके परिलुप्तधैर्य इति मल्लिनाथपाठात्साधुतरः प्रतिभाति।

V.53 *'इदं किलाव्याजमनोहरं वपु'* 'रिति श्लोके मानिनीशब्दो वर्तते, स च मल्लिनाथेन' इन्द्राणीप्रभृतीरतिशय्य वर्त्तितव्यमित्यभिमानवती' इति व्याख्यातः, परं वल्लभः 'हरजिगीषोन्मुखत्वमस्य मानिनीति पदेनाह' इति व्याख्याय कविहृदयमाविष्करोति।

यत्र यत्र भावरसादिशब्दाः कविभिः कालिदासादिभिरुपात्ताः मल्लिनाथस्य तत्र तत्र तेषां शब्दानां तावती समीचीना व्याख्या प्रकृतोपयोगिनी न कृता यावती वल्लभेन।

V.82 *'अलं विवादेन..... भावैकरसं मनःस्थितं'* इति श्लोकस्य 'ममात्र देवे भावैकरसं, भावेन भक्त्याऽनुरागेणैकरसमेकरूपं मनः स्थितं अवस्थितम्, अनुरागमयमेव संपन्नम्, न त्वया व्यावर्तयितुं शक्यमित्यर्थः' इत्यादि संदर्भशुद्धमुचितञ्च व्याख्यातं वल्लभेन। पञ्चमसर्गारम्भे 'रूपं निनिन्दं, तपोभिरवन्ध्यरूपतां कर्तुमियेष', अरूपहार्यं पिनाकपाणिं पतिमाप्तुमिच्छतीत्यादि जुगुप्स्य कविः, तदनुसारिणी च व्याख्या।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अन्ततः *'तया व्याहृतसंदेशा सा बभौ निभृता प्रिये। चूतयष्टिरिवाभ्यासे मधौ परभृतोन्मुखी'* इति श्लोकस्य पञ्जिकां सञ्जीवनीञ्च सन्तुलयन्तु सहृदया विमर्शकाः।

पञ्जिकाः-तया सख्या प्रियस्याभ्यासे समीपस्थेपि भर्तरि व्याहृतसंदेशा कथितसंदेशा, अत एव निभृता सलज्जत्ववशात् विनीतैव सा देवी बभौ रेजे। स्वयमभाषमाणेन निभृतत्वे सति शोभालङ्कारः। शालीनत्वं हि कन्यानामलङ्कारः। केव सा बभौ? मधौ वसन्ते अभ्यासे निकटस्थे परभृतोन्मुखी कोकिलायुक्ता चूतयष्टिरिव चूततरुलता यथा स्यात्। यत्संदेशस्य कोकिलायाः मुखत्वम्। औपचारिकश्च संदेशव्यवहारः हरस्य मधुरुपमानं शौर्याश्चूतलता सख्याः पर भृता। परभृतादीनां कोकिलार्थत्वेऽपि क्रिया प्रवृत्तिनिमित्तं न तु जातिरिति जातेरस्त्रीविषयादिति ङीष् न भवति।

सञ्जीवनीः-तया सख्या सखीमुखेनेत्यर्थः। व्याहृतसंदेशा उक्तवाचिका प्रिये हरविषये निभृता निश्चला परमासक्तेत्यर्थः। सा गौरी मधौ वसन्ते निभृता स्थिरा परभृतया कोकिलयोन्मुखी मुखरा परभृतोन्मुखी मुखशब्देनाभिभाषणव्यापारो लक्ष्यते। तथा परभृतामुखेन व्याहरन्तीत्यर्थः। परभृतेति क्रियाशब्दविवक्षायाम् 'जातेरस्त्री'-इति ङीष्प्रत्ययो न भवति। तयेत्युपमेयस्य व्यस्तत्वादुपमानवाचिपरभृताशब्दस्य समासः सोढव्यः। अथ वा भृद्भरणम्। संपदादित्वाक्विप्। परैर्भृद् यस्यास्तया परभृतेति व्यासेन व्याख्येयम्। पदमञ्जरीकारस्तु परैर्भ्रियत इति कर्मणि क्विपमाह। चूतयष्टिः चूतशाखा इव अभ्यासे अन्तिके बभौ। *'सदेशाभ्याससविधसमर्यादसवेशवत्। उपकण्ठान्तिकाभ्यर्णाभ्यग्रा अप्यभितोऽव्ययम्।।'* इत्यमरः।

अत्र निभृताशब्दप्रयोगे महाकवेः कालिदासस्य शब्दपरिपाकमाविष्कुर्वन्ती कविहृदयङ्गमा पञ्जिका-व्याख्या दृश्यते। शास्त्रयष्टिरङ्गयष्टिरित्यत्रेव चूतयष्टिरित्यस्य चूततरुलतेत्यर्थो युक्तः न तु चूतशाखेति। पुनश्च चूतयष्टेर्गौर्युपमानत्वात् चूततरुलतेत्येव सुन्दरोऽर्थः। सञ्जीवन्यां शब्दप्रयोगसाधुत्वादिव्याकरणादिशास्त्रचर्चायाः बाहुल्यम्, पञ्जिकायान्तु शब्दप्रयोग-मनोहरभावाभिव्यञ्जनस्येति वल्लभदेवस्य व्याख्यायाः महत्वं साहित्यमर्मज्ञास्सुधियो विभावयन्तु।

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Canto XII of the *Bhaṭṭikāvya*

The *Bhāvikatva*–a *Guṇa* or a Figure of Speech?[1]

Lidia Sudyka

The work commonly known under the title *Bhaṭṭikāvya*, simply 'The Poem of Bhaṭṭi' bears also other titles describing its contents, namely *Rāvaṇavadha, Rāmacarita* and *Rāmakāvya*. The story of *Bhaṭṭi's* poem is based on the *Rāmāyaṇa* but his account of Rāma's life sometimes differs from that given by Vālmīki. It is obvious that being shorter (Bhaṭṭi's poem divided into twenty two cantos contains 1630 couplets) the work omits certain episodes, characters, descriptions. On the other hand Bhaṭṭi adds some portions consistent with his own purposes (long description of the dawn on Laṅkā filling almost the whole *sarga* eleven, the description of autumn in the second *sarga*, etc.) and changes some details (Rāvaṇa does not carry away Sītā in a chariot but he just flies holding her in his arms, Rāma meets Trilokī after meeting Jaṭāyu etc.). Bhaṭṭi ends his story with Rāma's return to Ayodhyā. So the Uttarakāṇḍa is also omitted.

In the present state of our knowledge, the statement that Bhaṭṭi lived around the seventh century A.D. seems to be safe enough.[2]

Bhaṭṭi's composition belonging to the *mahākāvya* genre can at the same time be classified among the works whose purpose is, according to Rājaśekhara that: *...kāvye śāstrārtham nidhatte*[3]. Bhaṭṭi describes the life of Rāma and simultaneously illustrates the rules of grammar (Prakīrṇa–kāṇḍa, Adhikāra–kāṇḍa and Tiṅanta–kāṇḍa) and devices which belong to the realm of poetics (Prasanna–kāṇḍa). Canto X of the Prasanna–kāṇḍa illustrates figures of speech, canto XI the *mādhurya guṇa*, a 'quality of sweetness', canto XII shows the *bhāvikatva* and canto XIII the *bhāṣasāma, a paronomasia* with regard to two different languages.

Canto XII, the subject of our concern in the present article, is described in the colophon as dealing with *bhāvikatva*. For the majority of scholars presenting Bhaṭṭi's work in their handbooks on history of Indian Kāvya literature or Indian poetics the *bhāvika* or *bhāvikatva*[4] is simply a figure of speech[5]. However, the matter is much more complicated. A.K. Warder points out:

Canto XII illustrates Bhāmaha's 'realism' *bhāvikatva* as a figure or quality of a whole composition *prabandhaguṇa*[6].

How has the term *guṇa* been understood in Indian treatises on the theory of literature? While on the subject of *guṇas*, it is worth noting that they were mentioned not only in writings on literary theory. The *Arthaśāstra*, a treatise on statecraft, lists certain qualities of the composition of royal order *(śāsana)* calling them *guṇas*.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

In fact, no theoretician of literature before Vāmana (8th–9th century A.D.)[7] offers a general and exhaustive definition of *guṇa*. Early writers only give the lists of *guṇas*, these undefined excellences of poetry and describe each of them.

Bharata in the *Nāṭyaśastra*, the treatise coming from the beginning of our era, after defining the faults or factors which should be avoided in poetic composition *(doṣas)* explains that the *guṇas* should be understood as non-existence of *doṣas*. According to P.C. Lahiri the reading of the *Nāṭyaśāstra* given in the Kāvyamālā edition: *guṇā viparyayād eṣāṁ mādhuryaudāryalakṣaṇāḥ* (XVI, 91 c,d)[8] has the sanction of Abhinavagupta and from his comments: "it appears that we should understand by the term *viparyaya* negation i.e. absence or 'non-existence' and not 'opposite'."[9]

Bharata sees the guṇas subordinate to aesthetic emotion *(rasa)*. He enumerates ten qualities:

1. *śleṣa* (coalescence of words).
2. *prasāda* (lucidity).
3. *samatā* (evenness, uniformity).
4. *samādhi*, 'smoothness', here the opinions as to how to understand this quality are divided. For instance, according to A.K. Warder "a degree of ambiguity seems intended here, by overlapping of meaning as in metaphor". In Natavarlal Joshi's opinion "it is proper adjustment of ascent-high-flown language and descent–simple language". S.K. De explains that this is "superimposition *(samādhāna)* of something special or distinguish in the sense".[10]
5. *mādhurya*, 'sweetness',
6. *ojas*, 'strength, floridity',
7. *saukumārya*, 'softness, delicacy',
8. *arthavyakti*, 'manifestation of meaning', i.e. explicitness of words whereby the meaning is easily apprehended.
9. *udāratā*, 'magnificence or exaltedness',
10. *kānti*, 'grace or brightness'.

The guṇas were discussed by all later writers on poetics. Despite the same or similar names their definitions and often the number are different. Of course, there is also no agreement among poeticians with regard to their importance and place in literary theory.

Bhāmaha (*ca.* 7th century A.D.) names and defines only three of them: *mādhurya*, *prasāda* and *ojas* not even calling them *guṇas*. He does not treat them in connection with *rasa* or any other determinant of poetry. Bhāmaha states that these three factors should be present in good literature. In P.C. Lahiri's opinion:

> Bhāmaha's brief treatment of the *Guṇas* precedes in context of the *Alaṅkāras* or poetic figures and this perhaps goes to imply that to Bhāmaha these two elements are contiguous

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to each other and co–existensive. In other words, Guṇas are specific kinds of Alaṅkāras and consequently there is no criterion for distinguishing the one element from the other.[11]

Daṇḍin (late 7th century A.D.) covers all the external embellishments of 'the body of poetry' (*kāvya śarīra)* by the term *alaṅkāra* which is described as follows: '*kāvyaśobhākarān dharmān alaṁkārān pracakṣate'*(K.Ā II, lab). *The term is applicable to saṁādhis, vṛttis, lakṣaṇas*[12] and to the qualities (*guṇas)*[13] and poetic figures (*alauṅkāras* in the narrower sense) as well. However, the difference between the qualities and poetic figures is clearly visible in his *Kāvyādarśa (Mirror of Poetry).* The *guṇas* according to Daṇḍin are connected with the poetic diction or style (*mārga*[14]*)* which cannot exist without them. The poetic figures (he calls them *sādhāraṇa alaṅkāras–general embellishments* in contradistinction *to* vīśiṣṭa alaṅkāras, i.e. *guṇas*) are not indispensable for any diction, though they can be present in all kinds of styles.

Coming back to the *bhāvikatva* it must be said that Bharata does not mention the *bhāvika* or *bhāvikatva* in the chapter (XVII Kāśi edition, XVI Baroda edition) devoted to qualities (*guṇas)* and figures of speech *(alaṅkāra)* at all.

The term *bhāvika* occurs among twelve *lāsyāṅgas (*'the limbs of dancing') described in *Nāṭyaśastra* XIX 137 (Gaekwad edition, Baroda). However, it looks that it is a later addition. The lists in some other editions have only ten *lāsyāṅgas* or the term is given as *bhāvita.*

For the first time we come across the term mentioned among *alaṅkāras* in Bhāmaha's *Kāvyālaṅkāra.* In the beginning of the third chapter where Bhāmaha continues his explanation of the definitions of figures of speech one can read:

KA–Bh, III, 1–4

preyo rasavad ūrjasvi paryāyoktaṁ samāhitam /
dviprakāram udāttaṁ ca bhedaiḥ śliṣṭam api tribhiḥ // 1 //

apahnutiṁ viśeṣoktiṁ virodhaṁ tulyayogitām /
aprastutapraśaṁsāṁ ca vyājastutinidarśane // 2 //

upamārūpakaṁ cānyad upameyopamām api /
sahoktiparivṛttī ca sasandeham ananvayam // 3 //

utprekṣāvayavaṁ cānye saṁsṛṣṭim api cāpare /
bhāvikatvaṁ ca nijagur alaṅkāraṁ sumedhasaḥ // 4 //

Such a statement suggets that a difference in the opinions of theoreticians of literature with regard to the listed figures of speech is possible. Some knowledgeable people have claimed that the *bhāvikatva* is a figure of speech, but probably there were some others poeticians whose opinion on the discussed subject was different. Some mentioned the *utprekṣāvayava* among the figures of speech, some others probably not[16]. As a matter of fact, the majority of the above given poetic figures were differently understood by particular poeticians: different definitions, subdivisions and some of them were omitted in certain lists of figures of speech. The *āśīs,* for example, according to certain poeticians constitutes a figure of

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

speech, while for others not. What was the opinion of Bhāmaha himself on the *bhāvikatva?* Does he agree with the *sumedhasas* that this is an *alaṅkāra?* In fact we do not know precisely what Bhāmaha's understanding of the term *alaṅkāra* was. If we accept Lahiri's reasoning, we could expect also *guṇas* or others poetic elements among the items at the end of the given list which opens with the treatment of the three *guṇas,* namely *mādhurya, prasāda* and ojas. In chapter III Bhāmaha defines the *bhāvikatva:*

KA–Bh, III, 53–4

bhāvikatvam iti prāhuḥ prabandhaviṣayaṁ guṇam /
pratyakṣā iva dṛśyante yatrārthā bhūtabhāvinaḥ // 53 //

citrodāttādbhutārthatvaṁ kathāyāḥ svabhinītatā/
śabdānākulatā ceti tasya hetuṁ pracakṣate // 54//

The *guṇa* of the whole composition is called the *bhāvikatva.* In it, the past and future objects are seen as if taking place before one's eyes. The strikingness, exaltedness and marvellousness of the meaning of the stories, their good presentation and clearness of the language–these are its causes.[17]

The *bhāvikatva* is called the *guṇa* of the whole composition–claims Bhāmaha in the first half of the verse 53. For the first and the only time the term *guṇa* is used in the *Kāvyālaṅkāra* and it occurs in connection with the *bhāvikatva* which is introduced as the *guṇa,* a special *guṇa*–the *guṇa* of the whole composition *(prabandha).* According to Bhāmaha *bhāvikatva* is the quality which causes that 'the things of the past and of the future are seen as if taking place before one's eyes *(pratyakṣa)'.* More information about *pratyakṣa* as the direct perception is supplied by Bhāmaha in Chapter V (verses 5 and 6) where he introduces Buddhist logic and epistemology as the tools for analysing poetry.

Bhāmaha enumerates the means to achieve the *bhāvikatva* in verse 54. The idea of the story should be striking *(citra),* exalted *(udātta)* and marvellous *(adbhuta).* The language of the story ought to be easy, not confused *(anākula*–consistent, regular, unperplexed). The story should be well acted or presented *(su–abhinīta).* There is also another reading *svavinītatā,* which means that the story should progress very smoothly and with gripping interest, there being no hitch, no vagueness and nothing mystifying" (Raghavan 1973: 133).

Perhaps the term corresponds to the *guṇa samatā.*

Interestingly enough, the other adjectives: *udātta* and *anākula* have also their counterparts among the *guṇas* listed by different poeticians.

The adjective *anākula* is mentioned by Bhāmaha while describing the qualities of style Gauḍīya (KA–Bh, 1,35).[18] Both Daṇḍin and Bhāmaha mention the figure of speech which is called *udātta.* V. Raghavan stresses that Daṇḍin defining the *udāttālaṅkāra* repeats what he said about the *udāra*–the *guṇa* (*udāratva, udāratā* or *audārya* in other treatises discussing the concept of *(guṇas).* The Alaṅkāra–Section of the *Agnipurāṇa* explains that the *guṇa audārya,* which belongs to *śabdaguṇas* is constituted by elevated words and praiseworthy adjectives[19].

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Daṇḍin also introduces the *bhāvika* at the end of his description of figures of speech. Also for him it is a *prabandhaguṇa*, the *guṇa* which pertains to the whole composition. The use of the term *guṇa* in connection with the *bhāvika* in Daṇḍin's treatise should be treated with great attention as he was the first exponent of the *Rīti* School. According to Daṇḍin the poetic diction or style, in the realisation of which lies the essence of poetry, depends on choice of qualities. That is why the subject of *guṇas*, so important for Daṇḍin is thoroughly discussed in his *Kāvyādarśa*. Therefore one could suspect that calling the *bhāvika* simply a *prabandhaguṇa* is significant and meaningful. On the other hand *guṇa bhāvika* has nothing in common with constituting a particular *mārga*. It may reasonably be supposed that we are dealing with three different categories discussed by Daṇḍin: figures of speech, the *guṇas*–excellences of poetry determining the *mārga* and the third category, where, the term *guṇa* does not seem to be connected with poetic diction.

The beginning of the definition of the *bhāvika* given by Daṇḍin corresponds to Bhāmaha's explanation, it is clearly visible that he refers to his predecessors or predecessor (Bhāmaha?):

KĀ, II, 364 ab

tad bhāvikam iti prāhuḥ prabandhaviṣayaṁ guṇam /

The verses following that statement contains ideas not found in Bhāmaha:

KĀ, II, 364 cd–366

bhāvaḥ kaver abhiprāyaḥ kāvyeṣv āsiddhi saṁsthitaḥ //
parasparopakāritvaṁ sarveṣāṁ vastuparvaṇām /
viśeṣaṇānāṁ vyarthānām akriyā sthānavarṇanā /
vyaktir uktikramabalād gambhīrasyāpi vastunaḥ /
bhāvāyattam idaṁ sarvam iti tad bhāvikaṁ viduḥ //[20]

Daṇḍin obviously aims at etymology: '*bhāvika*' derives from '*bhāva*' and '*bhāva*' is explained as '*kaver abhiprāyaḥ*', 'the intention of the poet'. What Daṇḍin meant by this expression is not certain however, *kavyabhiprāya* should be present 'in poems from the beginning to the end' and 'all elements of the plot should support each other'. It is also 'avoiding useless adjectives, the description of places'. As V. Raghavan points out perhaps the last presented idea in Daṇḍin's definition of *bhāvika*, namely 'the clear appearance of even a deep-lying idea by force or the sequence of the expression, contains faint echo of Bhāmaha's idea of the past and future being as alive.' (Raghavan 1973: 136).

The majority of later poeticians depict the *bhāvika* as a figure of speech. The term *bhāvikatva* is not used by them at all. As a figure of speech in the writings of some theoreticians the *bhāvika* achieves quite a high position. For others it is of minor importance E. Gerows presents the following definition of a figure *bhāvika* in his Glossary of Indian Figures of Speech:

> *bhāvika, 'expressive' (1)* the coherence of the entire work in a clear and realistic unity (2) B.3.53–54, D 2.364–66, U 6.6.(3) (4) No examples are offered by Bhāmaha or Daṇḍin (5) This curious *alaṅkāra,* defined as a quality *[guṇa]* of the entire work,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

perhaps represents the extreme interpretation of the extent of the figures of speech. Here is clearer than usual the etymological sense of *alaṅkāra: a* 'making adequate' of the work of art. *Bhāvika* is perceived in such aspects as the relevance of the various parts of the story to one another, the clarification of difficult contexts by an emphasis on a chain of events, the suitability of the story to be represented in the form chosen, clarity of language, and so on. Daṇḍin explains that this figure is a function of the poet's intention or desire *(abhiprāya)* and can be seen as a competent rendering of that unity in the work.[21]

Evidently Gerow is conscious of unique character of *bhāvika.* However, in my understanding the history of *bhāvikatva / bhāvika* is divided into two periods: (1) *bhāvikatva* as an intermediate category between the quality (*guṇa)* and figure of speech *(alaṅkara), (2) bhāvika* as a poetic figure.

To show it in the guise of a figure of speech let us quote Viśvanātha:

SD, X, 751

adbhutasya padārthasya bhūtasyātha bhaviṣyataḥ /
yat pratyakṣāyamāṇatvaṁ tad bhāvikam udāhṛtam //

When a wonderful object, whether past or future, is so represented as to strike the mind as if it were present, it is termed the *bhāvika*[22].

There is nothing about the presence of the *bhāvika* in the whole composition from the beginning to its end; the stress is put on such a representation of the striking idea expressed by the author that the reader is able to see it before his eyes.

The definition is followed by two examples and the commentary. The first sentence of the commentary is very interesting:

na ca ayaṁ prasādākhyo guṇaḥ. It is not a quality called *prasāda.*

This is another characteristic of *bhāvika* considered by later poeticians, namely the connections with the *prasāda guṇa.* Pratīhārendurāja contrary to Viśvanātha or rather his commentator and other commentator of Udbhaṭa, Ruyyaka, allies the *śabdānākulatā* of Bhāmaha (*vācām anākulya* in Udbhaṭa; KASS, VI, (39), 12) to *prasāda* and *arthavyakti* which ought to be included into *bhāvika* in his opinion.

To return to the *Bhaṭṭikāvya* and its Canto XII it seems indispensable to quote at least some of the commentaries.

The oldest preserved commentary, the *Jayamaṅgalā* says:

*bhāvikatvam alaṁkāraḥ prabandhaviṣaya uktaḥ naikadeśikaṁ tasya citrādayo 'rthāḥ pravṛttihetavaḥ tathā coktam / [*Here the *Jayamaṅgalā* refers to the definition of Bhāmaha, K.A.–BH, III, 53, 54]

The *alaṁkāra* of the whole composition, not of a part of it, is called the *bhāvikatva.* It is stated that the meanings which are striking etc., are the causes of its occurrence.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Mallinātha quotes two different opinions on *bhāvikatva.*

bhāvikaṁ nāma alaṁkāro vākyagata iti kecil lakṣayanti ca ' atītānāgate yatra pratyakṣa iva lakṣite/ atyadbhutārthakathanād bhāvikaṁ tad udāhṛtam' // iti / anye tu guṇo 'yaṁ prabandhagataś caritrādipravṛttihetukaś ceti manyante saṁpādayanti ca / 'bhāvikatvam iti prāhuḥ prabandhaviṣayaṁ guṇam / pratyākṣā iva dṛśyante yatrārthā bhūtabhāvinḥ // udāttārthādbhutārthatve kathāyāḥ tv abhinītatā / śabdānukūlatā ceti tasya hetuṁ pracakṣate //

According to some theoreticians the *bhāvika* is a figure of speech which manifests itself on the sentence level where 'this that passed and that did not come into being [yet], as the result of telling about extremely marvellous things, appears as if present before one's eyes'.

The definition given by Mallinātha seems to be taken from the *Pratāparudrayaśobhūṣaṇa.* On the other hand, says Mallinātha, there are poeticians who claim that the *bhāvikatva* is a *guṇa* of the whole composition. Here Mallinātha quotes the definition of the *bhāvikatva guṇa* which is almost identical with that of Bhāmaha. In fact we only miss the adjective *citra* as describing the way of creating the *bhāvikatva.* Mallinātha differentiates between the two terms:

bhāvika–a figure of speech and *bhāvikatva–a guṇa.*

Mallinātha's own opinion on this subject remains unknown to the reader of his *Sarvapathīnā.* As for Jayamaṅgala, it is not a surprise that in this case he also follows Bhāmaha as the only authority. It is clearly visible from his analysis of Chapter X of the *Bhaṭṭikāvya* illustrating figures of speech that he was trying in every possible and impossible way to interpret the work of Bhaṭṭi as bringing examples to Bhāmaha's treatise. It resulted in the fact that some modern scholars who probably used the *Jayamaṅgalā* as the only key to understand the *Bhaṭṭikāvya,* still claim that the *alaṁkāras* illustrated in the *Bhaṭṭikāvya* are the same as those in Bhāmaha's treatise[23]. In actual fact the very opposite has proved to be the case. As S. Lienhard states:

The list of the poetic figures *(alaṁkāra)* he illustrated is not systematic, it is **obviously closest to Daṇḍin's work,** but is not in entire agreement with either the latter or Bhāmaha.[24]

Mallinātha's understanding of the role of a commentator was completely different. He impartially quotes different opinions. Commenting upon the tenth chapter he also tries to sort the facts objectively. However, his sound judgement is not sufficient to solve the case of the twelfth chapter of the *Bhaṭṭikāvya* as he leaves the question open. Generally speaking, the commentators of the *Bhaṭṭikāvya* are not very helpful in establishing what Bhaṭṭi's understanding of the term *bhāvikatā* was. On the other hand, Mallinātha's explanations corroborate the possibility of double understanding of the term: 1. *bhāvika*–a figure of speech 2. *bhāvikatva–a guṇa.*

There is also another indication which could be useful to decide if the *bhāvikatva* was a *guṇa* or a figure of speech for our poet.

In the colophon of the twelfth canto one can read:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

prasannakāṇḍe bhāvikatvapradarśanas tṛtīyaḥ paricchedaḥ

This is the third chapter in the *Prasannakāṇḍa* presenting the *bhāviktva.*

As a matter of fact, there is no statement if this is a *guṇa* or a figure of speech but the employment of the form *bhāvikatva* could be significant. As far as we know whenever the figure of speech is discussed the term used is *bhāvika.* On the other hand, broadly speaking, the theoreticians while describing the *guṇa,* used to employ the abstract nouns formed by the suffixes *tva, tā or ya*[25]. Therefore certain grounds exist for believing that Bhaṭṭi's *bhāvikatva* should be understood as a *guṇa.* However, it may well be that the colophons were written by an early commentator on the *Rāvaṇavadha,* not by Bhaṭṭi himself[26]. Then it cannot be a decisive proof.

What else can one find to solve the problem?

It can be seen from the treatises written by different poeticians that the definitions of the *bhāvikatva guṇa* and the *bhāvika,* a figure of speech are very similar. In both cases their 'realism' is stressed as their main characteristic. The closeness of the two definitions is clearly visible. What is the main difference between them besides the obvious fact that they belong to different categories? Even these few examples given in the present article can supply the answer. Viśvanātha is able to provide his readers with the immediately given examples of the strophes which contain the figure *bhāvika.* No theoretician describing the *bhāvikatva guṇa* is capable of producing the 'evidence' because the quality *bhāvikatva* is understood as pervading the whole work or at least a part of the work, the chapter for instance. It is impossible to show the *prabandha guṇa* using one or two verses.

Coming back to Bhaṭṭi if we suppose that the Canto XII illustrates the figure *bhāvika* a few questions immediately arise–the questions impossible to answer.

1. Why did Bhaṭṭi not give a single example of the *bhāvika* in the Chapter X which was dedicated to figures of speech?
2. Why did Bhaṭṭi devote the whole Chapter XII consisting of 87 verses to this particular figure?

   Why was it so special to him ?
3. Does every verse of the twelfth canto contain the *bhāvika?* If not, where is it present, where is it absent and why?

The answer to this last question can be looked for in different commentaries. Quite often the commentators explain figures of speech used in certain strophes of Chapter XII. Remarkably, the quoted examples are not *bhāvikas* at all. One cannot argue that probably besides the indicated figures the *bhāvika* is also present. In such a case the *bhāvika* connected with some other figure should create a sort of figure *saṁsṛṣṭi* or *saṁkīrṇa* and the whole chapter could be considered an illustration of this particular figure.

If we are not able to answer these questions, then the only possibility is to admit that the *bhāvikatva* in Bhaṭṭi's work cannot be understood as a poetic figure. Bhaṭṭi devoted the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

whole chapter to show this *prabandhaguṇa*. However, it is not a *guṇa* understood as a stylistic element, the device used to create a certain *mārga*. Careful reflection suggests that the use of the term *guṇa* to describe *bhāvikatva* was substantiated by the close links between *bhāvikatva* and certain *guṇa*. According to Bhāmaha and Daṇḍin it seems that the *prabandhaguṇa bhāvikatva* is a poetic device which encompasses some other qualities, among them the quality of perspicuity. This opinion is also supported by the connections between the *bhāvikatva* and *prasāda guṇa* mentioned by some later theoreticians. Bhāmaha speaks about *śabdānākulatā* and Daṇḍin about 'the clear appearance of even a deep-lying idea by force or the sequence of the expression' (see above p.6). With regard to this problem it is worth underlining that the whole section on poetics in the *Bhaṭṭikāvya* is entitled the *Prasannakāṇḍa* and all commentators unanimously equate *prasanna* with the *prasāda guṇa*.

If we apply the criteria of achieving the *bhāvikatva* as explained by Daṇḍin we have to agree that Canto XII is devoid of useless adjectives (*viśeṣāṇāṁ vyarthānām akriyā...*). The descriptions of the places and persons are very concise. Each verse contains one picture: the ruins of Laṅkā after burning it by Hanuman, the description of Rāvaṇa, Vibhīṣaṇa, Mālyavān and Kumbhakarṇa. All elements support each other. It could not be otherwise if the contents of Canto XII are taken into account. This *sarga* entitled 'The Arrival of Vibhīṣaṇa ' (*Vibhīṣaṇāgamana)* consists of the speeches of Vibhīṣaṇa, Mālyavān and Kumbhakarṇa to Rāvaṇa and Rāvaṇa's answer to them. All the arguments to prevent Rāvaṇa from waging war with Rāma are arranged logically, convincingly, accordingly to the five rules of good counsel which are enumerated in verse 62.[27] No wonder that the speeches of Vibhīṣaṇa, the main speaker here, are estimated as possessing many qualities–*vacanam asau ..bahuguṇam (*BhK, XII, 86). It should be acted like this to show the contrast between all the pieces of advice full of sound reasoning and the reaction of Rāvaṇa. To make the situation more real 'as if it were before our eyes' each speaker is described in such a way that the reader really is almost able to see the whole event: the speaker 'with the posture suitable to his desire to speak...sight fixed and the hand stretched' (BhK, XII, 21) and Rāvaṇa 'whose eyes were terrifying and harsh' (BhK, XII, 76). It is not an exaggeration to say that the whole chapter is steeped in the quality of 'realism'.

The analysis of the twelfth *sarga* from the Daṇḍin's standpoint would seem to suggest that Bhaṭṭi's understanding of the *bhāvikatva* was very close to that of Daṇḍin.

It is also undeniable that the texts presenting the way of carrying on the dispute or counsel and this is the case of Chapter XII, pay more attention to their endowment with the qualities than with figures of speech and the *bhāvikatva* is based on *guṇa* extremely important for good speaker: lucidity, consistency, uniformity etc.

It may be concluded that Bhaṭṭi in his *Prasannakāṇḍa* devoted each chapter to show the separate category of poetic devices:

1. Chapter X illustrates the figures of speech,
2. Chapter XI presents *mādhurya,* one of the *guṇa*–stylistic elements,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

3. Chapter XII deals with the *bhāvikatva–a prabandhaguṇa*–the principle organising the whole composition, not connected with the poetic diction itself but in fact with the qualities,

4. Chapter XII is devoted to *bhāṣāsama.* In this case, the apparent or verbal identity between two languages"[28] is also an organising principle of the whole chapter. This device also crosses the boundaries appointed to poetic figure . Its links with poetic figure can be compared to those joining *bhāvikatva* with *guṇas.*

Why *Bhaṭṭi* chooses these particular poetic devices and what is the position of the Prasannakāṇḍa in Bhaṭṭi's poems is another and interesting question.[29]

Taking into consideration all the above given information I suggest to treat the *bhāvikatva* described by Bhāmaha, Daṇḍin and Bhaṭṭi as an intermediate category placed between the quality (*guṇa)* and figure of speech *(alaṅkāra),* closer to the concept of *guṇas* which are its basis.

I wish to thank Prof. S. Lienhard, Prof. G. Oberhammer, Prof. H. Tieken and Dr. H. Marlewicca for their valuable remarks and help.

References & Notes

Bibliography and Abbreviations

Texts

KirĀ — Bhāravi: *Kirātārjunīya of Bhāravi* with the commentary (*Ghaṇṭāpatha)* of Mallinātha and various readings ed. by Mahāmahopādhyāya Paṇdit Durgāprasād and Kāśīnāth Pāṇdurang Parab, Bombay 1903.

BhK — Bhaṭṭi: *Bhaṭṭikāvyam. (1) Bhatti Karvya. A Poem on the Actions of Rāma,* with the commentaries of Jayamangala and Bharatamalika, Calcutta 1928. (2) *Bhaṭṭikāvyam* of Mahākavi Bhaṭṭi ed. with the Chandrakala–Vidyotinī Sanskrit–Hindi Commentaries by Shesaraj Sharma Shastri, Haridas Sanskrit Series 136, Varanasi 1983. (3) *Bhaṭṭi–Kāvya or Rāvaṇavadha* composed by Śri Bhaṭṭi ed. with the commentary of Mallinātha and with critical and explanatory notes by K.P. Trivedi, Bombay, 1898. (4) *Bhaṭṭikāvyam,* ed. with an English transl. by M.A. Karandikar and S. Karandikar, Delhi 1982. (5) *Bhaṭṭikāvyam,* transl. and notes by G.G. Leonardi, Leiden 1972.

KĀ — Daṇḍin: *Kāvyādarśa,* Sanskrit und deutch hrsg. von O.Böhtlingk, Leipzig 1980.

KA–Bh — Bhāmaha: *Kāvyālaṅkāra,* ed. with English Translation and Notes by P.V. Naganatha Sastry, reprinted: Delhi 1991.

KASS — Udbhaṭa; *Kāvyālaṅkārasārasaṅgraha. Kāvyālaṅkārasārasaṅgraha of Udbhaṭa* with the *Vivṛti,* Critically Edited with Introduction and Indexes by K.S. Ramaswami Sastri Siromani, Baroda 1931.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

KM — Rājaśekhara: *The Kāvyamīmāṁsā* of Rājaśekhara, ed. with 'Prakāśa' Hindi Commentary by Ganga Sagar Rai, The Vidyabhawan Sanskrit Series 121, Varanasi 1964.

NŚ — Bharata: *Nāṭyaśāstra. (1) The Nāṭyaśāstra* by *Śri* Bharatamuni, ed. Pt. Kedarnath, Delhi–Varanasi 1983. (2) *Nāṭyaśāstra* with the Commentary of Abhinavagupta, ed. by M. Ramakrishna Kavi, Gaekwad's. Oriental Series No. CXXIV, Baroda 1954. (3) *The Nāṭya Śāstra of Bharatamuni,* Rāga Nṛtya Series No. 2, Delhi.

SD — Viśvanātha: *Sāhityadarpaṇa. (1) The Sāhityadarpaṇa or Mirror of Composition. A Treastise on Literary Criticism* by Viśvanātha Kavirāja, the text revised from the ed. of the Committee of Public Instruction by E. Roer, Calcutta 1851. (2) *The Sāhityadarpaṇa or Mirror of Composition. A Treatise on Literary Criticism* by Viśvanātha Kavirāja, transl. into English by Babu Pramādāsa and the late J.R. Ballantyne, Calcutta 1865.

ST — Kṣemendra: *Suvṛttatilakam,* Kṣemendralaghukāvyasaṅgraha, ed. by Vidyāratna E.V.V. Rāghavācārya & D.G. Padhye, Hyderabad 1961.

ŚP — Bhoja: *Śṛṅgāraprakāśa. (1)* Maharaja Bhojaraja's Sringara Prakasha. The Great tenth Century Work in Sanskrit and Prakrit Rhetoric. Manuscripts Collated by Yatiraja Swamy. Revised and Edited by G.R. Josyer. With a Foreword by C.P. Ramaswamy Iyer, Vol. I-First Eight Chapters. Vol. 2: Prakashas 9 to 14. Myore 1955, 1963.

Studies and Articles

De 1960 — S.K. De, *History of Sanskrit Poetics,* 2nd revised ed, Calcutta 1960.

Gerow 1971 — E.Gerow, *A Glossary of Indian Figures of Speech.* The Hague/Paris 1971.

Gerow 1977 — E. Gerow, *Indian Poetics,* Otto Harrasssowitz, Wiesbaden, 1977.

Kane 1961 — P.V. Kane, *History of Sanskrit Poetics,* 3rd revised ed. Delhi 1961.

Lahiri 1987 — P.C. Lahiri, *Concepts of Rīti and Guṇa in Sanskrit Poetics in their Historical Development,* Delhi 1987.

Lienhard 1984 — S. Lienhard, *A History of Classical Poetry, Sanskrit–Pali–Prakrit,* A History of Indian Literature ed. by J. Gonda, vol. 3, 1 Wiesbaden 1984.

Narang 1987 — S.P. Narang, *Bhaṭṭi–Kāvya. A Study,* Delhi 1987.

Raghavan 1963 — V. Raghavan, *Bhoja's Śṛṅgāra Prakāśa,* Madras 1963.

Raghavan 1973 — *V. Raghavan,* Studies on Some Concepts of the Alaṅkāra Śāstra, Revised edition, Adyar, Madras 1973.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Renou 1959 — Renou, L: 'Sur la structure du kāvya', *Journal Asiatique*, CCXLVII (1959), pp. 1–113.

Tripp 1993 — S.Tripp, The Sequences of Alaṁkāras in the Earliest Treatises on Sanskrit Poetics, *International Colloquium, The Orient—West Comparative Perspective in Literary Theory*, Lodz 1993.

Warder 1983 — A.K. Warder, *Indian Kāvya Literature*, vol. IV Delhi 1983.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अभिज्ञानशाकुन्तल में काम दशा परक श्लोक चतुष्टयी

उर्मिला श्रीवास्तव

शास्त्रकारों ने काम-भावना के कारण नायक तथा नायिका के भीतर उत्पन्न होने वाली कुछ ऐसी स्थितियों का वर्णन किया है जिन्हें काम-दशा कहा जाता है। नाट्यशास्त्रकार महर्षि भरत इन्हें अनुरागावस्था कहते हैं। उनके अनुसार स्त्रियां जब रति जन्य सुख की प्राप्ति नहीं कर पाती हैं तब उनमें जो दस प्रकार की स्थितियां आती हैं उन्हें ही अनुरागावस्था कहते हैं। अभिलाष, चिन्ता, अनुस्मृति, गुणकीर्तन, उद्वेग, विलाप, उन्माद, व्याधि, जड़ता और मरण रूप क्रमशः होने वाली ये दशाएं स्त्री और पुरुष दोनों में समान रूप से होती हैं-

एवंविधैः कामलिङ्गैरप्राप्तसुरतोत्सवा।
दशस्थानगतं कामं नानाभावैः प्रदर्शयेत्॥

स्त्रीपुंसयोरेष विधिर्लक्षणञ्च निबोधत॥[1]

महर्षि भरत 'अप्राप्तसुरतोत्सवा' कह कर पहले इन दशाओं को केवल स्त्रियों तक ही सीमित रखते हैं किन्तु बाद में 'स्त्रीपुंसयोरेष' कह कर इन्हें स्त्रियों तथा पुरुषों दोनों में होने वाला सिद्ध करते हैं।

कामसूत्रकार वात्स्यायन मुनि ने भी इन दशाओं का उल्लेख पारस्परिक अधिकरण में किया है और इन्हें काम के दस स्थान कहा है। वे पुरुष की उस स्थिति का वर्णन करते हैं जिसमें कोई पुरुष ऐसी स्थिति में पहुंच जाता है जब उसे लगने लगता है कि वह किसी स्त्रीविशेष के प्रति अत्यधिक आकृष्ट है। व्यवहार में इसी स्थिति को काम के स्थान कहते हैं जो दस होते हैं। चक्षुः प्रीति, मनःसङ्ग, सङ्कल्पोत्पति, निद्राच्छेद, तनुता, विषयों के प्रति वैराग्य, लज्जानाश, उन्माद, मूर्च्छा और मरण-क्रमशः उस स्थिति के परिचायक हैं-*'दश तु कामस्य स्थानानि।'*[2] वात्स्यायन ने जिस प्रकरण में इन दशाओं का विवेचन किया है उससे प्रतीत होता है कि वे इन दशाओं को पुरुषों के लिए ही मानते हैं। आगे वे यह भी सङ्केत करते हैं कि स्त्रियों में तो यह स्थिति और भी विशेष होती है-*'तत्र स्त्रियं प्रति विशेषः।'*[3]

आचार्य रुद्रट ने इन कामदशाओं को स्मरदशा कहा है। उनके अनुसार ये दशाएं असम्प्राप्ति अर्थात् नायक अथवा नायिका के एक दूसरे को नहीं प्राप्त कर पाने की स्थिति में होती हैं जो क्रमशः दस हैं-अभिलाष, चिन्ता, स्मृति, गुणकीर्तन, उद्वेग, प्रलाप, उन्माद, व्याधि, जड़ता तथा मरण।[4]

आचार्य सागरनन्दी ने इन दशाओं को मन्मथदशा कहा है। उनके अनुसार नायक तथा नायिका के परस्पर मिलन तथा प्रेमाङ्कुरण के पश्चात् उनमें ये दसों अवस्थाएं क्रमशः आती हैं जो लास्य से सम्बन्धित होने के कारण उपयोगी हैं। ये अवस्थाएं हैं-अभिलाष, चिन्ता, अनुस्मरण, गुणकथा, उद्वेग, विलाप, आतङ्क, उन्माद, जड़ता तथा मरण।[5]

आचार्य धनञ्जय ने शृङ्गार को तीन भागों में विभक्त करते हुए उन्हें अयोग, विप्रयोग और सम्भोगरूप माना है। जब नायक तथा नायिका में एक दूसरे के प्रति अनुराग होता है किन्तु वे परतन्त्रतावश अथवा दैववश दूर रहने के कारण एक दूसरे से मिल नहीं पाते हैं तब उनमें जो दस अवस्थाएं होती हैं उन्हें अयोग शृङ्गार की स्थिति कहा जाता है। वे क्रमशः उत्तरोत्तर तीव्र होती जाती हैं। ये दशाएं हैं-अभिलाष, चिन्तन, स्मृति, गुणकथा, उद्वेग, प्रलाप, उन्माद, संज्वर, जड़ता तथा मरण।[6]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आचार्य भोजराज ने कामदशाओं को प्रेमपुष्टियां कहा है और उनकी संख्या बारह मानी है। ये हैं-चक्षुः प्रीति, मनःसङ्ग, सङ्कल्पोत्पत्ति, प्रलाप, जागर, कृशता, विषयों के प्रति अरुचि, लज्जात्याग, व्याधि, उन्माद, बारम्बार मूर्च्छा और मरण।[7]

आचार्य शारदातनय ने कामदशाओं को मन्मथावस्था कहा है। उनके अनुसार अयोग शृङ्गार की स्थिति में जब परस्पर अनुरक्त युवक-युवती में सङ्गम नहीं हो पाता है तो उनमें दस या बारह स्थितियां आती हैं। ये हैं-इच्छा, उत्कण्ठा, अभिलाषा, चिन्ता, स्मृति, गुणस्तुति, उद्वेग, प्रलाप, उम्माद, व्याधि, जड़ता और मरण।[8]

आचार्य विद्यानाथ भी इन कामदशाओं को मन्मथावस्था कहते हैं। उन्होंने इनकी संख्या बारह मानी है। इन बारह अवस्थाओं को वे शृंगार के अङ्कुरित, पल्लवित, पुष्पित और फलित होने में कारण मानते हैं जो कामशास्त्र के अनुसार हैं। क्रमशः होने वाली ये अवस्थाएं हैं-चक्षुःप्रीति, मनःसङ्ग, सङ्कल्प, प्रलाप, जागर, कृशता, अरति, लज्जात्याग, संज्वर, उन्माद, मूर्च्छा और मरण-*'अथ मन्मथावस्था द्वादश निरूप्यन्ते।'*[9]

आचार्य विश्वनाथ ने विप्रलम्भ शृङ्गार के चार भेदों का निरूपण करते हुए उसे पूर्वराग, मान, प्रवास और करुणात्मक रूप से चतुर्धा माना है। पूर्वराग वह अवस्था है जिसमें नायक अथवा नायिका एक दूसरे के सौन्दर्य को देख या सुन कर परस्पर अनुरक्त होते हैं। यह दशा समागम के पहले की है। इसी दशा में दस प्रकार की कामदशाएं हो सकती हैं। वे हैं-अभिलाष, चिन्ता, स्मृति, गुणकथन, उद्वेग, सम्प्रलाप, उन्माद, व्याधि जड़ता, मरण।[10]

आचार्य रूपगोस्वामी ने पूर्वराग को प्रौढ़, समञ्जस तथा साधारण भेद से तीन प्रकार का माना है तथा प्रत्येक के अन्तर्गत कतिपय अन्तर से कामदशाओं का परिगणन किया है जो कुल सोलह होती हैं-लालस, उद्वेग, जागर्य, तानव, जड़ता, वैयग्र्य, व्याधि, उन्माद, मोह तथा मृत्यु के अतिरिक्त अभिलाष, चिन्ता, स्मृति, गुणकीर्तन, सविलाप और अङ्गमलिनता। इनमें से भी लालस वैयग्र्य और अङ्गमलिनता-ये तीन दशाएं ऐसी हैं जिनका उल्लेख किसी पूर्ववर्ती आचार्य ने नहीं किया है।[11]

इस समग्र विवेचन से यह स्पष्ट है कि नाट्यशास्त्रियों, कामशास्त्रियों और काव्यशास्त्रियों ने काम की दशाओं को तो स्वीकृति दी है किन्तु प्रत्येक ने अन्य शास्त्रकारों से भिन्न बातें जोड़ने का प्रयास किया है। कुछ ऐसे भी शास्त्रकार हैं जिन्होंने अपने पूर्ववर्ती भरत या वात्स्यायन आदि को आधार मानकर कामदशाओं का निरूपण किया है। समग्र कामदशाओं का पर्यवेक्षण करने के उपरान्त हम पाते हैं कि भरतमुनि की दस दशाओं के अतिरिक्त वात्स्यायन की केवल चार दशाएं-चक्षुः प्रीति, मनः सङ्ग, तनुता और लज्जानाश ही ऐसी हैं जिनको भरत की किसी दशा में अन्तर्भावित नहीं किया जा सकता है।

निष्कर्षतः अधोलिखित चौदह दशाओं को निर्विवाद रूप से कामदशा के अन्तर्गत प्रस्तुत क्रम में स्वीकार किया जाएगा-चक्षुःप्रीति, मनःसङ्ग, अभिलाष, चिन्ता, अनुस्मृति, गुणकीर्तन, उद्वेग, विलाप, उन्माद, तनुता, लज्जात्याग, व्याधि, जड़ता और मरण।

अभिज्ञानशाकुन्तल कवि कालिदास की कला का चूड़ान्त निदर्शन है। नाटक के विस्तृत प्रांगण में कवि ने राजा दुष्यन्त और तापसी शाकुन्तला का सम्मिलन कराया है। परस्पर दर्शन के पश्चात् नायक-नायिका का एक दूसरे के प्रति आकर्षण स्वाभाविक है। कवि ने प्रेम की निश्छलता एवं विवशता, सरलता एवं मुग्धता के मध्य अवकाश पाकर इन कामदशाओं को सुन्दरता से उपन्यस्त किया है। राजा के अन्तरतम प्रदेश में उस रूपलक्ष्मी के प्रति तथा उस विरह विदग्धा नायिका में प्रियतम के प्रति जो आकुलता छिपी है, कतिपय श्लोकों में वह कामदशाओं के एकत्र सन्निवेश से सुन्दरता पूर्वक अभिव्यक्त हुई है। नाटक में ऐसे चार स्थल हैं जिनमें कवि ने अनेक दशाओं का एक साथ सन्निवेश कर दुष्यन्त तथा शकुन्तला की प्रेमाकुल स्थिति को सहजता से स्पष्ट कर दिया है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

1. *प्रियंवदा-सखि शकुन्तले---। किमात्मन आतङ्कमुपेक्षसे। अनुदिवसं खलु परिहीयसे अङ्गैः। केवलं लावण्यमयी*[12] *छाया त्वां न मुञ्चति। राजा-अवितथमाह प्रियंवदा। तथाहि-*

क्षामक्षामकपोलमाननमुरः काठिन्यमुक्तस्तनं,
मध्यः क्लान्ततरः प्रकामविनतावंसौ छविः पाण्डुरा।
शोच्या च प्रियदर्शना च मदनक्लिष्टेयमालक्ष्यते,
पत्राणामिव शोषणेन मरुता स्पृष्टा लता माधवी॥[13]

कामरोग ग्रस्त शकुन्तला उपचार के अभाव में दिनप्रतिदिन दुर्बल हो रही है। कृशता के कारण शारीरिक सौन्दर्य तो अलक्षित हो चुका है शेष है केवल लावण्य। मुख की रक्ताभा समाप्त हो चुकी है, पीताभा झलक रही है। पश्चिम की वायु जैसे हरे पत्तों को सुखा कर पीला बना देती है, शकुन्तला वैसी ही पीली हो रही है।

प्रस्तुत अंश में कवि कालिदास ने प्रेम रोग से आतङ्कित, कामज्वर से मुर्झाई हुई, भोजन में अरुचि से निरन्तर क्षीण-शरीर हुई एवं चिन्ता से पीली पड़ी हुई नायिका शकुन्तला के वर्णन में क्रमशः व्याधि, तनुता, पाण्डुता एवं चिन्ता कामदशाओं का एकत्र प्रयोग किया है। *अभिज्ञानशाकुन्तल* के टीकाकार श्री निवासाचार्य का इस विषय में कथन है-'*परिहीयस इत्यनेन तनुताख्यां पञ्चमी मदनावस्थामनुभवसीति भावः। मध्यः क्लान्ततर इति। अनेन कार्श्य नामावस्थान्तरमुक्तम्। छविः पाण्डुरेति। अनेन पाण्डुत्वं नामावस्थान्तरमुक्तम्।*'

2. *प्रियंवदा-ननु स राजर्षिरस्यां स्निग्धदृष्ट्या सूचिताभिलाष एतान्दिवसान्प्रजागर कृशो लक्ष्यते।*

राजा-सत्यमित्थंभूतएवास्मि। तथाहि-

इदमशिशिरैरन्तस्तापाद्विवर्णमणीकृतं निशि निशि भुजन्यस्तापाङ्गःप्रसारिभिरश्रुभिः।
अनभिलुलितज्याघाताङ्कं मुहुर्मणिबन्धनात्कनकवलयं स्रस्तं स्रस्तं मया प्रतिसार्यते॥[14]

प्रिया चिन्तन में मग्न राजा दुष्यन्त अनिद्रा के कारण इतने दुर्बल हो गए हैं कि कलाई का कंगन ढीला होकर कोहनी की ओर सरक जाता है। अश्रुओं के निरन्तर प्रवाह से कंगन की मणियों का रंग भी फीका पड़ गया है।

प्रस्तुत श्लोक में कवि कालिदास ने राजा के प्रेमाधिक्य के वर्णन में क्रमशः राजा की स्निग्धदृष्टि के माध्यम से चक्षुः प्रीति कामदशा का, अभिलाष शब्दप्रयोग से अभिलाष कामदशा का, रात्रि जागरण से अनिद्रा कामदशा का, अश्रुप्रवाह से विलाप कामदशा का, कनककंगन के यथास्थान न रहने से कृशता कामदशा का, मुखमुद्रा से चिन्ता कामदशा का एकत्र सन्निवेश किया है।

3. **कञ्चुकी-**

रम्यं द्वेष्टि यथा पुरा प्रकृतिभिर्न प्रत्यहं सेव्यते
शय्याप्रान्तविवर्तनैर्विगमयत्युन्निद्र एव क्षपाः।
दाक्षिण्येन ददाति वाचमुचितामन्तःपुरेभ्यो यदा
गोत्रेषु स्खलितस्तदा भवति च व्रीडाविलक्षश्चितम्॥[15]

शकुन्तला के परित्याग से उत्पन्न अनुताप के कारण राजा दुष्यन्त के वर्णन में कवि कालिदास ने विषयनिवृत्ति से उद्वेग कामदशा का, राज्यकार्य में पूर्ववत् मन न लगने से अनुस्मृति कामदशा का, प्रियाचिन्तन से चिन्ता कामदशा का, रात्रिजागरण से अनिद्रा कामदशा का, अन्य रानियों में अरुचि के माध्यम से पुनः उद्वेग कामदशा का, गोत्रस्खलन के द्वारा चित्तासङ्ग कामदशा का एकत्र समावेश किया है। आलस्य के परिणामस्वरूप उत्पन्न जड़ता[16] एवं

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अन्यमनस्कता के परिणामस्वरूप उन्माद[17] की झलक भी दृष्टिगत है। श्री निवासाचार्य ने कहा है-*'चिन्ताजनितालसतया----। अनेन जड़ता ध्वनिता। तथा 'गोत्रस्खलनेन मोहः तेन चोन्मादः'।*

4. *कञ्चुकी-(राजानमवलोक्य।) अहो सर्वास्ववस्थासु रमणीयत्वमाकृतिविशेषाणाम्। एवमुत्सुकोऽपि प्रियदर्शनो देवः।* तथाहि-

प्रत्यादिष्टविशेषमण्डनविधिर्वामप्रकोष्ठार्पितं
बिभ्रत्काञ्चनमेकमेव वलयं श्वासोपरक्ताधरः।
चिन्ताजागरणप्रतान्तनयनस्तेजोगुणादात्मनः
संस्कारोल्लिखितो महामणिरिव क्षीणोऽपि नालक्ष्यते॥[18]

कञ्चुकी के द्वारा प्रयुक्त शब्द-*'सर्वास्ववस्थासु'* काव्यशास्त्रियों द्वारा वर्णित दश कामदशाओं में से अधिकांश का द्योतक है। तदनन्तर श्लोक में राजा की अलङ्करण से अरुचि होने के कारण उद्वेग कामदशा, पुरुषोचित दाईं भुजा में कंगन धारण करने के स्थान पर चित्त सम्भ्रमवश बाईं कलाई में कंगन धारण करने के कारण उन्माद कामदशा, वियोगतप्त दीर्घश्वासों के कारण अनुस्मृति कामदशा, चिन्ता व्यापृत रहने के कारण चिन्ता कामदशा, निद्राच्छेदन के कारण अनिद्रा कामदशा, क्षीण शब्दप्रयोग से दुर्बलता द्योतित होने के कारण तनुता कामदशा को कवि ने एकत्र उपन्यस्त किया है। टीकाकार राघवभट्ट, श्री निवासाचार्य, पण्डित नवकिशोरकर शास्त्री आदि ने अपनी संस्कृत टीकाओं में उपर्युक्त सभी कामदशाओं को स्वीकार किया है।

अभिज्ञानशाकुन्तल नाटक कालिदास की दीर्घ सांसारिक अनुभूतियों एवं लोकव्यवहार की प्रवीणता का सुन्दर परिपाक है। शाकुन्तल का चित्रफलक अत्यन्त विशाल एवं मनोरम है। इसके समृद्ध कलेवर में राजा दुष्यन्त एवं शकुन्तला के जीवन के सरल एवं कठोर सभी मोड़ों को कवि ने एक साथ मिश्रित कर इस रूप में प्रस्तुत किया है कि नाट्यवस्तुओं के समावेश का उसे पूरा-पूरा अवसर मिल सके। यही कारण है कि उपर्युक्त श्लोकों में अनेक कामदशाओं की सहप्रस्तुति कवि की काव्य प्रतिभा के विलास को पूर्ण स्पष्ट कर रही है एवं ग्रन्थ के गौरव को द्विगुणित कर रही हैं।

सन्दर्भ सूची

1. *नाट्यशास्त्र*, 24.165, 171
2. *कामसूत्र*, 5.1.3-5
3. वही, 5.1.8-9
4. *शृङ्गारतिलक*, 2.4.6-9
5. *नाटकलक्षरत्नकोश*, पृ. 131
6. *दशरूपक*, 4.50-52
7. *सरस्वतीकण्ठाभरण*, 5.99-100
8. *भावप्रकाशन*, 4.81-82
9. *प्रतापरुद्रीय*, रसप्रकरण, पृ. 310
10. *साहित्यदर्पण*, 3.187-190
11. *उज्ज्वलनीलमणि*, शृङ्गारभेद, 17-153
12. *उज्ज्वलनीलमणि* में लावण्य का स्वरूप इस प्रकार निरूपित किया गया है-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मुक्ताफलेषु छायायास्तरलत्वमिवान्तरा।
प्रतिभाति यदङ्गेषु लावण्यं तदिहोच्यते।।

13. *अभिज्ञानशाकुन्तल*, (एम.आर. काले सम्पदित) 3.8.
14. वही, 3.11
15. वही, 6.5
16. इदमिष्टमनिष्टं तदिति वेत्ति न किंचन। नोत्तरं भाषते प्रश्ने नेक्षते न श्रृणोति च।।
यत्र ध्यायति नि:संज्ञं जडता सा प्रकीर्तिता।।
17. सर्वावस्थासु सर्वत्र तन्मनस्कतया सदा। अतस्मिंस्तदिति भ्रान्तिरुन्माद: परिकीर्तित:।।
18. वही, 6.6

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मेघदूत में नायिकालङ्कार

आनन्द कुमार श्रीवास्तव

नाट्यशास्त्रियों ने प्रायः जितने प्रकार की नायिकाओं का उल्लेख किया है उनमें नायक की भांति ही कुछ सामान्य गुण पाये जाते हैं। इन गुणों अथवा वैशिष्ट्य के साथ-साथ नायिकाओं में युवावस्था में कुछ सामान्य धर्म- सुन्दरता, कलात्मक, स्वभाव आदि भी पाये जाते हैं जिन्हें काव्यशास्त्रियों ने नायिकालङ्कार अथवा योषिदलङ्कार कहा है। जिस प्रकार कटक, कुण्डल आदि शरीर की शोभा को बढ़ाते हैं उसी प्रकार युवावस्था में हाव-भावादि स्वाभाविक उपादान भी शारीरिक शोभा में वृद्धि करते हैं। अतएव इन्हें भी नाट्याचार्यों ने अलङ्कार ही माना है। वस्तुतः प्रेमी को प्रसन्न करने के लिये नायिका द्वारा की गयी शारीरिक चेष्टायें एवं भंगिमायें ही यहां अलङ्कार शब्द से अभिप्रेत हैं। कुछ आचार्य इन यौवनस्थ धर्मों को श्रृङ्गारचेष्टा[1] अथवा सम्भोग-भूमिका[2] भी कहते हैं।

भरत, हेमचन्द्र, धनञ्जय, रामचन्द्र-गुणचन्द्र, भोजराज, विश्वनाथ प्रभृति सभी आचार्यों ने इन अलङ्कारों को सात्त्विक माना है। शारदातनय अधिकांश अलङ्कारों को सात्त्विक मानते हुए कहते हैं कि यद्यपि लीला आदि भाव सात्त्विक नहीं हैं किन्तु छत्रिन्याय से उन्हें भी सात्त्विक माना जाता है।[3]

देहात्मक सात्त्विक भाव देह-धर्म के रूप में मनुष्यों में विद्यमान रहते हैं तथा ये ही उचित परिस्थिति पाकर काव्यों में अलङ्कार रूप में उपस्थित हो जाते हैं। यह ठीक है कि कुछ भाव ऐसे हैं जो स्त्रियों एवं पुरुषों में समान रूप से पाये जाते हैं किन्तु उनका समुचित विकास स्त्रियों में ही देखने को मिलता है। स्पष्टतः ये अलङ्कार नायिका में जितने सुन्दर लगते हैं, उतने नायक में नहीं। पुनः ये मुख्यतः युवती स्त्रियों के ही अलङ्कार हैं किन्तु कुछ बाल्यावस्था में भी दिखायी देते हैं और वृद्धावस्था में तो अधिकांश नष्ट हो जाते हैं।

वैसे तो नायिकाओं में असंख्य अलङ्कार पाये जाते हैं फिर भी आचार्यों ने इनकी गणना का प्रयास किया है। यही कारण है कि नायिकालङ्कार भेद को लेकर आचार्यों में पर्याप्त मत-वैभिन्य है। कामशास्त्री अथवा नाट्यशास्त्री आचार्यों ने न्यूनतम सोलह तथा अधिकतम अट्ठाइस अलङ्कारों को स्वीकार किया है। आचार्यों ने इन अलङ्कारों को प्रायः तीन भागों में विभाजित किया है-(1) अङ्गज (2) अयत्नज और (3) स्वभावज।

अङ्गज अलङ्कार का अर्थ है शरीर मात्र से उत्पन्न होने वाला अलङ्कार (born of the limbs, the beauty of the features of the body)। प्रिय के दर्शन-श्रवण के अभाव में अथवा वस्त्र, माल्य आदि बाह्य आभूषणों के विना भी शरीर मात्र से जो भाव उत्पन्न होता है उसे अङ्गज अलङ्कार कहते हैं। यह पूर्व जन्म में अभ्यास किये गये रतिभाव मात्र से, सत्त्व का उद्‌बोध होने पर, देह मात्र से उत्पन्न होता है, इसलिये अङ्गज कहलाता है।

पुरुष के साथ उपभोग हो जाने के अनन्तर नायिकाओं के भीतर बिना यत्न के ही देह-धर्म के रूप में जो अलङ्कार प्रकट होता है, उन्हें अयत्नज अलङ्कार कहते हैं।

जो अलङ्कार नायिकाओं में स्वभाव से ही स्थित रहते हैं, उन्हें स्वभावज अलङ्कार कहते हैं। ये अलंकार स्वयं अपने रतिभाव से उत्पन्न होते हैं, चाहे प्रिय का उपभोग हो अथवा न हो।[4] इसीलिये ये अवश्यम्भावी नहीं होते।

इनमें से अङ्गज एवं स्वभावज अलङ्कार क्रियारूप अर्थात् चेष्टात्मक (यत्नज) होते हैं। जबकि अयत्नज अलङ्कार चेष्टात्मक न होकर देह-धर्म (गुण-रूप) होते हैं। वस्तुतः ये अलङ्कार अनुभाव की कोटि में आते हैं। शिंगभूपाल ने

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अनुभाव के चार भेद किये हैं-(1) चित्तारम्भक (चित्तज)-भाव, हाव, हेला; शोभा कान्ति, दीप्ति, प्रागल्भ्य, माधुर्य, धैर्य और औदार्य (2) गात्रारम्भक-लीला, विलास, विच्छित्ति, विभ्रम, किलकिञ्चित, मोट्टायित, कुट्टमित, विव्वोक, ललित और विहृत (3) वागारम्भक-आलाप, विलाप, संलाप आदि (4) बुद्ध्यारम्भक-रीति, वृत्ति आदि।[5] शारदातनय ने भी अङ्गज एवं अयत्नज-इन दस अलङ्कारों को मन आरम्भानुभाव तथा स्वभावज अलङ्कारों को गात्रारम्भानुभाव कहा है।

प्रस्तुत निबन्ध में मेघदूत में प्राप्य नायिकालङ्कारों का विवेचन किया गया है। हालांकि पूर्वमेघ में नायिका अथवा स्त्री-पात्र का अभाव सा है फिर भी विभिन्न प्रदेश की स्त्रियों के वर्णन में तथा मानवारोपण के कारण प्रकृति के विभिन्न उपादानों पर स्त्रीत्व का आरोप मानकर सम्भावित अलङ्कारों का निरूपण किया गया है। उत्तरमेघ में स्त्री-सामान्य के वर्णन के साथ-साथ नायिका-वियोगिनी यक्षी का भी चित्रण हुआ है। कालिदास ने सिद्धाङ्गना, कन्या, अभिसारिका, वारवनिता, वधू, स्वकीया आदि अनेक प्रकार की स्त्रियों का उल्लेख किया है। किन्तु अभिज्ञानशाकुन्तल प्रभृति नाटकों तथा कुमारसम्भवप्रभृति महाकाव्यों में पाये जाने वाले योषिदलङ्कारों की तुलना में मेघदूत में इन अलङ्कारों का चित्रण अल्पमात्रा में हुआ है। कहीं-कहीं तो ये अलङ्कार स्पष्ट नहीं है तो कहीं पर एक ही पद्य में अनेक योषिदलङ्कारों का चित्रण हुआ है।

प्रायः आचार्य अङ्गज अलङ्कार के तीन भेद स्वीकार करते हैं-भाव, हाव एवं हेला। इनमें से मेघदूत में मात्र दो अलङ्कारों-भाव एवं हेला का ही प्रयोग हुआ है। चूंकि आचार्यों ने नायिकालङ्कारों के लक्षण में प्रायः भरतमुनि को ही प्रमाण स्वरूप स्वीकार किया है, अतः लक्षण-विवेचन में न उलझ कर मेघदूत के पद्यों को सीधे लक्षण-निकष पर परखने का प्रयास किया जा रहा है।

भाव-नायिका के निर्विकार हृदय में रतिवासना का प्रथम उद्बोधन भाव कहलाता है।[6] मेघदूत में यद्यपि भाव नामक नायिकालङ्कार का कोई स्पष्ट उदाहरण नहीं है फिर भी पूर्वमेघ में मेघ के मालिनों से परिचय-प्राप्ति के प्रसङ्ग में भाव की झलक मिलती है। मेघ जब नीचैः नामक पर्वत पर विश्राम करने के पश्चात् आगे बढ़ेगा तो सर्वप्रथम उसे जङ्गली नदियों के किनारे पर स्थित उपवनों की जूही की कलियों को नये जल-बिन्दुओं से सींचना होगा, तदनन्तर फूल चुनने के कारण थकी हुई मालिनी-कामिनियों को छाया प्रदान करने के बहाने परिचय प्राप्त करते हुए आगे बढ़ना है-

विश्रान्तः सन् व्रज वननदीतीरजातानि सिञ्चन्नुद्यानानां नवजलकणैर्यूथिकाजालकानि।
गण्डस्वेदापनयनरुजाक्लान्तकर्णोत्पलानां छायादानात्क्षणपरिचितः पुष्पलावीमुखानाम्॥[7]

यहां भाव नामक अलङ्कार परिलक्षित हो रहा है क्योंकि आतप से क्लान्त मालिनों का छाया प्रदान करने वाले के प्रति किञ्चित् अनुराग युक्त होना स्वाभाविक ही है और फिर मेघ तो कामुकता का प्रतीक है। उसके दर्शन से कामिनियों के मुख-कमल प्रफुल्लित हो उठते हैं। छाया प्रदान करना तथा कुछ देर के लिये परिचय प्राप्त करना-ये सब प्रकारान्तर से मालिनों के रत्याख्य भाव के ही सूचक हैं। मल्लिनाथ ने भी 'छायादान' का ध्वन्यर्थ 'कान्तिदान' किया है-'छायाया अनातपस्य दानात्। कान्तिदानं च ध्वन्यते। कामुकदर्शनात् कामिनीनां मुखविकासो भवतीति भावः।' जगद्धर ने भी 'छायादानात्' से 'उत्कण्ठादानात्' की अभिव्यञ्जना की है-'अन्योऽपि नागरश्छायादानादुत्कण्ठादानान्नागरीणां क्षणपरिचितो भवतीति ध्वनिः।' इस प्रकार मेघदर्शन से रमणियों के मुख पर शृङ्गारसूचक चिह्न की उपस्थिति की अभिव्यञ्जना होने से भाव अलङ्कार का गूढ उपन्यास हुआ है।

हेला-जब हृदयगत रति-विकार किञ्चिन्मात्र परिलक्षित होने लगे तो उसे हाव कहते हैं और जब अङ्ग-प्रत्यङ्ग में इतना रति-विकार उत्पन्न हो जाय कि सभी को स्पष्ट रूप से दिखने लगे तो वह भाव हेला कहलाता है।[8] यक्ष मेघ से निवेदन करता है कि यद्यपि उत्तर दिशा में अलकापुरी की ओर जाने वाला आपका मार्ग कुछ टेढ़ा अवश्य हो जायेगा फिर भी उज्जयिनी अवश्य जाना अन्यथा वहां के राजभवन की अट्टालिकाओं से अपरिचित ही रह जाओगे और साथ ही साथ वहां की सुन्दरी स्त्रियों के, बिजली की चमक से चकित अतएव चंचल कटाक्षों वाले नेत्रों से आनन्दित भी नहीं हो पाओगे और ऐसी दशा में तुम अपना जीवन व्यर्थ ही समझो-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वक्रः पन्थाः यदपि भवतः प्रस्थितस्योत्तराशां
सौधोत्सङ्गप्रणयविमुखो मा स्म भूरुज्जयिन्याः।
विद्युद्दाम स्फुरितचकितैस्तत्र पौराङ्गनानां
लोलापाङ्गैर्यदि न रमसे लोचनैर्वञ्चितोऽसि॥[9]

यहाँ उज्जयिनी की अङ्गनाओं की सुन्दरता एवं रसिकता का सुन्दर चित्र उपस्थित किया गया है। यक्ष मेघ रूपी रसिक नायक को उज्जयिनी की ललनाओं के चंचल नेत्रों से रमण करने का परामर्श देता है। नेत्र रूपी अङ्ग के विकार के स्पष्ट रूप से परिलक्षित होने के कारण हेला नामक अलङ्कार स्पष्ट है।

शोभा-रूप, यौवन, सौकुमार्य एवं सुखभोग से सम्भूत नायिका के शरीर का सौन्दर्य शोभा कहलाता है।[10] सुकवि कालिदास अलका-नायिका के रूप-सौन्दर्य के वर्णन में शोभा नायिकालङ्कार का उपन्यास करते हैं। कैलास पर्वत रूपी नायक की गोद में गंगासदृश सूक्ष्म श्वेत वस्त्र पहन कर बैठी हुई अलका वर्षाकाल में मेघसमूह से युक्त होने पर मोतियों के गुच्छों से गुंथे हुए केशों को धारण करने वाली नायिका जैसी लगती है–

तस्योत्सङ्गे प्रणयिन इव स्रस्तगङ्गादुकूलां
न त्वं दृष्ट्वा न पुनरलकां ज्ञास्यसे कामचारिन्।
या वः काले वहति सलिलोद्गारमुच्चैर्विमाना
मुक्ताजालग्रथितमलकं कामिनीवाभ्रवृन्दम्॥[11]

प्रस्तुत पद्य में अलका-नायिका के मेघ रूपी केशपाश तथा मेघ से बरसने वाली धवल जलधारा रूप केशपाश में गुंथी हुई मोतियों की लड़ियों का चित्रण किया गया है और वह अपने प्रेमी के गोद में भी आसीन है। अतः यहां सुखभोग से उत्पन्न शोभा नामक अयत्नज नायिकालङ्कार उपन्यस्त है।

यहां कान्ति की सम्भावना भी की जा सकती है। क्योंकि एक तो अलका कैलास की गोद में आसन्न है तथा दूसरे प्रेमवश उसका गङ्गारूप श्वेत दुपट्टा शिथिल होकर नीचे गिर गया है और वह विवस्त्र होकर नायक की गोद में पड़ी हुई है जो उसके स्मरोद्रेक का सूचक है। आचार्य विश्वनाथ के अनुसार उस शोभा को कान्ति कहते हैं जिसमें काम-विकार परिलक्षित होने लगता है।[12] यहां अलका-नायिका के विचित्र एवं मनोरञ्जक विविध विलास उसकी 'शोभा' को 'कान्ति' बनाने में सहायक हैं। वस्तुतः यहां पूर्वार्ध में कान्ति तथा उत्तरार्ध में शोभा अलङ्कार है।

अलकापुरी के वधुओं के वर्णन से प्रसङ्ग में कालिदास रूप शोभा अलङ्कार का रमणीय उपन्यास करते हैं। उनके हाथ, केशपाश, मुख, अलक, कर्ण एवं मांग सभी सौन्दर्य के निदर्शन हैं-

हस्ते लीलाकमलमलके बालकुन्दानुविद्धं
नीता लोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामानने श्रीः।
चूडापाशे नवकुरबकं चारु कर्णे शिरीषं
सीमन्ते च त्वदुपगमजं यत्र नीपं वधूनाम्॥[13]

प्रस्तुत पद्य में यद्यपि 'लीला' पद का प्रयोग हुआ है किन्तु वह पारिभाषिक पद-लीला स्वभावज अलङ्कार-के रूप में प्रयुक्त नहीं है। आचार्य चरणतीर्थ ने 'लीला' का अर्थ 'क्रीडा' तथा जगद्धर ने 'कृतककोपोपनायक-सखीताडनादिरिति' किया है।

श्यामास्वङ्गं चकितहरिणीप्रेक्षणे दृष्टिपातं
वक्त्रच्छायां शशिनि शिखिनां बर्हभारेषु केशान्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

उत्पश्यामि प्रतनुषु नदीवीचिषु भ्रूविलासान्
हन्तैकस्मिन् क्वचिदपि न ते चण्डि सादृश्यमस्ति॥[14]

यहां प्रकारान्तर से यक्षी के अङ्ग, चितवन, मुखकान्ति, केश भ्रूविलास के सौन्दर्य का वर्णन हुआ है। अतः रूपशोभा नायिकालङ्कार स्पष्ट है।

कान्ति-जब शोभा में काम विलास की वृद्धि परिलक्षित होने लगती है तो उस शोभा को कान्ति कहते हैं। मेघदूत की यक्षी के अङ्ग न केवल यौवनशोभा से विभूषित हैं अपितु उसमें कामाविर्भाव हो जाने से उसकी शोभा सघन हो उठी है-

तन्वी श्यामा शिखरिदशना पक्वबिम्बाधरोष्ठी
मध्ये क्षामा चकितहरिणीप्रेक्षणा निम्ननाभिः।
श्रोणीभारादलसगमना स्तोकनम्रा स्तनाभ्यां
या तत्र स्याद्युवतिविषये सृष्टिराद्येव धातुः॥[15]

यहां यक्षी की शरीर-शोभा के निरूपण में निम्ननाभि द्वारा सूच्य मदनातिरेक तथा श्रोणीभार एवं स्तनभार उसके कामाविर्भाव की ओर संकेत करते हैं। इस प्रकार शोभा में काम विकार उत्पन्न हो जाने से शोभा को पूर्ण विस्तार प्राप्त हो गया है। अतः कान्ति अयत्नज अलङ्कार का यह रम्य उदाहरण है।

दीप्ति-अतिविस्तीर्ण कान्ति अर्थात् कान्ति के अत्यधिक बढ़ जाने को दीप्ति अलङ्कार कहते हैं।[16] अलका की वनिताओं के रतिखेदापनयन को रूपायित करता हुआ यक्ष कहता है कि प्रियतम की भुजालिङ्गनों से छूटने के पश्चात् सुन्दरियों की रतिक्रीडा से उत्पन्न थकान चन्द्रकान्तमणियों से टपकने वाली बूंदों से दूर होती है-

यत्र स्त्रीणां प्रियतमभुजोच्छ्वासितालिङ्गितानाम्-
मङ्गग्लानिं सुरतजनितां तन्तुजालावलम्बाः।
त्वत्संरोधापगमविशदैश्चन्द्रपादैर्निशीथे
व्यालुम्पन्ति स्फुटजललवस्यन्दिनश्चन्द्रकान्ताः॥[17]

शिंगभूपाल ने रसार्णवसुधाकर में यह पद्य दीप्ति अलङ्कार के उदाहरण के रूप में उद्धृत किया है। उनका कहना है कि यहां स्त्रियों में सुरत-क्रिया के प्रति उत्साह वर्णित है-**अत्र प्रियतमालिङ्गनसौधज्योत्स्नादिगुणैः सुरतग्लानिव्यालेपनादुत्तरसुरतोत्साहरूपा दीप्तिः प्रतीयते।** प्रियतमों के आलिङ्गन तथा भवनों में प्राप्त चांदनी आदि के द्वारा सुरतजनित पीडा के दूर हो जाने के कारण पुनः सुरतोत्साह की अभिव्यञ्जना हो रही है। सुरत क्रिया के प्रति उत्साह अभिव्यञ्जित होने से काम विलास का अधिक विस्तार उपलक्षित हो रहा है।

यहां प्रियतम के साथ प्रेम व्यवहार में नायिका की क्रीडा का संकेत होने से *केलि*[18] नामक स्वभावज अलङ्कार भी सम्भावित है। कुछ टीकाकारों ने प्रस्तुत पद्य में प्रयुक्त 'स्त्री' शब्द को साभिप्राय माना है। स्त्री शब्द की निष्पत्ति **स्त्यै शब्दसंघातयोः** धातु से डट् प्रत्यय लगने पर होती है। अतः व्युत्पतिलभ्य अर्थ हुआ-**स्त्यायति शब्दं सीत्कार-ध्वनिमित्यर्थः संश्लेषमालिङ्गनं च या करोति सा स्त्री।** इस प्रकार रतिकाल में स्त्रियों द्वारा किये गये संश्लेष एवं सीत्कारध्वनि तथा प्रियतमों द्वारा किये गये भुजालिङ्गनों से समरति ध्वनित हो रही है जो केलि अलङ्कार का पोषक है।

प्रागल्भ्य-काम कला आदि के प्रयोग में भय रहित होना अथवा मन में क्षोभ का प्रभाव न होना प्रागल्भ्य अयत्नज अलङ्कार कहलाता है।[19] कालिदास कहते हैं कि उज्जयिनी में शिप्रा नदी का प्रातः कालीन पवन अपूर्व वैभवसम्पन्न होता है। वह न केवल सारसों के कूजन को बढ़ाता ही है अपितु कमलों की सुगन्धि के संसर्ग से सुगन्धित भी हो उठता है और शरीर को अद्भुत सुख देता है। साथ ही चाटुकार प्रियतम की भांति कामिनियों के रति-खेद को भी दूर करता है-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दीर्घीकुर्वन् पटु मदकलं कूजितं सारसानां
प्रत्यूषेषु स्फुटितकमलामोदमैत्रीकषायः।
यत्र स्त्रीणां हरति सुरतग्लानिमङ्गानुकूलः
शिप्रावातः प्रियतम इव प्रार्थनाचाटुकारः॥[20]

मल्लिनाथ के अनुसार 'अङ्गानुकूल' पद से कवि ने गाढालिङ्गन द्वारा शरीर-संवाहन एवं उससे रतिश्रम परिहार की ओर संकेत किया है-**अङ्गनुकूलः गात्रसुखस्पर्शः। अन्यत्र गाढालिङ्गनदत्तगात्रसंवाहन इत्यर्थः।** साथ ही यहां वायु को प्रार्थना-चाटुकार कहा गया है। जिसका तात्पर्य यह है कि वह स्त्रियों से पूर्वकालीन सुरतग्लानि भुलाकर पुनः रतियाचना के लिये स्त्रियों का अनुनय करता है, जिससे प्रतीत होता है कि उज्जयिनी की स्त्रियां सुरतक्रिया में निर्भीकतापूर्वक आनन्द लेती हैं। फलतः उज्जयिनी की स्त्रियों में प्रगल्भता नामक अयत्नज अलङ्कार उपलक्षित हो रहा है।

उज्जयिनी में रात्रि में अभिसरण करने वाली स्त्रियों के निरूपण-प्रसङ्ग में प्रागल्भ्य का चित्रण द्रष्टव्य है। वे राजमार्ग पर व्याप्त अन्धकार में भी प्रियतम के निवास-स्थान की गमनोत्सुका हैं। इसलिये मेघ का कार्य थोड़ी सी चमक से मार्ग को दिखाना भर है, जल-वर्षण एवं गर्जन से उन्हें डराना नहीं-

गच्छन्तीनां रमणवसतिं योषितां तत्र नक्तं
रुद्धालोके नरपतिपथे सूचिभेद्यैस्तमोभिः।
सौदामिन्या कनकनिकषस्निग्धया दर्शयोर्वीं
तोयोत्सर्गस्तनितमुखरो मा स्म भूर्विक्लवास्ताः॥[21]

अभिसारिकायें तो प्रायः काम के प्रति निर्भीक ही होती है अन्यथा वे प्रियगृहगमन हेतु बाहर ही न निकलें। यहां यद्यपि उन्हें 'विक्लवा' कहा गया है किन्तु यह तो स्त्रियों की प्रकृति है और इस भीरुता का उनकी सुरतक्रिया से कोई सम्बन्ध नहीं है। अतएव 'विक्लवा' का अर्थ 'प्रणयकातरा' करना उपयुक्त नहीं है। इस प्रकार अभिसारिकाओं के चित्रण में सर्वत्र प्रागल्भ्य अलङ्कार स्वीकार किया जा सकता है।

विलास-प्रिय के दर्शन, आगमन आदि के कारण नायिका की मनोरम आङ्गिक चेष्टाओं-उठना-बैठना, आना-जाना, आसन-शयन एवं मुख, नेत्र आदि के आनन्दसूचक व्यापार को विलास कहते हैं।[22] महाकवि कालिदास ने गम्भीरा नदी के चित्रण में विलास अलङ्कार का प्रयोग किया है। यक्ष मेघ से कहता है कि हे मेघ! महाकाल मन्दिर से आगे बढ़ने पर गम्भीरा नदी के हृदय रूपी निर्मल जल में तुम्हारा प्रतिबिम्ब रूप सुन्दर शरीर भी प्रवेश को प्राप्त कर लेगा। इसलिये इस (गम्भीरा) के कुमुद के समान धवल चंचल मछलियों के उछालरूपी चितवनों को तुम्हें धीरता अर्थात् अपने संयम के कारण निष्फल नहीं करना चाहिये-

गम्भीरायाः पयसि सरितश्चेतसीव प्रसन्ने
छायात्मापि प्रकृतिसुभगो लप्स्यते ते प्रवेशम्।
तस्मादस्याः कुमुदविशदान्यर्हसि त्वं न धैर्या-
न्मोघीकर्तुं चटुलशफरोद्वर्तनप्रेक्षितानि॥[23]

यहां मेघ नायक एवं गम्भीरा नदी नायिका के रूप में चित्रित है। जिस प्रकार गम्भीरा नदी के निर्मल जल में स्वभावतः सुन्दर मेघ का प्रतिबिम्ब रूप शरीर प्रवेश करता है उसी प्रकार किसी उत्कण्ठिता नायिका के निर्मल अन्तःकरण में उसके स्वभावतः सुन्दर प्रियतम का स्वरूप भी प्रविष्ट हो जाता है और वह अपने उस प्रियतम पर चंचल चितवनों को डालती है। इधर कुमुद के समान धवल चंचल मछलियों की उछालरूपी चितवनों के द्वारा गम्भीरा

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मेघ के प्रति अपने विलास को अभिव्यक्त कर रही है, उधर कुमुद के समान और मछलियों की तरह चंचल नेत्रों से नायिका अपने प्रियतम पर कटाक्ष कर रही है। इस प्रकार यहां विलास नामक अलङ्कार का चित्रण हुआ है।

प्रस्तुत पद्य में 'धैर्य' पद का प्रयोग हुआ है किन्तु वह पारिभाषिक धैर्य नहीं है। इसीलिये जगद्धर ने इसका अर्थ 'पाण्डित्यमवलम्ब्य' तथा मल्लिनाथ ने 'धाष्ट्र्यात्' तथा 'वैयात्यात्' किया है।

महाकवि कालिदास ने माल प्रदेश की स्त्रियों के वर्णन में विलास नायिकालङ्कार का प्रयोग किया है। माल प्रदेश की स्त्रियां यद्यपि कटाक्षपात नहीं जानतीं तथापि उनकी आंखें प्रेमार्द्र होती हैं और चूंकि कृषि का फल मेघ के ऊपर ही निर्भर करता है इसलिये वे सतृष्ण नेत्रों से मेघ को देखेंगी। अतः यक्ष मेघ को वहीं थोड़ी सी वर्षा करके, जिससे हल चलने पर वहां की मिट्टी से सोंधी महक उठने लगे, पहले कुछ पश्चिम की ओर मुड़कर पुनः तीव्र गति से उत्तर दिशा की ओर जाने का अनुरोध करता है-

त्वय्यायत्तं कृषिफलमिति भ्रूविलासानभिज्ञैः
प्रीतिस्निग्धैर्जनपदवधूलोचनैः पीयमानः।
सद्यः सीरोत्कषणसुरभि क्षेत्रमारुह्य मालं
किञ्चित् पश्चात् व्रज लघुगतिर्भूय एवोत्तरेण।।[24]

यहां भले ही ग्राम्य स्त्रियां भोली-भाली होने के कारण कटाक्षपात इत्यादि क्रियाओं को नहीं जानतीं फिर भी वे सरस एवं प्रेममय हृदयवाली हैं। अतः वे प्रिय मेघ के आने पर उसे सतृष्ण एवं साभिलाष नेत्रों से देखेंगी। कहा भी गया है-

यथा स्वभावसम्पन्ना रम्या ग्रामीणयोषिताम्।
विलासा नागरस्त्रीणां न तथा रमयन्ति नः।।[25]

अतः यहां प्रिय के सम्प्राप्ति काल में नायिका की मेघदर्शनरूप मनोरम आङ्गिक चेष्टाओं का वर्णन होने से विलास अलङ्कार है।

इन पद्यों के अतिरिक्त 1.64, 2.14, एवं 2.35 में भी विलास अलङ्कार उपन्यस्त हुआ है।

विच्छित्ति-माला, आच्छादन, आभूषण और विलेपन आदि के थोड़े से भी सेवन द्वारा जब अधिक शोभा उत्पन्न होती है तो उसे विच्छित्ति अलङ्कार कहते हैं।[26] चर्मण्वती नदी के सौन्दर्य-वर्णन में विच्छित्ति अलङ्कार का प्रयोग हुआ है। श्यामल वर्ण मेघ जब चर्मण्वती नदी पर जल ग्रहण करने के लिये झुकता है तो दूर से देखने के कारण देवगणों को ऐसा लगता है जैसे पृथिवी रूपी नायिका के एक लड़वाले मोतियों के हार में बीच में स्थूल नीलम मणि गुंथा हुआ हो-

त्वय्यादातुं जलमवनते शार्ङ्गिणो वर्णचौरे
तस्याः सिन्धोः पृथुमपि तनुं दूरभावात् प्रवाहम्।
प्रेक्षिष्यन्ते गगनगतयो नूनमावर्ज्य दृष्टी-
रेकं मुक्तागुणमिव भुवः स्थूलमध्येन्द्रनीलम्।।[27]

यहां दूर से देखने पर चर्मण्वती नदी का प्रवाह सूक्ष्म लगने के कारण एक लड़ी वाली मोती की माला के समान तथा उसके ऊपर झुका हुआ मेघ ऐसा लगता है कि मध्य में स्थूल इन्द्रनील मणि पिरोया गया हो। इस प्रकार की मुक्तामाला को धारण कर मानों पृथिवी रूपी नायिका सुशोभित हो रही है। यहां माला मात्र के सेवन से ही पृथिवी में शोभाधिक्य का वर्णन किया गया है। अतः विच्छित्ति नामक अलङ्कार है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

विभ्रम-मदराग अथवा हर्ष के कारण जब वाणी, अङ्गों, आहार्य आदि में अस्त-व्यस्तता अथवा अन्तर आ जाता है तो विभ्रम अलङ्कार होता है।[28] यक्ष मेघ को निर्देश देता है कि उज्जयिनी नगरी के रास्ते में जाते हुए आप तरङ्गों की हलचल से शब्द करने वाले पक्षियों की पंक्तिरूपी करधनी की लड़वाली, लड़खड़ाने के कारण (मदोन्मत्त होकर) सुन्दर रूप से बहती हुई तथा भंवर रूपी नाभि को दिखलाने वाली निर्विन्ध्या नामक नदी के जलप्रवाह में पड़कर अर्थात् उससे मिलकर उसके रस को ग्रहण करने में अन्तरङ्ग बनियेगा क्योंकि नायिकाओं का प्रिय के प्रति विभ्रम ही प्रथम प्रणय-वचन होता है-

वीचिक्षोभस्तनितविहगश्रेणिकाञ्चीगुणायाः
संसर्पन्त्याः स्खलितसुभगं दर्शितावर्त्तनाभेः।
निर्विन्ध्याया पथि भव रसाभ्यन्तरः संनिपत्य
स्त्रीणामाद्यं प्रणयवचनं विभ्रमो हि प्रियेषु॥[29]

यहां मेघ और निर्विन्ध्या को क्रमशः नायक और नायिका के रूप में चित्रित किया गया है। निर्विन्ध्या नायिका शब्दायमान पक्षियों की पंक्तिरूपी मेखला से युक्त है। पत्थरों से टकराने के कारण टेढ़े-मेढ़े मार्गों पर चल रही है और भंवर रूपी नाभि का प्रदर्शन कर रही है। प्रस्तुत पद्य में शब्दायमान मेखला, नाभि-प्रदर्शन, स्खलित गति आदि पदों से नायिका के अलङ्कार एवं आहार्य में अस्त-व्यस्तता परिलक्षित हो रही है, जिसका कारण है-मदराग।

प्रस्तुत पद्य में 'विभ्रम' पारिभाषिक पद का भी प्रयोग हुआ है। टीकाकारों ने इसका भिन्न-भिन्न अर्थ किया है। मल्लिनाथ ने 'विभ्रम' पद का अर्थ 'विलास' किया और जगद्धर ने 'चेष्टा'। जगद्धर ने 'विभ्रम' को इस प्रकार परिभाषित किया है-**बाहुमूलं स्तनं नीवीमुरुमूलञ्च मेखलाम्। व्याजतो दर्शयद्यत्र रागोऽसो विभ्रमो मतः॥**

इसके अतिरिक्त 1.44 एवं 1.18 पद्यों में भी विभ्रम अलङ्कार का उपन्यास हुआ है।

किलकिञ्चित-प्रिय के सङ्गम आदि से नायिका में स्मित, अश्रु, कम्प, भय, हास, क्रोध, श्रम के एक साथ पाये जाने को किलकिञ्चित नामक स्वाभाविक अलङ्कार कहते हैं।[30] जिस समय सिद्ध लोग चतुर चातक पक्षियों को निहारते हुए अपनी प्रेयसियों को कतारबद्ध बगुलियों को गिन-गिन कर दिखा रहे होंगे अचानक मेघ-गर्जन से भयवश कम्पन के साथ प्रेयसियां घबड़ाहट के कारण उनका आलिङ्गन कर लेंगी-

अम्भोबिन्दुग्रहणचतुरांश्चातकान् वीक्षमाणाः
श्रेणीभूताः परिगणनया निर्दिशन्तो बलाकाः।
त्वामासाद्य स्तनितसमये मानयिष्यन्ति सिद्धाः
सोत्कम्पानि प्रियसहचरीसम्भ्रमालिङ्गितानि॥[31]

यहां अन्यमनस्क सिद्धरूपी प्रियतमों को अकस्मात् सहचरियों का संगम प्राप्त है। वे मेघ-गर्जन के भय से कांपती हुई सिद्धों का आलिङ्गन कर लेती है। अतः सहचारियों में एक साथ कम्प एवं सम्भ्रम (भय) का चित्रण होने से किलकिञ्चित नामक स्वभावज योषिदलङ्कार है।

कुट्टमित-नायक के द्वारा केश, स्तन, अधर आदि के ग्रहण में आनन्द लेने वाली नायिका भी जब संभ्रमवश बाह्यरूप से कष्ट प्रदर्शित करे तो उसे कुट्टमित कहते हैं।[32] यक्ष मेघ से निवेदन करता है कि दशार्ण प्रदेश की प्रसिद्ध राजधानी विदिशा में जाकर तुम्हें विलासिता का पूरा फल मिलेगा क्योंकि वहां तुम वेत्रवती नदी के स्वादिष्ट एवं चञ्चल लहरों वाले जल को, तट पर स्थित होकर गर्जन करते हुए, नायिका के मुख (अधर) की भांति पी सकोगे-

तेषां दिक्षु प्रथितविदिशालक्षणां राजधानीं
गत्वा सद्यः फलमविकलं कामुकत्वस्य लब्धा।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तीरोपान्तस्तनितसुभगं पास्यसि स्वादु यस्मात्
सभ्रूभङ्गं मुखमिव पयो वेत्रवत्याश्चलोर्मि।।[33]

यहां मेघ को नायक एवं वेत्रवती नदी को नायिका के रूप में चित्रित किया गया है। वेत्रवती नदी का मधुर जल उसका अधर है जिसका पान मेघ करता है। जल की लहरें वेत्रवती नायिका की टेढ़ी भौंहें हैं जिसने मानों मेघ-नायक के द्वारा दन्तक्षत आदि होने के कारण अपनी भौंहें टेढ़ी कर ली हों। मल्लिनाथ ने कहा भी है-**सभ्रूभङ्गं भृकुटियुक्तम्। दशनपीडयेति भावः।** टीकाकार जगद्धर भी कहते हैं-**नायिकाया अपि प्रणयकलहेन चुम्बनकाले भ्रूभङ्गवत् मुखम्।** यहां यह कहा जा सकता है कि नायक के सङ्गम से प्रसन्न होने पर भी नायिका भौं टेढ़ी कर कृत्रिम क्रोध प्रकट कर रही है। अतः कुट्टमित अलङ्कार का चित्रण है।

ललित–अङ्ग-प्रत्यङ्ग-हस्त, पाद, भ्रू, नेत्र, ओष्ठ इत्यादि का सुकुमार विन्यास ललित कहलाता है।[34] यक्ष मेघ को अलकापुरी जाने के लिये प्रेरित करता हुआ कहता है कि इस समय शुभ शकुन हो रहे हैं। अनुकूल वायु धीरे-धीरे बह रही है, बायीं ओर पपीहा भी मधुर कूजन कर रहा है और साथ ही ये गर्भाधान के काल से परिचित, पंक्ति बनाकर उड़ने वाली बगुलियां नेत्रों को प्रिय लगने वाले तुम्हारी, आकाश में, अवश्य सेवा (उपभोग) करेंगी।

मन्दं मन्दं नुदति पवनश्चानुकूलो यथा त्वां
वामश्चायं नदति मधुरं चातकस्ते सगन्धः।
गर्भाधानक्षणपरिचयान्नूनमाबद्धमालाः
सेविष्यन्ते नयनसुभगं खे भवन्तं बलाकाः।।[35]

मेघ चूंकि नयनसुभग है, अतः यहां वह नायकत्वेन उपस्थित है और बलाकाओं का नेत्रानन्ददायी नायक मेघ के दर्शन के प्रति लालायित होना स्वाभाविक है। पुनश्च वर्षाकाल ही बगुलियों के लिये गर्भाधान-काल होता है। अतः प्रसन्नतावश उनके पंक्तिबद्ध होकर आकाश में उड़ने आदि का चित्रण होने के कारण यहां गात्र आदि का मनोहर व्यापार रूपी ललित अलङ्कार अभिव्यक्त हो रहा है।

आद्य आचार्य भरत मुनि मात्र 20 नायिकालङ्कार मानते हैं जिनमें से मेघदूत में 12 अलङ्कारों का उपन्यास हुआ है। आचार्य विश्वनाथ ने 10 स्वभावज अलङ्कारों के स्थान पर 18 अलङ्कारों की कल्पना कर कुल 28 नायिकालङ्कार स्वीकार किये हैं। उनके अनुसार 8 अतिरिक्त अलङ्कार हैं-मद, तपन, मौग्ध्य, विक्षेप, कुतूहल, हसित, चकित और केलि। भावप्रकाशनकार शारदातनय केलि के स्थान पर क्रीडित अलङ्कार मानते हैं।

मेघदूत में इन अलङ्कारों में से तपन, मौग्ध्य, कुतूहल, केलि और क्रीडित स्वभावज अलङ्कारों का भी प्रयोग हुआ है किन्तु विस्तारभय से उनका यहां निरूपण नहीं किया गया है।

सन्दर्भ सूचि

1. एवंशृङ्गारचेष्टाः स्युरष्टादशविधाः स्मृताः। नञ्जराजयशोभूषण, पृ. 50
2. कामसूत्रः; देवदत्तशास्त्री टीका, पृ. 231
3. यत्र लीलादयो भावा यद्यपि स्युर्न सात्त्विकाः।
   छत्रिणां गतिवत्तेऽपि तल्लिङ्गत्वेन सात्त्विकाः।। भावप्रकाश, 1.37
4. अन्ये तु अद्यतनजन्मसमुचितविभाववशस्फुटीवद्रतिभावानुविद्धे देहे परिस्फुरन्ति ते स्वाभाविकाः, स्वस्माद् रतिभावाद् हृदयगोचरीभूताद् भवन्ति इति। तथाहि कस्याश्चिन्नायिकायाः कश्चिदेव स्वभावबलाद् भवन्ति, अन्यस्याः अन्यः, कस्याश्चिद् द्वौ त्रय इत्याद्यतोऽपि स्वाभाविकाः। नाट्यदर्पण, पृ. 422
5. रसार्णवसुधाकर, पृ. 48

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

6. निर्विकारात्मके चित्ते भावः प्रथमविक्रिया। साहित्यदर्पण, 3.93
7. मेघदूत-एम.आर. काले, 1.27
8. हेलात्यन्तसमालक्ष्यविकारः स्यात् स एव तु। साहित्यदर्पण, 3.95
9. मेघदूत, 1.28
10. रूपयौवनलावण्यैरुपभोगोपबृंहितैः।
अलङ्करणमङ्गानां शोभेति परिकीर्तिता।। नाट्यशास्त्र, 22.27
11. मेघदूत, 1.66
12. सैव कान्तिर्मन्मथाप्यायितद्युतिः। साहित्यदर्पण, 3.96
13. मेघदूत, 2.2
14. वही, 2.44
15. वही, 2.22
16. कान्तिरेवातिविस्तीर्णा दीप्तिरित्यभिधीयते। साहित्यदर्पण, 3.96
17. मेघदूत, 2.9
18. विहारे सह कान्तेन क्रीडितं केलिरुच्यते। साहित्यदर्पण, 3.10
19. प्रयोगनिःसाध्वसता प्रागल्भ्यं समुदाहृतम्। नाट्यशास्त्र, 22.31
20. मेघदूत, 1.32
21. वही, 1.40
22. स्थानासनगमनानां हस्तभ्रूनेत्रकर्मणाञ्चैव।
उत्पद्यते विशेषो यः श्लिष्टः स तु विलासः स्यात्।। नाट्यशास्त्र, 22.25
23. मेघदूत, 1.43
24. वही, 1.16
25. वही-रसदीपिनी, पृ. 17
26. माल्याच्छादनभूषणविलेपनानामनादरन्यासः।
स्वल्पोऽपि परां शोभां जनयति यस्मात्तु विच्छितिः।। नाट्यशास्त्र, 22.16
27. मेघदूत, 1.49
28. विविधानामर्थानां वागङ्गहार्यसत्त्वयोगानाम्।
मदरागहर्षजनितो व्यत्यासो विभ्रमो ज्ञेयः।। नाट्यशास्त्र, 22.17
29. मेघदूत, 1.29.
30. स्मितरुदितहसितभयहर्षगर्वदुःखश्रमाभिलाषाणाम्।
सङ्करकरणम् हर्षादसकृत् किलकिञ्चितं ज्ञेयम्।। नाट्यशास्त्र, 22.18
31. मेघदूत, 1.25
32. केशस्तनाधरादिग्रहणादतिहर्षसम्भ्रमोत्पन्नम्।
कुट्टमितं विज्ञेयं सुखमपि दुःखोपचारेण।। नाट्यशास्त्र, 22.20
33. मेघदूत, 1.25
34. हस्तपादाङ्गविन्यासो भ्रूनेत्रौष्ठप्रयोजितः।
सौकुमार्याद् भवेद्यस्तु ललितं तत्प्रकीर्तितम्।। नाट्यशास्त्र, 22.22
35. मेघदूत, 1.10.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'Heart Speaks to Heart'—Erotic to Cosmic

A Study of Wordsworth's Eroticism with Special Reference to Kālidāsa's Meghadūta

Keya Majumdar

"Thanks to the human heart by which we live
Thanks to its tenderness, its joys and fears,
To me the meanest flower that blows can give
Thoughts that do often lie too deep for tears".

—Wordsworth (Ode : *There Was A Time)*

Love in Wordsworth is that deep-felt passion, the dynamic nucleus of which gives the form and substance to his entire poetic canon. His special power to "see into the life of things" was due to this all-pervasive feeling of Love. He had experienced love in all its many–splendoured glories: in the fresh, youthful passion, in the pangs of separation and pathos of deep remorse, in the helpless agonies of suppression, in the deep understanding of soul–companionship of akin sensibility, in the calm, homely smiles and tears of undisturbed companionship,—and, finally, in the expansion of the individual to universal, to embody 'one human heart'.

This study will try to examine his poetic insight through its three sections—first, his early passionate love and expression of it; secondly, the subjective experience of erotic love getting promoted to the level of objective understanding of it by the intimate participation in all activities of Nature opening out finally to the extraordinary cosmic experience of Joy in all objects. In its final and the third section this study would attempt to find out the similarities between Wordsworth and the great poet of love and nature of Sanskrit Literature, Kālidāsa, in their same enraptured enjoyment of Nature, originated by Love, and the approach to the Cosmic Wisdom thereof.

I

"The days gone by
Come back upon me from the dawn almost
Of life : the hiding—places of my power
Seem open...."

—Wordsworth

Eroticism, as it is, had had a great part to play on the poetic sensibility of Wordsworth, which though in later years distinctly made itself absent from all his poetic creations. From

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the "hiding-place" of this original source and complex emotional turmoil comes out the now–turgid, now–ebullient flow of all his poetic activities. So, then, to achieve a clear insight into his poetic achievement, when primarily, he was "Well–pleased to pitch a vagrant tent among/The unfenced regions of society", to the carefully fenced out realisation of reservation "Yet temperate and reserv'd, and wholly free/From dangerous passions"—one has to be conversant with his experiences of erotic passions.

The passionate love for Annette Vallon, whom he had met and fell in love with during the year 1792, in Paris, could not be given social sanction in marriage. He had to, for some known and unknown reasons, suppress his love for the French woman, even after Annette gave birth to their daughter, Caroline. His official biographers had tried to conceal the details as far as possible, creating more confusion as a result—even as many of his critics, as distinguished as Herbert Read or F.W. Bateson did not mince their words while discussing the poet's love–life, and its direct and indirect relation to his poetry.

Anyway, as he learnt to get over the demands of overwhelming passions of his youth, and the stings of remorse attached to it, his poetry too underwent a tidal change. The sensuous pleasure, derived from the subjective awareness of the external objects of nature,—of the "sounding cataract", "the tall rock", or, "the deep and gloomy wood",—later on gave way to the calmer delight followed by objective distancing from all objects of pain or delight. The basic physical sensation, based on his passionate erotic experience with Annette, is responsible to build up his philosophy of Love, of Man, of Nature. Out of this sensational awareness of nature, primarily felt as "The coarser pleasures of my boyish days,/And their glad animal movements" to the passionate intermingling with the forms of nature, originates the "tranquil restoration", passing on finally to the "serene and blessed mood/In which the affections gently lead us on". His poetic journey is the journey from turbulent erotic sensation to cosmic wisdom of realised Faith and Peace.

The great storehouse of his poetry with its unique appeal of profundity and deep pathos leading to the excruciating joy, that he himself specifies as the final outcome of his poetry, did not come about easily or smoothly. The fact of separation in love and the agony thereof became so painful, that the tears crystallised into the precious gems of organic wholes, "to unorganic natures I transferr'd/My own enjoyment". So, it is not merely moral hypocrisy on his part when Protesilaus, the slaughtered husband of Laodamia thus rebukes the bride when she asks for "one nuptial kiss"—

> "Be taught, O faithful consort, to control
> Rebellious passion: for the Gods approve
> The depth, and not the tumult, of the soul
> A fervent, not ungovernable love". *(Laodamia)*

To "control rebellious passion" becomes an obsession with him. It is a lesson he wants to teach others by practising it himself. He has run into considerable flak for this tendency of suppressing his erotic emotion, as well as for being an ardent prig. But, his triumph as a poet is his ability to make the curious reader forget about the biographic details, as he gets deeply entrenched into the gleaming vision—

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

"Of nature that connect him with the world.
Is there a flower, to which he points with hand
Too weak to gather it, already love
Drawn from love's purest earthly fount for him
Hath beautified that flower;" *(Prelude II)*

The emotion of love recollected in tranquillity, where the tumult of passion blends into the meditative, blissful gravity prior to the poetic creation, is the keynote of not only his love poetry but also all the nature poetry because they both get fused perfectly into—

"A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things." *(Tintern Abbey)*

As the poet records his recollected emotion, in that poetic process, his individual experience gets a wider reality. As the emotion gets universalised the creative work comes out representing the finished outcome of the pure metal, dross of the biographic material losing significance as such.

Erotic overtone, passionate language, sensuous suggestions are virtually absent from his love–poems. Whether this is due to his sub–conscious need of hiding his young-age guilt and sorrow under a moral nonchalance, or, this is an outcome of the rigorous moral discipline of the eighteenth century England in which his basic faculties were nurtured and cherished, is a debatable issue. Shelley's allegation of him being "cold" or "a solemn and unsexual man" cannot be proved beyond doubt as one goes on examining his socalled love poems. It is not that the passion of love was taboo for him. It is only that his inclination was towards subtle expression. Deep passions are rather inexplicable; they are far less definable in gushing and effusive utterances. His spontaneous overflow of powerful feelings of love is always controlled, organised and concentrated in purpose. The words "spontaneous overflow" does not however allow the unruly fluxes of feelings to gatecrash into the organic sensibility of the poet; on the other, it involves rationalized designing of the primitive sensations giving the confused mass a coherent, sublime and touchingly sensitive pattern. Lucy poems are the fine examples. F.R. Leavis points out this fact judiciously enough in *Revaluation* 1969.

> ... He stands for a distinctly human naturalness; one, that is, consummating a discipline, moral and other. A poet who can bring home to us the possibility of such a naturalness should today be found important. ... The absence both of the specifically sexual in any recognizable form and of any sign of repression serves to emphasize this significance, the significance of this achieved naturalness, spontaneous, and yet the expression of an order.... [1]

Lucy–poems, which Herbert read has specified in *Wordsworth* as poems,

> '... which give expression to some passion that is too strong to be merely visionary and too idealistic to be associated with mundane emotions'[2]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

are painfully short not because of suppression. They are so simple and short because the powerful thrust of those unutterable feelings can be communicated in this perfectly ordered succinct sequence only.

The strong excitement of erotic passion that belonged to the past, did not fade out completely as such. The fire of his passion blazes out from many of his poems. For instance, these lines are almost Keatsian in sensuous description—

"The house she dwelt in was a sainted shrine
Her chamber-window did surpass in glory
The portals of the East, all paradise
Could by the simple opening of a door
Let itself in upon him, pathways, walks,
Swarm'd with enchantment till his spirit sank
Beneath the burthen, overbless'd for life." *(Vaudracour and Julia)*

Though he would resist "opening of a door" to let the reader accompany him through all the "pathways, walks" of his lost love, and, still longed-for passion, the reader gets the taste of the fire alright. He was distancing himself away from those painful passions, as the "wild varieties of joy and grief" of his past, and the—

—painful pressure from without
That made him turn aside from wretchedness
With coward fears. *(The Excursion Book I)*

were getting transformed into poetry of contemplative queries. The painful awareness of his own grief-stricken heart led him to open his heart to the sufferings of all kinds of common people, i.e., the beggar boy or the idiot boy, the Wanderer or the little Lucy Gray, Ruth or Alice. So the poem *Margaret or the Ruined Cottage,* composed during 1795 to 1997 bears testimony to the fact how nature can take over to transform the ruins, to give it some deeper meaning of existence. *Tintern Abbey* is another poem that describes successfully how benevolent nature can be a mediating force, totally objective as its dealings are meant to be. But behind this calm and placid impersonality, one should not forget the presence of the poignant force of passion. He surely had learnt a lesson in the school of sensuous passion as this animated depiction of the virgin beauty of the hazel bushes show:

"A virgin scene! A little while I stood,
Breathing with such suppression of the heart
As joy delights in; and with wise restraint
Voluptuous, fearless of a rival..." *(Nutting)*

After this silent, joyful enjoyment of the scene comes the vicarious enjoyment of the cruel ravishing, the description of which clearly gives out the feeling of the sensuous enjoyment—

—"Then up I rose,
And dragged to earth both branch and bough, with crash

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

And merciless ravage; and the shady nook
Of hazels, and the green and mossy bower
Deformed and sullied, patiently gave up
Their quiet being:" *(Nutting)*

As from the totally ravished bower he returns "Exulting, rich beyond the wealth of kings" he strongly refutes the common allegation of himself being a stubborn moral prophet. The typical eighteenth century mask of moral didacticism, and, some unfortunate proceedings in his personal life did hamper the gush of emotional and erotic torrent in his later poetry, changing his youthful exuberance into the emotionally complex sensibility of the sage and serious poet. There is no denying the fact. But then what do lines such as these prove written as late as January 1830? This sonnet stands out from the sequence of "Miscellaneous Sonnets" by its irrepressible emotional urgency—invoking his "heart"—

"Why art thou silent! Is thy love a plant
Of such weak fibre that the treacherous air
Of absence withers what was once so fair?"

and the lines roll on writhing with the agony of the insistent demand of forceful passion—

"Speak—though this soft warm heart, once free to hold
A thousand tender pleasures, thine and mine,
Be left more desolate, more dreary cold
Than a forsaken bird's nest filled with snow
'Mid its own bush of leafless eglantine—
Speak, that my torturing doubts their end may know."

Such intensity of memory of lost love has been expressed by the poet more often than under one pretext or other. For example, the sonnet beginning with "Surprised by joy" has been written, the poet says, in the memory of his dead daughter, Catherine. But does not the sense of the one loss bring forth the unutterable and hence more powerfully felt loss of some deep love—long lost and forgotten in the eyes of the world, but, still being poignantly felt by the sufferer poet?

"Surprised by joy—impatient as the wind
I turned to share the transport—Oh! with whom"

The movement of joy and surprise reflected in the startled opening and the accelerated flow of the line as though pushed by some utter urgency, stops short suddenly with "Oh!", as the present pretext takes hold. But the conflict is on. The recovery of lost time brings forth surging pain that refuses to be bound by the shore of the present loss only—the previous loss being more poignant because the guild attached to it perhaps—

"Have I been so beguiled as to be blind
To my most grievous loss?—That thought's return
Was the worst pang that sorrow ever bore,
Save one, one only, when I stood forlorn
Knowing my heart's best treasure was no more."

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

This alter–ego of suppressed passion remained imprisoned within his serious being for years to come. Herbert Read designates this as :

> "... I might say that these two Wordsworths were Man and Mask—not Youth and Age, not Energy and Decay, but rather Reality and Myth... What if we do discover the greatness of his poetry is grounded in animal passions?"[3]

II

'The Passion and the life whose fountains are within'—Coleridge.

That the greatness of his poetry is really grounded in passion, is proved by the fact that his first published nature–poems, i.e., *Descriptive Sketches* and *An Evening Walk,* depict only laboured, and totally externalised declamation—following the tradition of the eighteenth century nature–poetry. The need to make Nature and its components "The passions that build up our human soul" was not there. The year 1791 and his fateful meeting and consequent parting with Annette brought about all the difference. So now the 'passion'—

> "—purifying thus
> The elements of feeling and of thought
> And sanctifying, by such discipline
> Both pain and fear, until we recognize
> A grandeur in the beatings of the heart". *(Prelude I)*

took possession of him to be expounded in his exquisite nature poetry, where the poetic sense, sensuality and sensibility fused together to bring home the most sublime effect of spiritual realisation. Nature now sustains him in the hours of his emotional crisis not only as "sensations sweet", or as "an appetite: a feeling and a love", rather it becomes the analogical Mode of Being, with whom his deep communion reaches the supreme level of understanding, where he

> "Would chant, in lonely peace, the spossal verse
> Of this great consummation—" *(The Recluse)*

Finite now blends with the Infinite, as turbulence of erotic passion and the conflicting experiences thereof result into the stable revelation of—

> "A heart that vibrates evermore, awake
> To feeling for all forms that life can take". *(An Evening Walk)*

Establishing a link between his passionate past and sedate present, nature now opens out to him that reassuring Presence, where he can find ultimate Peace and Joy. Furthermore, while in deep communion with Nature, he finds out the crucial link of correspondence between Soul of nature and Mind of man, that would gradually usher him to find the centre of spiritual resources. Hence the Cosmic wisdom of the skylark "who soar but never roam/true to the kindred points of heaven and home!" is not far off.

His sister, Dorothy, now was his source of inspiration to help him to discover the concord between his poetic thought and cosmic understanding. Her keen sensitivity to all

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

forms of Nature was crucially important to his poetic inspiration as many of his poems show, bearing direct reference to her journals. Coleridge describes her taste in beauties of nature as a "perfect electrometer". It is true that no other woman, even his wife Mary, was able to become his soul-mate as Dorothy was. Deep and life-long affection that he had for Dorothy, expressed in some of his poems, however sadly lack the youthful passion felt and shown for Annette; though this brother-sister relationship have been viewed by critics with elaborate pinches of salt. Again, Dorothy's influence notwithstanding, he had spousal devotion for his wife Mary Hutchinson also.

Now, to make a note of these different love–relationships, it would not be out of context perhaps, if we can attempt a comparative study of the love–poems written for his wife and the lost beloved—with reference to erotic expressions only. The beautiful lyric that he wrote for his wife, Mary, "She was a phantom of delight" has three sections describing her as an "Image gay", "A lovely Apparition", "A Spirit"—as if he wants to highlight her spiritual beauty thus pointedly ignoring her physical charms. The words "a spirit still" recurring with unity of effect establishes her as a docile, efficient housewife, though admirably worthy "For transient sorrows, simple wiles," yet not worthy enough as the receiver and giver of the exuberant animal passion. If one compares this with the sensuous ecstasy of the following lines of *Descriptive Sketches* or the strong erotic undercurrent of the poem *Vaudracour and Julia,* one can easily find out how deftly he could give vent to sensuous passion also when he really wanted to—

"Those steadfast eyes, that beating breasts inspire
To throw the 'sultry ray' of young desire
Those lips, whose tides of fragrance come, and go,
Accordant to the cheeks' unquiet glow;
Thoe shadowy breasts in love's light array'd,
And rising, by the moon of passion sway'd." *(Descriptive Sketches)*

Though, of course, such glimpses became rarer as his passionate engagement now with various forms of nature and natural objects including common men, opened out new vistas for him. In his later life we find him gradually progressing towards that equilibrium—where innocence and experience, intellect and passion melted and infused into total and absolute poetic truth. The resultant realisation is the peaceful cosmic wisdom, won after violent struggle with erotic self, when ultimately—"in all things/I saw one life, and felt that it was joy."

Lucy–poems, his inimitable tribute to the spiritual realisation of love, were written at this stage, when internal emotion (of loss or fulfilment in love) goes out to the external Element communicating through an unique kind of sense experience. These poems, clearly indicate the twilight zone of the erotic desire when the poetic being has found a distinct place in between human passion and deep unification with Nature, of which Lucy is the nucleus. The tidal waves of youthful excitement have become intensified into the understanding of spiritual love. That is why the "strange fits of passion" that he has known, he would share only with a "lover". Lucy was a pure component of Nature, an organic being like "a rose in June", "a violet by a massy stone". Transient in her graceful mortal beauty,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

"she dwelt among the untrodden ways"; and after spending her short life absolutely in unison with the blissful Nature, when she ceased to be physically, her organic being became an indestructible part of Nature. Rolling round in earth's "diurnal course" she became internalised in all Her (Nature's) forces and graces.

Lucy-poems are not simple and sweet love lyrics: they reach the most exalted form of poetic realisation, relying finally upon an account of the natural processes at work and the calm reassurance that her death is in accordance with the faultlessly organised laws of the universe. Lucy's death causes pain to the poet–lover: "Suffering is permanent, obscure and dark,/And has the nature of infinity"—but the sublimation of feeling achieved through the erotic tumult of fulfilment in love and loss of love, opens out the gateway to cosmic wisdom of stable joy where the soul "rise with sure accent/Even to the fountainhead of peace divine"—

Yet through that darkness (infinite though it seem
And irremovable) gracious openings lie
By which the soul—with patient steps of thought
Now toiling, wafted now on wings of prayer—
May pass in hope, and, though, from mortal bonds
Yet undeliver'd, rise with sure accent
Even to the fountainhead of peace divine (Preface to *The White Doe of Rylstone)*

His cosmic wisdom includes within its sphere not only the great unification of human soul with the soul of nature, more importantly, a vision of that underlying power ensuing love, joy and a perpetual sense of well–being. While drinking deep this realisation with passionate desire—

Sound needed none,
Nor any voice of joy: his spirit drank
The spectacle, sensation, soul and form
All melted into him. They swallowed up
His animal being. In them did he live
And by them did he live. They were his life. *(Prelude, II)*

III

We have all of us one human heart. —Wordsworth

Erotic feeling promoted to cosmic understanding of Nature and overwhelming passion crystallised in the powers of spiritual resources, are the moot points where Kālidāsa and Wordsworth, two great poets of the East and West, meet. Kālidāsa's supreme power as a poet is unquestionable both in sensuous description of passionate love, and, in sensual visualisation of the forms and charms of Nature. Wordsworth can hardly equal Kālidāsa's unique ability to describe the strong sexual passion or the luscious charms of his heroines. Except in his early years, passion and that too erotic passion is distinctly absent, or, successfully suppressed in Wordsworth's poems. But, actually where the feeling of the East

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

comes in aid of the feeling of the West, is the realisation of that unique Joy—experienced through the special understanding of Nature. Both the poets accept Nature as the source of ultimate solace, peace and love. We would, however, restrict ourselves to a short discussion of Kālidāsa's *Meghadūta* only, which is both a nature study and an exquisite expression of the passionate yearning for love of the separated lovers. Yakṣa, who is not a human being, but a divine body, after being separated from his beloved wife, appoints the floating rain–cloud as his sympathetic messenger to go and find his beloved in Alakāpurī to communicate his message to her. In his state of acute agony the Yakṣa cannot differentiate between animate and inanimate, and chooses the cloud as the messenger. But then it is not just that he is lost in erotic thoughts :

कामार्त्ता हि प्रकृतिकृपणाश्चेतनाचेतनेषु *(Pūrva Megha : 5)*

it is also because in his passionate longing for lost love, he has reached the spot where the elements of sensation get transformed into the spiritual queries. As for Kālidāsa, so for Wordsworth, sensuous longing leads the way to

"—that serene and blessed mood
In which the affections gently lead us on,
Until, the breadth of this corporeal frame,
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul." *(Tintern Abbey)*

Becoming this "living soul" is the literary goal of both the poets by way of realising love in all its manifestations of Passion Fulfilled and/or Passion Thwarted. Kālidāsa's portrayal of this sad longing of Yakṣa for his beloved is so beautifully done that the reader loses himself in enjoying vicariously the erotic throbbing of the longing heart with his own 'living soul' because—

प्रायः सर्वो भवति करुणावृत्तिरार्द्रान्तरात्मा *(Uttara Megha : 30)*

This 'Karuṇā' is what Wordsworth calls 'natural piety', that which binds all animate and inanimate beings of Nature, including human beings, with a common thread of understanding, call it love or call it an universal empathy. Wordsworth felt this unique oneness with nature since his days of suffering for lost love. Similarly the Yakṣa also felt the elemental presence of Nature in all the hills, rivers, flowers and trees of Alakāpurī, which is the residence of his beloved—an unit of nature. Kālidāsa in the *Meghadūta* has successfully blended Yakṣa's erotic passion with the subterranean force of the discourse with nature, delineating this with exquisite beauty of form and melody.

Wordsworth presents the view of the 'heart' as sentimental metaphor, to represent the correspondence between nature and the workings of his own heart. Similarly, Kālidāsa in the *Meghadūta* makes the cloud his sentimental metaphor, to represent the hurt of his 'heart' to carry messages of love and agony. Like Wordsworth, Kālidāsa also personifies different aspects of nature, i.e., the rivers Gambhīra and Nirvindhyā, as objective correlatives of the powerfully felt erotic feelings. Both the poets are effortlessly objective while finding their

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

correlative of passion (in both the senses of gain and loss in love) in inanimate objects of nature, in "rocks, and stones and trees", or, in

श्यामास्वङ्गं चकितहरिणीप्रेक्षणे दृष्टिपातं
वक्त्रच्छायां शशिनि शिखिनां बर्हभारेषु केशान्।
उत्पश्यामि प्रतनुषु नदीवीचिषु भ्रूविलासान्
हन्तैकस्मिन्क्वचिदपि न ते चण्डि सादृश्यमस्ति॥ (*Uttara Megha* : 41)

[Alas that the charm of the beloved can be found only in different attributes of nature, i.e., the lithe figure as the lissome creeper, her restless eyeing as that of the doe, beautiful face as the moon's, her tresses as the fans of the peacock, the arch of the brow as the ripples of the river,—not a single emblem of nature can accommodate fully the diverse charms of the enraged one.]

Nature becomes the fountainhead of Joy to Kālidāsa, as the cloud endowed with all the human emotions and attributes, enjoys vicariously all the exotic beauties of nature as well as the beauties of women, on his way from Rāmagiri to Alakāpurī. The Yakṣa directs the cloud to cure the leanness of a river or to cast erotic glances at another river, thus gratifying their desire. By personifying thus the inanimate elements of nature, Kālidāsa hints at the great cosmic wisdom, akin to that of the realisation of Wordsworth, that entails the inclusion of all natural objects linked to the great human soul, which on its part refer to the great, universal Heart. Hence the animate and inanimate become one, melt into each other, become complement to each other. Both of them believe in the creed that the ultimate order of nature is established in geniality, in tender assurance. So, while for Wordsworth the rainbow is a sign of reassurance :

"With a colossal stride bridging the vale
The substance thin as dreams, lovelier than day—
Amid the deafening uproar stood unmov'd *(Prelude)*

for Kālidāsa the cloud becomes the ultimate word in friendship

निःशब्दोऽपि प्रदिशसि जलं याचितश्चातकेभ्यः
प्रत्युक्तं हि प्रणयिषु सतामीप्सितार्थक्रियैव। *(Uttara Megha* : 51)

[The cloud gratifies the everthirsty birds with longcherished drops of water, without a single word. The friend, who helps at the hour of distress, does not pay much heed to words as such.]

The passion that is found in younger Wordsworth gets concentrated in his later years, in the spiritual realisation of the happy sensation of Peace and Joy which in any case is the ultimate goal of all erotic longings. True that Wordsworth's poetry does not propagate the sensuous descriptions and the turbulence of passionate love in the same proportion as is found in the *Meghadūta* or in other creations of Kālidāsa; but, there is no denying the fact that the end–product is experienced by both the poets in the same way, that is, in the realisation of Joy and Glory all around. Wordsworth experiences it as—

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things. *(Tintern Abbey)*

So does Kālidāsa perceives Bliss and Wellbeing everywhere—

सर्वस्तरतु दुर्गाणि सर्वो भद्राणि पश्यतु।
सर्वः कामानवाप्नोतु सर्वः सर्वत्र नन्दतु।।[4]

The way to this kind of Bliss and Joy is through love.
—thou call'st this love
And so it is, but there is higher love
Than this, a love that comes into the heart
With awe and a diffusive sentiment;
Thy love is human merely; this proceeds
More from the brooding soul, and is divine. *(Prelude XIII)*

This 'divinity' is the expression of joy of heart in all its subtle manifestations that cover the whole human race, the universe, so to say, that *Tattrīya Upaniṣad* describes as—

आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्। आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते। आनन्देन जातानि जीवन्ति। आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति।।[5]

[He knew Bliss for the Eternal. For from Bliss alone, it appears, are these creatures born and being born they live by Bliss and to Bliss they go hence and return.]

We are at once reminded of Wordsworth's famous declamation, that, only those persons can have access to his poetry, who are as 'happy' as he is—as his poetry is the embodiment of "A never–failing principle of Joy/And purest passion." Unless alive and vitally connected with the passions of love, this realisation of divine happiness could never have been the basis of his poetry—more importantly—the power of his poetry.

References & Notes

1. F.R. Leavis, *Revaluation*, pp. 170–71.
2. Herbert Read, *Wordsworth*, p. 117.
3. ibid., p. 110.
4. *Vikramovaśīya*, 5.25.
5. Bhṛguvallī, Anuvāka 6.

Bibliography

1. Bateson, F.W., *Wordsworth : a reinterpretation*, London : Longmans, 1954.
2. Beer, John, *Wordsworth and the Human Heart*, Macmillan Press Ltd., 1978.
3. De, Sushil Kumar, *The Meghadūta of Kālidāsa*, Delhi : Sahitya Akademi, 1957 first edition.
4. Durrant, Geoffrey, *William Wordsworth*, Cambridge University Press, 1969.
5. Hamilton, Paul, *Wordsworth : Harvester New Readings*, The Harvester Press, 1986.
6. Leavis, F.R., *Revaluation*, London : Chatto & Windus, 1969.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

7. Pinion, F.B., *A Wordsworth Companion*, Macmillan Press Ltd., 1984.
8. Purkis, John, *A Preface to Wordsworth*, London : Longman Group, 1970.
9. Read, Herbert, *Wordsworth*, London : Chatto & Windus, 1969.
10. Selincourt, Ernest De (ed.), *The Poetical Works of William Wordsworth*, Oxford : Clarendon Press 1940–1949.
11. Surideb, Sriranjan, *Meghadūta : Ek Anucintana*, Delhi : Motilal Banarasidas, 1985.
12. Wordsworth, Dorothy, *Journals of Dorothy Wordsworth*, edited by Mary Moorman, Oxford University Press, 1971.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Bhavabhūti

Juan Miguel de Mora

We must remember that we are some 1200 to 1300 years distant from Bhavabhūti, a fact which, together with the characteristics of Sanskrit culture, which lacks dates and concrete data usually demanded by Western historians, gives rise to legends and versions which provoke serious doubt regarding their authenticity, but that cannot be totally discarded because we know very little of the historical truth.

For example, Mirashi reminds us in his book–one of the fundamental works on our author–that many Sanskrit *paṇḍits* believe Kālidāsa and Bhavabhūti were contemporary. According to those versions, Kālidāsa was older and was already eminent as a poet laureate. So when he completed his *Uttararāmacarita*, Bhavabhūti took it to Kālidāsa to get his opinion. Kālidāsa was engaged in a chess game, so he asked Bhavabhūti to read it out loud, which he did. When the reading was over, Kālidāsa praised the play enthusiastically, but suggested one small correction. In the first act of the play, Rāma describes how he spent several nights in the Daṇḍakāraṇya in the agreeable company of Sītā (*śloka* 27). Kālidāsa suggested that the *anusvāra* of *evam* should be removed and Bhavabhūti accepted. Once the word became *eva* instead of *evam*, the idea was that "only the night reached its end, but not our conversation". This is the way it has appeared in all the manuscripts and modern editions.

The *paṇḍits* of Mysore tell how Kālidāsa went to the temple of Viṣṇu at Śrīraṅgapurī, near Trichinopoly, on a pilgrimage accompanied by Bhavabhūti and Daṇḍin, something quite difficult to prove and even more difficult to believe.

One of the first problems which arose regarding Bhavabhūti was the one pertaining to his name : R. G. Harshe remembers how certain authors insist that the poet's real name, such as it was given him by his father, was not Bhavabhūti but Śrīkaṇṭha, which means to have beauty in the throat (today we would say on the lips or in words) . This is what Nadine Stchoupak contends. Ghanaśyāma believes the same and Kane confirms it. S. K. Belvakar, quoted by Harshe, says that the name of Bhavabhūti was Śrīkaṇṭha Nīlakaṇṭha Udumbara. Those who believe the name was Śrīkaṇṭha explain that Bhavabhūti is a by-name. The traditional story used to explain this tells how the poet composed a beautiful stanza which more or less says: Once Śiva gave Pārvatī a strong embrace and the ashes on his body whitened her breasts. It was as though they were saying: "See to what state this ascetic has been reduced!" I bow before Pārvatī's breasts. The word "bhavabhūti" appears in the second line of the stanza. This version, then, is based on the fact that "bhavabhūti" may mean "The

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

ashes smeared on the body of Bhava (Śiva)". But it may also signify "he whose joy is in Śiva". Now *bhava* means to be, to become, existence, presence, state, situation, transformation into; real state, reality, manner, character, nature, and many more things (including an actor's way of calling the theatre director), and among them, it could be Śiva, although the correct form would not be just Bhava but rather Bhāvābhāva–kara, because *"kara"* is he who does, he who creates, who produces, author, action, effort, etc. And *"bhūti"* would only be "ashes" in the twelfth meaning, after: joyous existence, well–being, prosperity, fortune, achievement, potency, Fortune personified, ornament, elephant ornament, etc.

In order to solve something like this, in which Sanskrit's tendency to give many meanings to each word comes into play, our only recourse is logic: as his was a Brahmin family of Śaivas, it is only natural that they gave him the name "Bhavabhūti", that is, "he whose joy is in Śiva". This is much more probable that the story of the poem about the ashes. On the other hand, Śrikaṇṭha, as it implies an ease with words, an ability to use words, seems in a more natural way to be a title or an apellative given to someone who has already shown that ability, that is, to a talented poet. But in our opinion, what is most outstanding about all this tangle is the clear demonstration that Sanskrit's tendency to give many meanings to each word, which we mentioned before, is such that it even overcomes the possibilities of the most erudite Indian Sanskritists, who can sustain century–long polemics on something so apparently simple as the significance of a name.

Regarding the surname of Udumbara, there are also a great number of opinions: Surnames in India did not come into fashion until Bhavabhūti's age because the old land concessions did not mention surnames. However, the Brahmins did remember the places from which they came and these were almost always mentioned in the said land concession documents. That is why, although Udumbara is the name of the tree whose scientific classification is "Ficus Glomerata" or "Ficus Indica", it is most probable that Udumbara was the place of origin of Bhavabhūti. Harshe mentions that G.M. Kalelkar, in his Marathi translation of Enthoven's book *Castes and Tribes in the Bombay Presidency*, speaks of a sub–caste of Brahmins from Gujarat named "Udambrā". But Mirashi explains that the place of origin of the ancestors of Bhavabhūti was Udumbara, which could be the same as Umarkhed, by the Paingaṅgā, in the Yeotmāl district, and he himself states that in Karṇātaka and other parts, the place-names were used as surnames and the case of Bhavabhūti and Udumbara is of that sort.

On the other hand, Baladeva Upādhyāya is of the opinion that *Umveka*, *Viśvarūpa*, *Maṇḍana* and *Sureśvara* are but pseudonyms used by Bhavabhūti to write on different matters but other researchers, Harshe among them, believe that theory to be baseless.

As for Bhavabhūti's dates, let us look at the elements we have at hand: the *Rājataraṅginī* ("the river of the kings") which Kalhaṇa finished in 1148 is the most notable historical work in Sanskrit literature. In the form of an epic poem 8 *taraṅgas* (waves) long, it refers to the history of the kings of Kaśmīr and constitutes a sure and precise guide and a source of information on society, popular cults and other aspects. This work contains a text (4.244) which states: "Having been defeated by him (Lalitāditya) Yaśovarman, who was a poet in

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

his own right and who was attended by Vākpatirāja, the famous Bhavabhūti and other (poets)", etc. That fragment indicates that Vākpatirāja was a contemporary of Bhavabhūti's and the very same Vākpatirāja, in his *Gauḍavadha*, a panegyric of King Yaśovarman of Kanyākubja, who died in 750, confirms this when he says: "Bhavabhūti is truly like the ocean. As drops of nectar which have been extracted from the agitated ocean, there appear in my description some excellent ideas from Bhavabhūti's *kāvyas.*"

We know, therefore, that Bhavabhūti was a contemporary of King Yaśovarman, who died in 750, and that he was a colleague of Vākpatirāja at his court. Consequently, the year 700 is the earliest limit for Bhavabhūti's date and the poet reached his zenith after that year. On the other hand, Vāmana, who reaches his summit around 800 A. D., mentions the *Uttararāmacarita* in his *Kāvyālaṅkārasūtravṛtti* (Commentary on the aphorisms of the ornament in poetry), which means that Bhavabhūti was already famous at that time. For all of these reasons, most specialists coincide in attributing Bhavabhūti's literary activity to the first and second quarters of the 8th century, A.D.

With regard to his family, although Sanskrit authors generally do not provide information on themselves nor on the period during which they lived, Bhavabhūti does give us considerable information. In the prologues to his plays *Mahāvīracarita* and *Mālatīmādhava,* Bhavabhūti indicates that his forbears lived in a city called Padmapura in Dakṣiṇāpatha (and many manuscripts of the *Mālatīmādhava* add that Padmapura was in the land of Vidarbha, today's Berar). His ancestors were Brahmins of the Taittirīya *śākhā* of the Black Yajur Veda. They belonged to the Kāśyapa *gotra* (that is, family, stock, clan) and are described as Charaṇaguravaḥ, which implies that perhaps they ran a school for the teaching of the sacred texts of their *śākha* (which was the Taittirīya)[1]. They were very devout Brahmins who observed the *vratas* (rules), celebrated Vedic sacrifices such as the *Vājapeya,* and kept the five sacred fires. They were venerated for their Vedic knowledge and their devotion to such an extent that they came to be considered *paṅkti–pāvana,* which means that they, through their presence, sanctified the row of Brahmins which they joined to take their meals. They used their Vedic knowledge to discover the true nature of Reality and not in arguments and disputes, they spent their wealth on the celebration of sacred sacrifices and in the building of charitable works such as cisterns and wells; they married in order to obtain offspring and lived in austerity, according to the *Mālatīmādhava* (2.5).

According to the *Mahāvīracarita,* Bhavabhūti's ancestor five generations back was Mahākavi, who had performed the *Vājapeya* sacrifice. The poet's grandfather was Bhaṭṭa Gopāla (or Gopāla–Bhaṭṭa), who had become prominent due to his wisdom and devotion, reason for which he was called *sugrihītanāman* (a person whose name is pronounced in propitiation in the morning). The poet's father was called Nīlakaṇṭha–he was also famous for his knowledge and his life of devotion–and his mother, Jātūkarṇī. This is the name of a *gotra* (clan) mentioned in some of the old land concessions. It would be well to point out that the *Vājapeya* was a very important Soma sacrifice which could only be celebrated by the three upper castes and Bhavabhūti's family was obviously proud of the fact that one of its predecessors had performed it.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

A Jain text (the *Bappabhaṭṭicarita*), however, states that Bhavabhūti was of the Kṣatriya caste and belonged to the Paranāmara lineage. Soḍḍhala (11th century, author of the *Udayasundarī-kathā*–the story of Udayasundarī–, an imaginary tale of love) affirms that Bhavabhūti was born into a feudal family, which is in direct contradiction with all that was said before about his Brahmin antecedents. It appears that in Umarkhed, on the northern bank of the Paingaṅga–in the Yeotmāl district–, according to Mirashi, some traditions still subsist regarding Bhavabhūti's family, reason for which that could be the Udumbara of which we spoke earlier. But this is not the end of the versions on Bhavabhūti. Ghanaśyāma (a commentator from Mahārāṣṭra born in 1700 who served King Tukkoji of Tanjore as minister) bases himself on some expressions in the *Uttararāmacarita* to infer that Bhavabhūti was Dravidian. According to Kane, for example, when in Act II, after stanza 7, Vāsantī learns that Lakṣmaṇa's son, Candraketu, is commander of the guard around the Aśvamedha horse, she exclaims *hanta mātar jivāmi*, about which Ghanaśyāma states: "this expression is typical of the Dravidian women and one should infer that here the poet reveals he was Dravidian". Evidently this conclusion lacks a solid basis and means nothing philologically, for, just one phrase in the whole play cannot possibly be conclusive.

If, however, there are so many opinions regarding his family and origin, we know absolutely nothing about his private life.

There are passionate defences of theses regarding the places where Bhavabhūti lived and where he presented his plays. Mirashi gives a series of arguments, after a great deal of research, to prove that the poet's Padmapura was Padampur, near Amgaon, in the Bhaṇḍārā district, and to sustain his argument, he explains furthermore, that Padampur has great landscapes, whose description Bhavabhūti loved. The hills that surround the town, with their huge, strangely formed rocks, have an attractive aspect, he says. The surrounding area is covered with low and rocky jungles that were formerly infested with panthers and poisonous snakes that each year took a certain number of human lives. He adds that if Bhavabhūti was brought up in such an atmosphere, it is only natural that he would like to describe the overwhelming aspects of nature, as when he speaks of the Daṇḍaka forest and other places in the *Uttararāmacarita*. But Harshe holds that Mirashi's thesis is neither solid nor convincing and that everything leads us to believe that Bhavabhūti's place of origin was Padmapura, near Cāndā and not in the vicinity of Amgaon.

Kane, for his part, contends that it is completely wrong to believe (as does Harshe) that Padmapura can be identified with Padmāvatī, setting of *Mālatīmādhava*, and categorically refutes Mirashi's idea that Padmapura was Padampur, near Amgaon. Throughout this controversy, there is an abundance of arguments on both sides, not unrelated to the fact that Bhavabhūti lived for some time in Padmāvatī, in the North of India, where he apparently received instruction on the Vedānta from a famous Saṁnyāsin[2] called Jñānanidhi.

According to Mirashi, during his stay in Padmāvatī, Bhavabhūti had his plays staged at the fairs of Kālapriya, a fact which made him famous in the region. Due to this fame, King Yaśovarman of Kanauj invited him to his court and made him poet laureate for he knew that, as a *Subhāṣitāvali* (anthology; there are several with this name) says, "kings

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

become famous due to the patronage they confer on great poets and not to the loudness of the drums".

Mirashi deduces that Bhavabhūti did not receive real support in Padmāvatī, because his three plays were first staged "not in a royal court, but at the fair of the sun god in Kālapriya" (modern Kālpī), some miles to the north of Padmāvatī.

But Kane has plenty of arguments to refute this, stating that most probably Kālapriyānatha was the name of a local sanctuary of Śiva's in Padmapura, wherever that city may have been. The next probability–he says–is that it may have been the Mahākāla temple of Ujjayinī. And he argues, among other things, that the sun temples, as is the case with those dedicated to Brahmā, have been very few in all of India throughout the ages whereas those dedicated to Śiva, Viṣṇu and his *avatāras* have been innumerable. Nadine Stchoupak is inclined to believe that it was a Śiva temple in Ujjayinī.

With respect to Bhavabhūti's character, there is less disagreement among his commentators than there is on other aspects of his. It can almost be said that all they say about him corresponds to characteristics which could be joined in one and the same personality.

Mirashi says that Bhavabhūti was a man of great knowledge and great devotion, serious by nature and observing an upright conduct. He was proud of his coming from a wise and devout Brahmin family, known for its religious and charitable works. He was fully conscious of his knowledge, of his poetic talent and of his critical judgement and harboured the ambition of being recognized as the first among playwrights as he was among scholars.

Bhavabhūti–Mirashi continues–seems to have been a man of a serious nature and easily angered. There is no buffoon *(vidūṣaka)* in his plays. Of course it is true that plays about Rāma generally do not have any character similar to a buffon, reason for which it is not surprising that we do not find him in the *Mahāvīracarita* and the *Uttararāmacarita.* The *vidūṣaka* is generally kept at a royal court, his functions being to amuse his master with jokes and clumsy behaviour. The *Mālatīmādhava* depicts the life of middle–class people and therefore offers no possibility for a buffoon. Of course, the *Mṛcchakaṭika* of Śūdraka, for example, although it is based on the life of middle–class people, does have a character which is more or less comical in Maitreya, the friend of Cārudata, but Bhavabhūti has not created any character similar to him. The reason–according to Mirashi–is that as Bhavabhūti was from a Brahmin family famous for its Vedic knowledge, it may not have pleased him to arouse laughter and lack of respect toward Brahmins by putting a greedy and clumsy buffoon on stage, a Brahmin in name only and a disgrace to his caste. But this does not mean that Bhavabhūti lacked humour. In some of his plays we find comic situations of the kind that may be appreciated by cultured men.

With regard to his manner, we may say that Bhavabhūti could not stand being compared to eminent playwrights of the past, such as Kālidāsa, and when the critics found faults in his plays and pointed out this deficiency, he became very upset and with an evil disposition he answered them in *Mālatīmādhava* (1.6) saying:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

"Vain people who publicly despise us know well that my play has not been written for them. Someone such as I (qualified to appreciate this composition) may be born in the future, or may already be alive, for time has no end and vast is the earth."

It is said that because Bhavabhūti felt offended, he left the *Mahāvīracarita* incomplete and, in his anger, went to far off Padmāvatī, in the North. According to Vīrāghava, one of the play's commentators, the part which goes from *śloka* 46 in Act V to the end was not written by Bhavabhūti but by a poet named Subrahmaṇya.

Mirashi goes on to say that Bhavabhūti could not resist a barbed comment against his critics and in the prologue of the *Uttararāmacarita*, he wrote:

On the virtue of words, as on the virtue of
women, human beings are very evil-minded[3].

And to these words, spoken by the director, the actor adds:

Very evil-minded, you could say[3].

Perhaps it is due to these details that Nadine Stchoupak believes that "a certain tendency towards pedantry seems to prevail sometimes in Bhavabhūti over the creating force which allows a poet to transform the matter from which he nourishes himself".

Henry W. Wells believes that "nervous tension and uneasiness can be detected beneath the splendid exterior of Bhavabhūti's dramatic poetry. His style is tense, with prodigiously long compounds and other signs of effort and timidity", and he adds that, based on various passages in Bhavabhūti's plays, "his perceptive critic Shripad Krishna Belvalkar infers that he had an idealistic nature, and he was particularly faithful to an elevated conception of the family, and that life brought him many conflicts. Certainly, he adds, his plays lack the sense of radiant well–being so notable in Kālidāsa's".

Harshe says that Bhavabhūti was proud of his inheritance, of his religion and of his ancient culture. In this he coincides with Mirashi. He adds that the playwright was a man of taste and elegance, who knew how to appreciate beauty. Extremely sensitive to emotion, he was sweet and affectionate and in his descriptions of life, one can appreciate the shades of his delicacy. But he observes that "an important fact, from a psychological point of view, is that Bhavabhūti always sings about pathetic things... Keith–says Harshe–calls him a "solitary soul" and, in a certain sense, it is true ... A man of genious such as he is not always understood by his generation and even less by those who surround him..., Bhavabhūti often spoke well of keeping company with good people and he willingly accepted 'simplicity, virtue and utility' (UR II,2) as a vital principle". And he goes on to say that "For us, Bhavabhūti seems completely modern, not only in the sense that each man of genius survives his age, but also from the point of view of his ideas".

Harshe concludes that "The life of an idealist is, almost always, a life of hope in despair".

With respect to Bhavabhūti's religion, everything seems to indicate that–although a devout and faithful Hindu–he was far from sectarianism.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Mirashi is of the opinion that Bhavabhūti undoubtedly thought that the highest goal of human aspirations should be the knowledge of Brahman (the absolute) and thereby the achievement of liberation from birth and death. This idea of Mirashi's proves the purity of the poet's Hinduism. And the same author specifies that Bhavabhūti had studied the Vedas and the Upaniṣads and therefore had very liberal ideas with respect to religious affairs. He was convinced that there was an eternal principle, Brahman, the foundation of all the gods. Therefore, he was not a fanatical Śaiva. Mirashi goes on to explain that the scholars have not reached an agreement on Bhavabhūti's tutelary deity. For example, Saradaranjan Ray says he was a devotee of Rāma; Todar Mall and Karmarkar hold he was a Śaiva. Mirashi is persuaded that he was a Vedāntist who believed in the Vedānta philosophy which considers all deities as manifestations of the Ultimate Reality. In general, however, all of the scholars, that is, the essayists, agree: Kane believes that he was probably a believer in non dualist *(advaita)* Vedānta, with Śaiva tendencies, without our being able to say that he was a devait Śaiva. Louis Renou also believes him to be a Vedāntin; Stchoupak states that Bhavabhūti seems to have the idea of a supreme impersonal being of which the various divinities are but partial manifestations; Harshe coincides in believing him to be a Vedāntin and recalls that the great Sanskrit playwrights, such as Kālidāsa and others, who know the ancient tradition, salute Śiva in the first stanzas because he is the protector of dramatic art. That is to say that he was not necessarily a Śaiva because of the invocations to Śiva. Therefore, there is no divergence: Bhavabhūti was a Vedāntin, a believer in Vedānta.

It would be well to recall that Hinduism is the most tolerant of the great religions that humanity has known. The proliferation of sects and divinities has never been–within Hinduism–a motive for strife nor grave differences. One can be a Hindu and call God Śiva, Viṣṇu, Buddha or Jesus Christ. The only essential element, and here all the present–day tendencies of Hinduism coincide, is the belief in reincarnation and, consequently, in the need to liberate the soul from reincarnation, believing–not without logic–that this human life is nothing less than infernal. For these reasons, although members of very strict sects abide exclusively by their deity (which on occasion may be the same one under various names, as in the case of Viṣṇu and his *avatāras*–reincarnations–such, as Kṛṣṇa and Rāma, a fact which does not exclude the possibility of there being Viṣṇu, Kṛṣṇa and Rāma sects), Hindus of a high cultural level in general consider the various gods as so many representations of Universal Truth or the Absolute (Brahman), which explains everything that was previously stated with respect to the religious ideas of Bhavabhūti.

With respect to other aspects of our playwright's religiosity, there are those who believe that he did not have a good opinion of Buddhism. There is no basis for this belief. On the contrary, nowhere has Bhavabhūti indicated a lack of respect for that religion. It is, however, evident that he had a loathing for the *kāpālika* sect, which is understandable. They were a group of Śaiva ascetics so called because they drank from a skull *(kapāla)* and performed human sacrifice. Their existence dates back to olden times and they spread throughout all of India. The well–known Śaṅkara (788 to 820) fought against them because of their human sacrifices. Mahendravarman I (or Mahendravikramavarman), King of Kānchī, of the Pallava dynasty, who reigned between 600 and 625, also denounced them, precisely in a play

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

entitled *Mattavilāsa* (the game of the drunkard), a satirical comedy levelled against them. We can say in passing that the theory of the *kāpālikas* was that if one manifested a total indifference towards everything, one acquired the strength to dominate the things of this world. Just reading the description of Kapālakuṇḍalā written by Bhavabhūti in the *Malatīmādhava*, one can perceive his aversion for that sect and its practices.

There is something in which all the researchers agree: Bhavabhūti's enormous erudition, for he came from an erudite family and was himself a learned man who knew Grammar, Logic and Pūrvamīmāṃsā (the Hindu religious philosophy attributed to Jaimini) in depth. For that reason, not only is he appreciated as a poet, but also as a specialist in Etymology, Metaphysics, etc. His works are full of references to the Vedas, and to the performance of Vedic sacrifices and contain a series of details that give evidence of his familiarity not only with Vedic knowledge but also with the life of the students of those subjects.

Although the playwright himself explains in the prologue of the *Malatīmādhava* that he had mastered the Vedas, the Upaniṣads and the Sāṅkhya and Yoga philosophical systems, Mirashi points out that his great culture can be appreciated in the direct and indirect references which can be found in his plays.

For example, the blessing that Rāma bestows upon the resurrected Śūdra ascetic Śambūka (Where the worlds of joy are pure, where what is holy produces happiness, may the worlds of *Vairāja*, which are certainly shining spaces of virtue, be beneficial to you") is a clear echo of a Ṛigvedic hemistich (IX. 113.11: "Where joy and amusement, pleasure and satisfaction are established"). The same occurs with respect to a stanza (IV.18) of Act IV of the *Uttararāmacarita* and X.71.2 of the *Ṛg Veda*. Proof of his knowledge of the *Atharva Veda* are two references in the *Mahāvīracarita* to the use of its *mantras* to combat the *abhicāra* (exorcisms against witchcraft). Likewise, we see reflected in various passages of his plays, Bhavabhūti's familiarity with the Brāhmaṇas, and Lava's mention of the number and description of the soldiers that guarded the Aśvamedha horse (UR IV) agrees with the dictates of the *Śatapatha Brāhmaṇa*. In other places there is proof of the great knowledge the poet had of various *Upaniṣads*, and in Act IV of the *Uttararāmacarita*, there is an almost exact reproduction of a passage from the *Īśavāsyopaniṣad*. Furthermore, the fact that Bhavabhūti was versed in Nyāya philosophy (the Indian logic) is pointed out by Mirashi, who says this is apparent in the use of the word *pramāṇa* in the epithet *pada–vākya– pramāṇajña*.

Examples can also be given of Bhavabhūti's knowledge of the *kalpa–sūtras (śrautasūtras, gṛhyasūtras, dharmasūtras* and *śulvasūtras*, aphorisms on ritual), as well as of the *Nirukta* of Yaska, the *Nāṭyaśāstra*, the science of erotics, and of the *Nītiśāstra*, which is political science. On the other hand, Bhavabhūti is the only playwright who covered Rāma's entire life in only two plays.

Proof of his knowledge of Bharata's *rasa* theory is the fact that he employs the principal sentiments of the heroic *(vīra)* in the *Mahāvīracarita*, the erotic *(śṛṅgāra)* in the *Mālatī-mādhava* and the pathetic *(karuṇa)* in the *Uttararāmacarita*, at the same time that he introduces minor sentiments here and there, as prescribed by the *Nāṭyaśāstra*.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Bhavabhūti is criticized for his little knowledge of Prākṛta. Kane points out that nowhere in his three dramas, which contain more than 880 *ślokas*, is there a single one written in pure Prākṛta except for two in the *Mālatīmādhava* (VI.10,11) which are the same in Śaurasenī Prākṛta as in Sanskrit for reasons which we shall explain further on. Mīrashi as well as others also point out the little use of Prākṛta made by our poet. Harshe, on the contrary, considers it "ridiculous to attribute an insufficient knowledge of Prākṛta to Bhavabhūti" (as Todar Mall did) or to state, as did Keith, that "for him, writing in Prakṛta consisted in mechanically transforming Sanskrit by following the rules of Vararuci or other grammarians".

He refutes the others through an analysis in which he recalls the fact that, Prakṛtas being spoken languages, their evolution from Bhavabhūti's days to ours make it impossible to pass judgement on the form of the Prākṛta in the poet's plays. He also recalls the fact that the particular character of Bhavabhūti's plays kept him from making too free a use of Prākṛta verses and adds that if we are to abide by the tradition relative to the use of Prākṛtas, we can verify that, in spite of the preference he shows towards Śaurasenī, Bhavabhūti holds to his freedom of choice and keeps more to ordinary language than to the prescriptions of the grammarians.

On the other hand, however,–and this nobody doubts–, Bhavabhūti had an absolute command of Sanskrit and was probably the play–wright that best commanded that language of all those who wrote in it. Kane says the poet "had a great command of Sanskrit and was a master of style, knowing how to manage the appropriate expressions". He also points out something very typical of Bhavabhūti and something to which we shall return later; "He often wrote verses in which the sound is an echo of the meaning. Where intense feeling has to be depicted, he employs a simple and strong language, leaving aside his preference for compound words..."

Mirashi states that "Bhavabhūti had an extraordinary command of the Sanskrit language; he has been described as a *vaśya–vāc*, 'he to whom the word is submissive', in the *Uttararāmacarita* and the statement is not unjustified in view of his effective delineation of the different *rasas*... his description of the aspects of nature, both grandiose and subtle, and his skilful expression of various human moods..." And he adds: "In order to achieve the correct use of Sanskrit, he seems to have studied Pāṇini's grammar in depth".

Nadine Stchoupak states that the two characteristic traits of Bhavabhūti's style and language are the use of quotations, or the faithful transposition of texts, and the abundance of cultured and technical terms as well as archaic words and forms.

Harshe asserts that a particularly interesting feature of Bhavabhūti's art is the intellectual and aesthetic value of the words and phrases which have a double meaning... and which play an important role in the action of the play.

Mrs. Willman–Grabowska says that Bhavbhūti was one of the most well–informed men of his time and that he had an incomparable command of the language. No one–she says–has better known how to handle Sanskrit and to give ancient and extinct words back all their expressive force.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Harshe says of the *Mahāvīracarita* that it is "the work of a true master of the language", and of the *Mālatīmādhava* that it is a "mixture of erudition and art".

Bhavabhūti–according to one scholar–does not write his plays only to amuse his audience; he has a more special aim, of an artistic nature, such as is not found in any other dramatic author of ancient India[4]. But the truth is that Bhavabhūti did not restrict himself exclusively to his artistic objective. He himself explains how a playwright "is judged for his timely idea and for the richness of his expression and *the depth of the significance of his work*"[5]. And that, in effect, is his viewpoint. Bhavabhūti searches for–and finds–a dimension of depth within the artistic creation. As Mirashi observes, he has based the *Uttararāmacarita* on the ideal of the administration of the State. From olden times, the satisfaction of the subjects (*prajānurañjana)*[6] has been considered the highest aim of administration and in the mentioned play, this objective prevails to the point where Rāma gave up Sītā's love. But Bhavabhūti also has an innate sense of justice which leads him to confront concepts which were unquestionable in his age.

With respect to Bhavabhūti's command of Sanskrit and metrics there is no doubt among his critics, both ancient and modern. Pūrṇasarasvatī, an ascetic with notable poetic qualities, says of Bhavabhūti in his *Rasamañjarī* (Rasa Bouquet) that in the *Māltīmādhava*, he wrote a study on *rasa* and *alaṁkāra.*[7] In effect, in that play there is an extraordinary handling of the various sentiments which the different scenes should provoke in the spectator. As regards *alaṁkāra*, as this word signifies the ornaments–jewels, etc.–which the actors wear on their body, we suppose that Pūrṇasarasvatī wanted to refer to the *nāṭyālaṁkāra,* that is, to the thirty–three forms which, according to Bharata, a phrase can have in order to vary the expression of the sentiments and avoid a monotonous style, as well as referring to the *nāṭakālaṁkāra,* the four embellishments of drama which are comparison, metaphor, illumination and alliteration. Incidentally, there is also the *sattvajālaṁkāra*, the natural graces which adorn a heroine. (To sum up, *alaṁkāra*, in the real or figurative sense, means embellishment, adornment or ornament and is, therefore, a rhetorical figure).

Regarding Sanskrit metrics, Bhavabhūti commands them absolutely. In the *Mahāvīra-carita,* he includes 390 poetic stanzas in twenty different metres and in the *Uttararāmacarita*, he uses 19 metres in a total of 253 stanzas, of which 87, a little bit more than a third, are in the *anuṣṭubh* metre[8] used in the *Ṛg Veda* although not too often, and which is written in series of four *pādas* (which in this case means a "fourth" of a stanza), all of them octosyllabic. This is the metric form which prevails in the *Mahābhārata*, the *Rāmāyaṇa* and the Purāṇas. In general, Bhavabhūti's metrics are very elaborate and in the epic passages, there is a definite predominance of the *śloka*[9] which is defined as a four–*pāda* distich, that is, twice sixteen syllables or, said another way, eight tetrasyllabic groups. Its characteristic is that in each *pāda*, the fifth syllable is brief, the sixth is long and the seventh is alternatively brief and long.[10]

It would be useless to continue speaking here about Bhavabhūti's metrics in detail unless we include an extensive explanation on Sanskrit metrics, which would not be possible. It is, however, interesting to point out one of his most celebrated poetic feats: In the

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Mālatīmādhava, in the scene where the *Tāṇḍava* dance of the goddess Karālā is described, he uses a metre which is very long, called *Daṇḍaka*, of which each *pāda* has fifty–four syllables. Using this metre, he obtains a notable effect as the measure perfectly suits the rhythm of the dance. We do not know of any other poet who handled such a long metre[11].

Regarding the handling of the *rasa*, our playwright offers an example of *bībhatsa* (the sentiment of horror) when, in the *Mālatīmādhava*, he describes how a very thin spirit holds a dead body in its lap from which he plucks the skin off the arms and legs and eats the putrid flesh of the shoulders, the hips, the back and the thighs. From the dead body, the spirit extracts the muscles, the intestines and the eyes and devours them all very slowly. There is no doubt that the stanza in question can only arouse horror and disgust in the spectator. (IV.16)

Bhavabhūti has proved throughout all of his works that he commands the rules established by Bharata regarding dramatic art. This, however, does not confine him to a series of stiff rules as he demonstrates a command of certain poetic and dramatic aspects comparable to that of any great classic author pertaining to other latitudes. On the one hand, he stands out among the great Sanskrit poets because of the beauty of his imagery and metaphors as applied to nature, whose various aspects and imposing beauty he describes as a careful observer, whether dealing with animals or jungles, ridges, mountains, ranges or general landscapes and scapes. At the same time–as Kane points out–Bhavabhūti is notably free of the conventions and clichés common to other classic Sanskrit poets–including Kālidāsa–such as "the cooing of the cuckoo", "the flower of the mango", the *aśoka* and similar trees and "the exciting influence of the moon". The cuckoo, which is a cliché in Sanskrit literature, is almost never mentioned by him[12], which means that with respect to poetic metaphor, he follows his own path, which is different from that of his colleagues in the theatre.

But he has an even more exceptional quality; he gives his characters psychological depth–something lacking in other Sanskrit playwrights–, carefully describing their moods. The tone of Bhavabhūti's dramas is, on the whole, always elevated, and each one of their parts and each one of their principal characters is, in his own way, an ideal. Within that keynote, in the *Uttararāmacarita* he gives an excellent description of married love and affection, particularly in Act I. He knows how to handle his characters which belong to different categories and different social classes–keeping to their characteristics. Just as he has the imagination to find the most unsuspected metaphors (for example, the one which referring to the heat, speaks of the "thirsty lizards which drink the sweat of the great serpents", UR II.16), he knows how to make his characters speak in accordance to what they are. Viśvāmitra, for example, has always performed Vedic rites so that when he makes a comparison, he refers to those rites.

Regarding his characters in general, it is the feminine ones which he has managed the best. They are the ones which most attract the attention of both the spectators and the researchers.[13] Kane also holds that Bhavabhūti has no rival in the scenic development of profound and tender human sentiments and adds that his handling of the young is excellent, and that some scenes are beyond all possible competition.[14]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

There is no doubt that Bhavabhūti's presentation of his characters under the psychological aspect and his making them seem alive and real through delicate touches[15] is essential and is also what distinguishes him from all the rest of the Sanskrit playwrights. An example of this is the character Paraśurāma in the *Mahāvīracarita*, due to the gradual evolution of his thinking and his mood–a rare case in Sanskrit literature, for after having been defeated by Rāma, he becomes his friend, admires him and changes completely towards him.

Others have observed that there is not a single scene in Bhavabhūti's plays with a child–Kuśa and Lava are twelve years old and are therefore adolescents in India–. However, both in the *Mālatīmādhava* (X.2) and the *Uttararāmacarita* (IV.4) there is a tender description of two childhoods, that of Mālatī and of Sītā respectively.

Bhavabhūti also has his defects: the main one is common to Sanskrit playwrights and authors in general and consists in undertaking such long descriptions that they become tedious and make one forget the essential plot of the play. But is not this by chance a characteristic to be found in all of the Indian epics? Kane considers that his work as a writer is very uneven and that next to excellent passages, there are some of very poor quality; he also says that one of Bhavabhūti's defects is that he does not present a great variety of characters, that is, characters which are different from one another. He also criticizes the poet for allowing himself very long and complicated sentences as well as compound words of the same sort, both in Prākṛta as well as in Sanskrit prose. As a personal opinion, which is nevertheless worthy of respect, Kane states that a grave defect of Bhavabhūti's is that he makes not only women but also a hero as important as Rāma faint often, cry frequently and, in general, lose the merit which the elevated character should have. But we believe that this was Bhavabhūti's deliberate intention. He wanted to show Rāma–who for the Hindus is an incarnation of Viṣṇu–as a man and not as a god. He achieves this in the scene with the Śūdra and also, by reference, when Lava (V.35) speaks of his defects.

Mirashi believes Bhavabhūti neglected the plot of his plays and that other authors are far more able in this respect, a fact which is undeniable. Entering into detail, the researcher states that the first defect in Bhavabhūti's plays is artificiality; that in some cases he gives the same lines and stanzas to more than one character and that the fact that different characters recite the different *pādas* of the same stanza implies artificiality, as does the fact that the same stanzas are repeated in different plays. We do not agree with this point of view, as we shall demonstrate further on. Todar Mall has shown that the number of repeated *ślokas* reaches sixty. Mirashi defines as artificial the fact that a character who usually speaks in Prākrit sometimes speaks in Sanskrit, as occurs in the *Mālatīmādhava*. He also believes that Rāma's demonstrated weakness in fainting constantly constitutes one of the author's defects.

We thus necessarily come to the much discussed subject of the comparison between Bhavabhūti and Kālidāsa. "Kālidāsa, an incomparable master of the Sanskrit language and an inimitable model of style–says Andrzej Gawronski–lived in the second half of the 5th century A.D..... Bhavabhūti flourished in the second half of the 8th century; that is to say that the three dramas which he left are some 250 years more recent than Kālidāsa's works. Now, if one remembers that Sanskrit writers used a language which, although employed

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

orally, was not a living language but a dead one, that they know not from the cradle but from school (if such an expression is allowed, being perhaps too European), and that they learned style and phraseology through reading the classic works of a previous age, if all of this is taken into consideration, then one can surmise in advance that in Bhavabhūti's dramas one will find traits which prove that he read and reread Kālidāsa no less regularly than the latter read Aśvaghoṣa and Bhāsa or that Aśvaghoṣa read Vālmīki"[16]

This is put correctly, because Bhavabhūti's works contain a clear trace of Kālidāsa's, who seems to have influenced him notably. In this regard, Kane indicates that "The two greatest names among classic Sanskrit poets and playwrights are Kālidāsa and Bhavabhūti. Although he lacks the modesty, perfection, art and technique of Kālidāsa, the traditional verdict of the Sanskrit medieval critics has been that Bhavabhūti is supreme in depicting the *Karuṇa rasa* (pathos) and that he surpasses all others in this in the Uttararāmacarita".[17]

Sylvain Lévi believes "Bhavabhūti only asks of the theatre the opportunity of displaying the resources of his poetry in the various situations in which love's vicissitudes place the hero; seen from this point of view, the dramas of the poet called "the divine throat" are undoubtedly works of art. No one possesses as completely as he does the inexhaustible treasures of the Sanskrit vocabulary; no one has handled so easily the most complicated metres, the violent emotions, the great spectacles of nature. Sharp or terrible impressions have not found in India a painter or an interpreter as powerful as he. The Indian critics, with correct precision, characterize the difference between Bhavabhūti and Kālidāsa: the latter suggests sentiment, the former expresses it. His taste for strange and resonant words, together with his solid erudition, lead him more than once to employ obscure or archaic terms; the search for grandiose effects force him to abuse the long and sonorous compounds; he has neither the spiritual fluency of Śūdraka nor the delicate imagination of Kālidāsa, but his original qualities as a writer, a painter and a poet classify him along with them in the first line of dramatic literature"[18]

It is probable that there is a relationship between Lévi's mention of the Indian critics' assertion and what is stated by Ramakrishna Gopal Bhāndārkar (quoted by V.V. Mirashi): "Kālidāsa is a greater artist than Bhavabhūti. The former suggests or indicates the sentiment which the latter expresses in strong language". On the other hand, after mentioning elements which seem to prove that Bhavabhūti borrowed certain ideas and situations previously established by Kālidāsa, Mirashi indicates that both believed the whole of Creation to be permeated by the Supreme Spirit; but with respect to their works, if both of them loved describing nature, Kālidāsa described its gentle aspects while Bhavabhūti its grandiose and terrible scenes. And he states that in spite of considering Kālidāsa superior, if Bhavabhuti's plays are compared to his, the latter will stand out because of the nobility of his atmosphere. The plots of Kālidāsa's three known plays are based on incidents in the harems of kings while if two of Bhavabhūti's plays are about the life of a king, their plot is not corrupted by any harem intrigue.[19]

Nevertheless, it is evident that Bhavabhūti took from Kālidāsa not only inspiration and ideas but even a verse or two. Kālidāsa, the greatest poet of classical India, the one who has

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

best handled cultured Sanskrit poetry (*mahākāvya*), is the author of two great epic poems (*Kumārasambhava*, *Raghuvaṁśa*), of an extraordinary lyrical poem (*Meghadūta*) and of three dramas (*Śakuntalā*, *Vikramorvaśīya* and *Malavikāgnimitra*), as well as of other works attributed to him but whose authenticity is in doubt.

One of the scholars who did the most work on Kālidāsa's influence on Bhavabhūti is Andrzej Gawronski, whose text (quoted earlier) on Bhavabhūti's knowledge of Kālidāsa is unquestionable. Later on, he states that "In effect, there are certain signs that Bhavabhūti knew Kālidāsa. Most of these traces are to be found in the Mālatīmādhava. Wilson and Borooah already pointed out that certain passages of this play seem to contain references to Śakuntalā and Vikramorvaśīya. One of the scenes of Act IX in Mālatīmādhava probably recalls Act IV of Vikramorvaśī... Other various parts of the Mahāvīracarita and the Uttararāmacarita seem to be imitations of other analogous ones in the plays of Kālidāsa. They have all been collected by Huth in a well–known treatise. In another work of certain extension, he carefully examines the part in Act II of Mālatīmādhava in which the Buddhist nun Kāmandakī suggests to the heroine the idea of a marriage against the paternal will and, in covert language, mentions the legendary lovers Śakuntalā, Urvaśī and Vāsavadattā. The first two also have the role of heroines in two of Kālidāsa's plays, and although Kāmandakī expresses herself vaguely, alluding to ancient legends, one can admit with reason that Bhavabhūti was thinking of Kālidāsa's plays, that is, he would not have chosen those examples had he not found them already in his predecessor"[20]. However, where the influence on Bhavabhūti is still more evident is with regard to the *Meghadūta (The Messenger Cloud)*, one of the masterpieces of Sanskrit literature which was, by the way, most admired by Goethe in H.H. Wilson's translation, published in Calcutta in 1813. In this poem, Kālidāsa–with extraordinary skill tells how a Yakṣa–a sort of genie in the service of Kuvera, the god of riches–is punished with one year of banishment from his residence, the mythical city of Alakā on Mount Kailāsa, on the northern slopes of the Himālaya. He is forced to live in Rāmagiri (the mountain of Rāma), near Nagpur, in central India. There he remembers his beloved, who remained in the land of his birth, and when the rains come and he sees a cloud hovering over the peak of a mountain, he asks it to take news of him to his wife and to assure him of his love, telling the cloud the course it must follow with extraordinary descriptions of the places through which it must pass, given by the Yakṣa in a nostalgic tone which is in accord with the long and grave *mandākrāntā metre* (which slowly rises) consisting of four equal *pādas* of seventeen syllables each.[21]

Well in the *Mālatīmādhava*, not only does Bhavabhūti make use of the idea of using a cloud as a messenger but he also takes many details from Kālidāsa's poem, and even the two stanzas directed at the cloud–as Bhāndākar observes, quoted by Gawronski–are written in the same *mandākrāntā* metre used by Kālidāsa.[22] Other scholars have also made mention of the idea taken by Bhavabhūti from the *Meghadūta*.[23]

Despite all of this, it would be a mistake to judge Bhavabhūti according to the criteria of the modern world. The truth is that Kālidāsa's *Meghadūta* created a whole messenger literature among which we find the *Pavanadūta* ("The Messenger Wind") of Dhoyi, one of the first and best copies–written in the same metre as Kālidāsa's original–, the *Nemidūta*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

("The Messenger Nemi") by Vikrama, the *Haṁsadūta* ("The Messenger Swan") by Rūpagosvāmin, etc. Furthermore, Glasenapp mentions the existence of the "Messenger Parrot", a "Messenger Bee" and even the fact that various Jain writers devoted themselves to the transformation of Kālidāsa's original, adding new verses according to the "stanza complement" principle, in songs of praise to the Tīrthankaras[24], the legendary founders of Jain communities.

Consequently, Bhavabhūti's attitude in taking Kālidāsa's ideas and forms was far more delicate than what was usually done in his time. In no way does it reveal what in our times would be plagiarism. Any way, Bhavabhūti did not copy the original but rather took his inspiration from it. Are the plots of Shakespeare's plays original?

To end this brief comparative analysis, we recall that Harshe believes Kālidāsa's imagination to be more varied, more alive, more amusing, but that Bhavabhūti surpasses him in the depth of his penetration into the human heart and due to his fine observation of the most delicate shades of the various emotions. He concludes that both authors being erudite, Kālidāsa is more of an artist and Bhavabhūti more of a poet, the former maintaining an attitude of detachment from what he describes and the latter fusing himself willingly with his own creation[25]. Mirashi mentions the opinion of a modern critic (V.K. Chiplunkar in *Sanskrita–kavipañchaka* (in Marathi), page 120), who says:

> There is no third Sanskrit poet who could be considered along with Kālidāsa and Bhavabhūti. These two are the principal ones among all of the ancient poets of India. Both had an unrivalled poetic genius and the same command of the Sanskrit language. They had all of the qualities of great poets. It is not surprising that they fascinated their readers for centuries.[26]

We shall mention in passing that during Bhavabhūti's life, Indian society was liberal, not only in religious matters but also with respect to custom, woman's social position, etc. This was partly due to the influence of Buddhism which nevertheless begins its decline in India precisely at that time, giving way to the rebirth of what we could arbitrarily call a neobrahminism. As can be appreciated from the texts pertaining to that period and concretely from the *Mālatīmādhava*, there was no social separation between Buddhist and Hindu society. Inspite of the great difference between their respective religious practices, both religions were characterized by their tolerance and the communities belonged to the same ethnic groups and had the same cultural inheritance. Regarding India, one must always remember that, as Alain Danielou states: "Proselytism or the persecution of other forms of religion, no matter how strange the beliefs or the rites of other peoples may seem, can never be defensible from the Hindu point of view"[27]. From this one can derive that "just as we say that the English call a spoon 'a spoon', the Hindu will say: 'the Christians worship an aspect of Viṣṇu that they call Christ', because for him, Viṣṇu is not a personal god who belongs to a particular religion but rather a reality, a universal principle inevitably represented in all theologies".[28]

So we can understand the coexistence of Hinduism with all those religions which have not attacked its followers with violence (as Islam did, for example) and its peaceful coexistence with Buddhism, Jainism and numerous heterodoxies within its own body. Perhaps taking

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

advantage of this atmosphere of social liberality or even contributing to create it–, at a time when marriages were arranged by the parents and relatives and not by the couple, Bhavabhūti not only preached love between husband and wife but also advised the young of both sexes to choose their life partner on a basis of love, as Mirashi points out[29]. On the other hand, the Buddhist influence was to be appreciated, as we have said, in a certain liberation of womankind (so contrary to the *Mānava–Dharma–Śāstra* (IX.2,3,5), which commanded just the opposite), and in the fact that animal sacrifice and other aspects were not appreciated. Furthermore, the details which the character of Kāmandakī gives in the play show that it was possible for boys and girls to study together.

However, in general, Bhavabhūti's society was the typical Hindu society of antiquity, governed by the Kṣatriyas–the warrior caste–, usually with Brahmin ministers, the Vaiśyas being the rich farmers, the craftsmen, merchants and incipient middle–class, and the Śūdras–the proletarians of that time–being submitted to conditions of, to us, an inconceivable injustice. We will not even mention the parias, the "untouchables", those "without a caste", whose condition was much worse and who could not even quench their thirst in a well or in a fountain used by other castes.

All of this situation bears witness to Bhavabhūti's humanism, about which we have already spoken. Now we shall go on to speak more concretely about his dramas.

Complementary Notice on the Works of Bhavabhūti

As in the case of Kālidāsa, only three of Bhavabhūti's plays have reached us. Two of them are dramatic versions of parts of the history of Rāma, that is, Vālmīki's *Rāmāyaṇa*, the great Indian epic poem. The *Mahāvīracarita* ("The Adventures–or the history or the exploits, etc.–of the great hero–Rāma–")[30], in seven acts, covers Rāma's life, from the moment he meets Sītā and marries her (Sarga LXXIII of the *Bālakāṇḍa)* to his consecration (Sarga CXXVIII of the *Yuddhakāṇḍa*); that is, almost all of the *Rāmāyaṇa*. But in addition to concentrating such a long story in just one play, Bhavabhūti made numerous changes with respect to the original, changes which were not always approved by the Sanskrit rhetoricians[31]. The backbone of the play, with regards to *rasas*, is the heroic sentiment (*vīra–rasa)*, but others are also to be found, such as the *raudra* (violent sentiment), the *bībhatsa* (repugnant sentiment) and the *adbhuta* (sentiment of marvel), with the peculiarity that Bhavabhūti, in using the first three, employed words containing hard consonants, while elsewhere he uses words with soft consonants.[32]

Several critics believe that from stanza 46 in Act V onwards, the play is no longer Bhavabhūti's. There are two texts corresponding to that part, one from Northern India, attributed to a poet named Vināyaka, and another from the South, considered of less quality and attributed to Subrahmaṇya.

According to some researchers, the *Mahāvīracarita* was begun by Bhavabhūti while he was in Vidarbha, but he left it incomplete and only after having established his reputation with the *Mālatīmādhava* did he stage the play, probably still incomplete, at a Kālapriyanātha fair.[33] It is surely to this that we owe the fact that other poets finished the play which was

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

apparently the first to be written by Bhavabhūti and which brought on heavy criticism probably due to the changes made in such a well–known work as the *Rāmāyaṇa.*[34]

Some of those changes, however, were demanded by treatises of dramatic art. For example, if in the theatre Vālim's death was to be touched upon (he was killed treacherously by Rāma in the *Kiṣkindhākāṇḍa,* XVI to XXII), one had to take the *Nāṭyaśāstra* into account for with regards to subjects from traditional legends, it demanded that the hero be ennobled if the legend attributes acts to him which do not correspond to the image he should have.[35] Other modifications are undoubtedly due to the need for giving a certain unity to such a long story concentrated in such a short space. Still others are simply due to the playwrght's will as in the case of the extension of the character Mālyavat, the minister and Rāvaṇa's relative, who has little importance in Vālmīki but that in the *Mahāvīracarita* becomes a key character and the protagonist in a series of intrigues.

Where the *Mahāvīracarita* ("The Story of Rāma") ends, the *"Uttararāmacarita"* begins. We shall be speaking about the latter further on. Both plays are *nāṭakas,* that is, heroic dramas, the most complete type of play, whose subject must come from famous legends.[36]

Bhavabhūti's third play is the *Mālatīmādhava* (Mālatī and Mādhava, the names of the protagonists), a bourgeois drama whose argument has been taken from a book of stories.[37]

The story to which the researchers refer is to be found in the *Bṛhatkathā (*"The Great Account"), attributed to Guṇāḍhya. It is a collection of fabulous stories framed by the adventures of Udayana, king of the Vatsas, his marriage to Vāsavadattā and Padmāvatī, the adventures of his son and many other things. This work was made up of one hundred thousand verses and was written in Paiśācī Prākrita. The original was lost but more recent texts in Sanskrit are still to be found. In Renou's opinion, the original was probably prior to our time, that is before Christ, and this work was the main source of all the narrative literature of ancient India.[38]

On that basis, Bhavabhūti created his play which has been catalogued by various Western scholars as "a 'Romeo and Juliet' with a happy ending"[39] because it is the "story, in ten acts, of a love that triumphs over many drawbacks".[40]

The dominant *rasa* in this play is love *(śṛṅgāra).* To achieve it, Bhavabhūti used the *vaidarbhī rīti* (style, mode of composition) considered the best of all *rītis.* For other *rasas,* he used the *gaudī rīti.*[41]

Besides having created vigorous and profound characters, one of his great qualities, Bhavabhūti has also shown in this play his linguistic skill. In Act VI, a male character disguised as a woman addresses the female protagonist, who speaks Śaurasenī Prākrita. As he is pretending to be a woman, he should speak Śaurasenī, but being what he really is, he must speak Sanskrit. The dialogue covers two stanzas. If he speaks in Sanskrit, he will arouse Mālatī's suspicion and things will not turn out correctly. Bhavabhūti resolves this problem by writing those two stanzas with words and phrases that are identical in Śaurasenī and in Sanskrit. In order to achieve this, one must have a perfect command of both languages.[42]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The playwright also displays his talent in the use of the fifty–four syllable *Daṇḍaka* metre, with which he initiates the rhythm of the dance of the goddess Karālā. He achieves this feat because each verse is first composed of two metric units called *gaṇas* made up of three short syllables (*na–gaṇas)* each, followed by sixteen *ragaṇas,* each one consisting of one short syllable in between two long ones. This is how the poetic metre initiates the steps of the dance.[43]

There is a series of stanzas in the *Mālatīmādhava* that Bhavabhūti later used in his last play (the *Uttararāmacarita).* In some cases the reproduction was complete, *verbatim,* and in others there were some light changes.[44] Lévi has criticised the *Mālatī* because "the lovers, their assistants and their adversaries seem to stir in an inert and sleeping city, extraneous to everything that surrounds them, having no relations with the rest of the world, enclosed in a narrow circle, they seem to be separate from human society".[45]

Other scholars consider it a rich and interesting romantic drama[46] and still another states that the internal analysis of the play reflects the poet's times, wherefore there is little probability that the historical data are inexact.[47] Some people see certain autobiograpical material in the central character.[48]

The *Mālatīmādhava* is, according to the *Nāṭyaśāstra* classification, a *prakaraṇa,* mainly differing from the *nāṭaka* in the nature of the plot and the status of the central character, who can either be a minister, a Brahmin or a merchant but must always be of a noble and peaceful sort.[49]

None of these three dramas (we shall speak of the third later on), which "occupy a separate place in the dramatic literature of India and which are unrivalled in their class"[50] had a first performance under royal patronage, for there are no references in their prologues to any king or court. And we also know that Bhavabhūti had to procure the help of some of the actors in order to stage them:[51] this means that the extremely erudite and brilliant Brahmin was a friend of the actors, a group much scorned by society. Herein lie the roots, probably, of some of the criticisms levelled against Bhavabhūti by members of his own caste (*varṇatā).*

It is believed that Bhavabhūti also wrote a text on the Tantraśāstra and some references indicate that it could have been a commentary on the *Parātriśikā* tāntric text;[52] Indian tradition also attributes a thirteen–stanza poem (entitled *Guṇaratna)* to him, most of the stanzas being didactic in nature and written in praise of knowledge *(vidyā)* and virtue (*guṇa).* An anthology compiled in 1363 refers to poetry, under Bhavabhūti's name, not contained in his dramas.[53]

The same could be said regarding other compilations, but the fact is that all we know for sure of Bhavabhūti's are his three dramas.

Rāma's Last Adventure (Uttararāmacarita)

According to what he states in the last stanza of this play, Bhavabhūti wrote it when

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

he was already a mature man. Hence we can deduce, among other things, that it contains the spiritual concerns of the poet in a deep evolution. Next to parts which are parallel to the formulas of the Dharmas and the Arthaśāstras and on the same level as certain references to traditional paurāṇic traditions, there frequently appears, as though it were a philosophical *leit–motif*, an evocation of the doctrines of the Sāṁkhya and, above all, of the Vedānta with its monistic conception of the *ātman Brahman* of which everything is a partial and unreal transmutation. But the multiplicity of forms does not hinder the fundamental unity.[59]

The beautiful inaugural stanza of the *Uttararāmacarita* is of a sobriety unequalled in the Indian classical theatre. The *nāndī*, which must appear at the beginning of all Indian plays, is usually dedicated to the gods, especially to Śiva–in Kālidāsa's *Śakuntalā* there is a mention of Brahma–, and sometimes takes up three or four stanzas–as in Harṣa's *Ratnāvalī*. In the case of the *Uttararāmacarita*, there is no invocation either to the Ultimate Reality or to a god, but to the "first poets"–Vālmīki and probably the Ṛigvedic poets–and the experts find therein certain Vedāntic conceptions as well as a form wherein not only is a Vedic compound used (*namovāka*), an expression of respect and homage) but the intention of recalling the solemn invocations of the *Ṛg Veda* is revealed.[55] Furthermore, in the prologue, Bhavabhūti no longer felt the need to give detailed information on himself and his family. This probably means that he was already quite well known at that time.

Regarding the *Uttararāmacarita*, the principal scholars agree that as a play it lacks action. We must agree with them in this. Some are quite definite in saying that only by its external form can it be considered a drama, but that in truth it is a poem, closer to the epic than to the dramatic genre. In the *Uttararāmacarita* there are, in effect, a great number of descriptive or lyrical scenes in which the poetry is essential, they are "a collection of admirable stanzas" and, according to Lévi, it is "the most beautiful work of Indian poetry"[56].

The *Rāmāyaṇa*, the great Indian epic containing the story of Rāma, was Bhavabhūti's ation for his two Rāma plays, the *Mahāvīracarita* and the *Uttararāmacarita*. The latter as taken from the *Uttarakāṇḍa*, the last book of the epic text. Regarding this, we could ut in passing that it is the general opinion of Sanskritists and Indologists that books VII of the *Rāmāyaṇa*–the *Bālakāṇḍa* and the *Uttarakāṇḍa* respectively–were added at ter time to the epic in order to identify Rāma with an incarnation of Viṣṇu. It has been noted that Bhavabhūti treats his central character precisely as a human being, without granting him any divine features.

It is evident, and we must agree with Harshe in this,[57] that the central idea that Bhavabhūti wished to develop–the central and principal idea, but not the only one–was not the sorrow of the loving couple because of their separation, nor the abandonment of Sītā, but Rāma's internal conflict between his duty as king and his love for Sītā. This anguish of Rāma's is presented throughout the whole play. It makes him describe himself as being cruel and shows that, deep inside him, there is a grave insecurity with respect to the adequacy of his conduct in ordering the abandonment of Sītā in the forest.

But in order to develop the conflict as he felt it, Bhavabhūti altered the original story of the epic as many times as he saw fit (and this fact, which has been much criticized, is

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

one more proof of his genius). He began by deliberately ignoring the ostensibly divine character of Rāma, giving him instead that of a man perfectly capable of making mistakes. In Vālmīki's epic, Rāma orders his brother to abandon Sītā near the hermitage of the self same author poet of the *Rāmāyaṇa*. She would therefore not be totally abandoned and could be attended to and cared for, although far from the city, the palace and her husband. Bhavabhūti, however, has her abandoned in the heart of the jungle, at the mercy of all the dangers inherent to such a situation. Rāma's human defects are therefore revealed in greater detail; implicitly. Apart from his desire to be worthy of his subjects, we can distinguish a punctilio of injured honour, or better still, of vanity, from what he says to himself about Sītā, which drives him to commit a truly barbarous and unnecessary act. The poet has recourse to supernatural means in order to justify Sītā's survival and it is her twin sons who remain in the care of Vālmīki while she travels to regions restricted to the gods from whence she will return in the end.

This main conflict justifies Wells' comment when he states that the *Uttararāmacarita* contains far more than the poet's previous play about Rāma (the *Mahāvīracarita)* but that it is nevertheless brought into harmony with a much greater art. And he goes on to say: "All in all, there is less melodrama and more art... The action is mainly mental, and augments in the final acts". He adds that "The monster of phantasy has been tamed by art. The basic theme is the glorification of the family, but no play could be further from the tame and literal style of the 'domestic drama' which is current in Europe in the 18th to the 20th century. Time itself is influenced in the hands of the playwright; his characters live both in reminiscence, in present action and in prophetic vision. They live on earth, in the air and on the water. The story is about gods, demigods, angels, birds, beasts, and contains old people, people who are in the flower of their life and adolescents. For Bhavabhūti the theatre has no limits except for dramatic art".[58]

From another point of view, Sylvain Lévi had said more or less the same when h wrote: "The poet of the Uttara reveals his grand and powerful nature which is, however, incapable of restraint due to his use of gigantic and fantastic actors, due to his search for pathetic or violent situations and due to the disjointed development of an intrigue too weighted down with episodes".[59]

Among the many changes Bhavabhūti made in Vālmīki's work there is the whole scene of the paintings, that is, the first act. It undoubtedly constitutes a skilful means of offering a synthesis of the life of Rāma and Sītā, underlining those parts the poet considers most important for the later development of the play. The second act, about the Śūdra, is also a complete creation of Bhavabhūti's and goes against orthodoxy. The idea of the *Jṛmbhaka* missiles, so important in the *Uttararāmacarita*, can be found in Vālmīki although it has little importance. Bhavabhūti, however, converted them into something fundamental for the correct identification of Rāma's sons because–according to the poet–Rāma bestows them on "the child born of Sītā". Some critics do not believe Bhavabhūti was successful in this intent.[60]

Also belonging exclusively to Bhavabhūti is the fact which provokes the absence of Vaśiṣṭha and the other elders from Ayodhyā as well as the whole of the third act in which

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

the invisible Sītā sees Rāma; the struggle between Lava and Candraketu, Rāma's arrival, his encounter with his sons, the theatre performance, Arundhatī's testimony regarding Sītā's character and her final reunion with all of her relatives. Some specialists believe Bhavabhūti found inspiration in part in one of the books of the *Padmapurāṇa (*the *Pātālakhaṇḍa)* in which Rāma takes Sītā back again,[61] but be that as it may, there is no doubt that those changes have improved the play both regarding dramatic situations and the definition of the characters.

A peculiarity of Bhavabhūti's plays is the frequent use his characters make of aerial vehicles; in his study on the poet, V.V. Mirashi frequently employs the word "aeroplane" and even uses the term "aeronauts".[62] Other commentators recall that flights in aerial vehicles are to be found in Byron's "Cain" and in Shelley's "Prometheus Unbound", as well as in Sanskrit works such as "*Śakuntalā*"[63].

But from all of that, the artistic unity of characters and plot has arisen, and perfection in this regard was attained in the *Uttararāmacarita*[64]. Not only is there no doubt that this play is Bhavabhūti's masterpiece, but "it is said in India itself that Bhavabhūti's masterpiece has been preferred some times even to that of Kālidāsa because 'in comparison to its colossal polyphony, Śakuntalā seems to be a pure and simple harmony"[65].

In Bhavabhūti's times, Rāma was considered one of Viṣṇu's incarnations, a belief which had been current three centuries before, in the days of Kālidāsa. There were temples to Rāma in various parts of the country (in Vidharba, for example). Bhavabhūti, however, has not made a divine incarnation of his central character. On the contrary, he has made him a man. There is, in truth, a stanza in the second act, recited by Śambūka when he reappears as a supernatural being, which could be interpreted as being addressed to Viṣṇu, but this is so little within the whole of such a long play that it does not hold real significance.

Throughout the play, we see Rāma as the man he is and some of his defects are even mentioned. That is one of Bhavabhūti's most important achievements, living as he did in a country and a period completely impregnated by religion. In fact, Bhavabhūti's Rāma is more magnificent–because he is more human–than the Rāma of the epic. He is a man with contradictory sentiments, a being tortured by his own acts, and although he does his duty to the point of sacrifice, personifying the ideal man in a certain way, he is, in fact, far from being one, as is shown up in his abandonment of Sītā in the heart of the jungle, as though to bring on her death, and as Lava recalls when he mentions some of his actions which are not at all heroic. Some Indian critics do not agree with this,[66] preferring a perfect Rāma. The truth is that in Bhavabhūti, the playwright overcame prejudice and the fear of criticism; he was sure of what he wanted to do and he did it. Thus when Lava repeats a stanza (VI. 36) before Rāma which refers to a bed full of flowers where Rāma and Sītā loved one another, Rāma blushes and refers to the innocence of boys. In the whole of the main character, from beginning to end, we find the predominance of the man, no matter how ideal, over any interpretation of a religious nature. And it is his internal problems, his psychological conflict between love and duty, together with his mistaken way of solving it in practice, which give rise to beautiful verses in which the interior depth of King Rāma is reflected.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Sītā, the principal feminine character, is affectionate and faithful, she loves Rāma above all, regardless even of the injustice of which he makes her a victim and, although she is hurt, little by little, she understands Rāma's reasons when she sees him suffer for the sake of her love. The third act, which contains the exceptional scene in which the lovers cannot speak directly because Rāma cannot see Sītā but both can be heard, has been judged by the critics to be the best of the whole play. In order to reach this conclusion[67], some have taken its poetic qualities into account while others, such as Harshe, believe the psychological traits to be even more important. And this is true: the evolution of Sītā's thinking throughout the scene, being mortified, wounded, hurt in her most intimate sentiments but changing as she becomes aware of the tragedy through which Rāma is living due to what he did to her, demonstrates the psychological depth of the author[68]. During the whole act, and at the same time as she demonstrates her bitterness and even a trace of jealousy which make the situation more human, Sītā begins to understand Rāma.

All of the characters of the *Uttararāmacarita* are sound descriptions of human types and Bhavabhūti has not even neglected the old chamberlain who addresses Rāma as though he were a boy, for he has known him from childhood, and then corrects himself, ashamed of his excess of familiarity towards the king (Act I). The nature of the twins is magnificently described, and the scene where Lava faces the army of his father, immobilizes it with the magic arrows and then fights with Candraketu is very good. The boy's personality, his Kṣatriya pride, the calm with which he enumerates the faults or mistakes of the king, who is feared and adored by all, without imagining that he is his father, all of these are undeniably good points in the description and presentation of human characters and in the general development of the play.

The characters of old people of both sexes are also outstanding in the *Uttararāmacarita,* such as the personality of King Janaka, Sītā's father. The excellent quality of the description of the characters which does not limit itself to their words or actions is undoubtedly a merit of the playwright, regardless of the criticism which points out that more than a drama, it is an epic poem. Even the supernatural beings such as Vāsantī, Tamasā, Muralā, Gaṅgā and Pṛthivī, are profoundly human in their attitude throughout the play. As one critic points out, regardless of the *Uttararāmacarita* being a play in which the unreal intervenes to a great extent, Bhavabhūti has not put aside his taste for what is reasonable and his representation of the marvellous thus contains a shade of doubt.[69] King Harṣa (also called Śrīharṣa), who lived from 606 to 647, was the author of three plays of the *nāṭikā* type (a small heroic comedy which is judged inferior to the *nāṭaka).* These plays were much appreciated and one of them, the *Priyadarśikā (*the name of the heroine), in the third act, presents a theatrical performance within the play, anticipating Shakespeare by a thousand years and Pirandello by much more. Bhavabhūti, however, uses the recourse of the "drama within the drama" once more a century later, but he uses it with a greater scope and with an extraordinary dimension of depth as well as notable originality when he has a character's recent past performed in the presence of that same character[70]. This occurs at the very end, thus lending the play a more emotional quality and greater dramatic value. This recourse of putting one play inside another (in Sanskrit *garbhanāṭaka)* evidently shows up Bhavabhūti's excellent

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

qualities as a playwright so often denied him, leaving him as a mere epic poet. The whole of the *Uttararāmacarita* being the dramatic representation of the anguish suffered by Rāma for having abandoned Sītā, as well as of the anguish felt by her as the victim, the idea of having Sītā's story, from the moment she is abandoned in the jungle, performed before Rāma (and before Lakṣmaṇa, his brother, who executed the order) demonstrates a complete and profound sense of purely theatrical and dramatic values.

But there are other aspects of the *Uttararāmacarita* which show up the same dramatic sense. Among them are the traces of a fine sense of humour which appear, for instance, when Sītā, observing the paintings, points to Ūrmilā (her younger sister and wife of Lakṣ maṇa) and asks her husband himself who she is, or at the beginning of Act IV, whose light and humorous tone offers release from the tension of the pathetic scene in the previous act.[71] Furthermore, there is the description of the horse made by the boys in Act IV, *śloka* 26, when they see him for the first time. These and other details not only point to the epic poet but also to the complete playwright who has a deep knowldge of the value of scenic representation.

References & Notes

1. According to tradition, Taittirīya was the founder of an important school of the Black Yajur Veda, the Āpastamba branch, with its seat in the South. The following texts derive from it: *Taittirīya–Saṁhitā, Taittīriya–Brāhmaṇa, Taittiriya–Āraṇyaka, Taittīrīya–Upaniṣad* and *Taittirīya–Prātiśākhya (*Renou, Louis: *Literature Sanskrite.* Adrien Maisonneuve, Paris, 1946, pp. 126 and 127).
2. Ascetic Brahmin.
3. Translation by Juan Miguel de Mora
4. Harshe, R.G.; *Observations sur la Vie et 1' Oeuvre de Bhavabhūti.* Editions Littéraires de France, Paris, 1938, p. 33.
5. Mirashi, V.V.; *Bhavabhūti.* Motilal Banarsidass, Delhi, 1974, p. 154, Underlined by us.
6. *Ibid.*, p. 356.
7. Mainkar, T.G. *Studies in Sanskrit Dramatic Criticism.* Motilal Banarasidass, Delhi, 1971, p. 31.
8. Bhavabhūti, *Uttararāmacarita.* Commentary by Ghanśyāma, notes and translation by P.V. Kane and C.N. Joshi, Motilal Banarasidass, Delhi, 1971, p. 38.
9. Renou, Louis and Jean Filliozat; *l'Inde Classique*, Vol. II. Imprimerie Nationale, Paris, 1953, page 283.
10. *Ibid.*, p. 714.
11. Mirashi, *op. cit.*, p. 332.
12. Bhavabhūti, *Uttararāmacarita*, translation by P.V. Kane and C.N. Joshi, p. 33.
13. Mirashi, *op. cit.*, p. 204 and 325.
14. P.V. Kane, in *Uttararāmacarita*, p. 33.
15. Harshe, *op. cit* ., page 40.
16. Gawronski, Andrzej: *Notes sur les sources de quelques drames indiens.* Nakladem Polskiej Akademji Umiejetności, Sklad Glowny w. Ksiegarni G. Gebethnera I. Sp. w. Krakowie, Gebethnera I Wolffa w Warszawie, 1921, p. 43.
17. P.V. Kane, in *Uttararāmacarita*, p. 31 and 32.
18. Lévi, Sylvain: *Le Théâtre Indien*, Collège de France/Librairie Honoré Champion, Paris, 1963, Vol. I, p. 216.
19. Mirashi, *op. cit.*, p. 324.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

20. Gawronski, *op. cit.*, p. 44.
21. Kālidāsa: *Meghadūta*, traduit et annoté par R.H. Assier de Pompignan, Société d' Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1938.
22. Gawronski, *op. cit.*, p. 47.
23. Mirashi, *op. cit.*, p. 189.
24. Glasenapp, H. De: *Les Littératures de l' Inde, des origines à l 'époque contemporaine.* Payot, Paris, 1963, p. 161.
25. Harshe, *op. cit.*, p. 64.
26. Mirashi, *op. cit.*, p. 397.
27. Daniélou, Alain: *Le Polythéisme Hindou.* Editions Buchet Castel, Paris, 1975, p. 29.
28. Daniélou, Alain: *op. cit.*, p. 34.
29. Mirashi, *op. cit.*, p. 333.
30. Sanskrit's enormous capacity for giving many meanings to each word allows for this and many other possibilities of translation.
31. Mirashi: *op. cit.*, p. 148.
32. ibid., p. 151.
33. ibid., p. 80.
34. Kane in *Uttararāmacarita.*
35. Renou and Filliozat: *l' Inde Classique*, p. 120.
36. Lëvi, *Le Théâtre Indien*, p. 140.
37. Masson–Oursel, P., H. de Willman–Grabowska and Philippe Stern: *l' Inde Antique et la Civilisation Indienne.* Editions Albin Michel, Paris, 1951, p. 369.
38. Renou, Louis: *Littérature Sanskrite*, page 30, and Chandra Banerji, Sures: *A Companion to Sanskrit Literature*, Motilal Banarasidass, Delhi, 1971, p. 169.
39. Macdonell, Arthur A.: *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1965, pages 307 and 308, and Renou and Filliozat: *l'Inde Classique*, pages 283 and 284.
40. *l'Inde Antique et la Civilisation Indienne*, p. 371.
41. Mirashi, *op. cit.*, p. 208.
42. For the better understanding of this phenomenon, we shall quote here a phrase which is exactly the same in Romanian and in Spanish and which means the same in both languages: "deme un kilo de carne de vaca" (give me a kilo of beef). If a Spanish-speaking person went to a Rumanian butcher shop, whoever listened to him would think he was speaking Romanian, regardless of whether his accent was adequate or not.
43. Mirashi, *op. cit.*, pages 172 and 173.
44. ibid., pages 186 and following.
45. Lévi, *Le Théâtre Indien*, p. 216.
46. Renou and Filliozat, *l'Inde Classique*, p. 283.
47. Harshe, *Observations sur la vie et l'Oeuvre de Bhavabhūti*, p. 17.
48. Mainkar, *Studies in Sanskrit Dramatic Criticism*, p. 20.
49. Lévi, *op. cit.*, p. 141.
50. Harshe, *op. cit.*, p. 33.
51. Mirashi, *op. cit.*, p. 80.
52. ibid., p. 349.
53. Bhavabhūti: *Uttararāmacarita.* Traduit et annoté par Nadine Stchoupak Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1968, pages xiv and xv.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

54. Stchoupak in her notes to the *Uttararāmacarita*, p. xxx.
55. Stchoupak in *Uttararāmacarita*, p. xxxii.
56. ibid., page xxii and Lévi, *op. cit.*, pages 223 and 224.
57. Harshe, R.G., *op. cit.*, p. 39.
58. *Six Sanskrit Plays.* Edited by H.W. Wells. Asia Publishing House, Bombay, 1964, pages 353 and 354.
59. Lévi, *op. cit.*, p. 154.
60. Mirashi, *op. cit.*, p. 268.
61. Kane and Joshi in *Uttararāmacarita*, p. 40.
62. Mirashi, *op. cit.*, p. 129.
63. Wells in *Six Sanskrit Plays*, p. xxii.
64. Mainkar, *op. cit.*, p. 10.
65. Wells, *op. cit.*, pages xxix, xxx and 356.
66. Mirashi, *op. cit.*, pages 275 and 276.
67. Mirashi, *op. cit.*, p. 232.
68. Harshe, *op. cit.*, p. 41.
69. Harshe, *op. cit.*, p. 42.
70. ibid., p. 45.
71. Mirashi, *op. cit.*, p. 241.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Saptasaṁdhāna Mahākāvya : A Critique

Satya Vrat Varma

Of the various gimmicks employed by the scholar-poets to display their manifold equipment and expertise in semantic jugglery, the multi-*entendre* poems date back to considerable antiquity. Dandin's *Dvisaṁdhāna,* though lost, led to the birth of a new species of poetry which evoked wide following, down, the ages. The Jaina poets carried the feat to its climax with their frightful tomes masquerading as poems. The multi-*entendre* poems seek to interweave more than one theme by pressing into service the frightful paranomasia or by framing such verses as have hemistichs that yield different meanings when read from the beginning and end.

Written with the noble objective of dispelling gloom caused by the loss of Hemacandra's tome of the same name[1], the *Saptasaṁdhāna-mahākāvya* (SSM)[2] of Meghavijaya Gaṇi (A.D. 1628 to A.D. 1708), a Jaina monk of *Tapāgaccha,* represents the nadir of *Citrakāvya.* As implied by its title, it seeks to perform the stupendous feat of describing at one go the life-accounts of seven high personages including, besides the five *tīrthankaras* (Ṛṣabhadeva, Śāntinātha, Neminātha, Pārśva and Mahāvīra), Rāma and Kṛṣṇa, revered as Baladeva and Vāsudeva in the Jainistic tradition. Though only some of the major events of their respective careers have been highlighted within the self-imposed parameters, the frustrating task of detailing them simultaneously has driven the poet to verbal monstrosities and pedantry of the worst sort. It is almost impossible to negotiate the poem without the help of a perceptive gloss or commentary. Vijayāmṛtasūri has made an herculean effort to resolve the complexities of the poem with his commentary *Saraṇī,* though it, at places, seems to be garbled and does not provide sure help in dealing with the text.

Saptasaṁdhāna as a Mahākāvya

Though lost, for the most, in the maze of gimmickry, the *SSM* betrays almost all the features that are supposed to characterise a *mahākāvya.* The themes that it struggles to detail form part of the literary heritage of the Jainas, and have been dealt with by a number of earlier writers. They may justifiably be called as *khyāta* and *itihāsakathodbhūta,* howsoever tangled or sketchy they may be, in the poem. Not unlike Kalidāsa's *Raghuvaṁśa,* the *SSM* departs from the normal practice in having a multeity of heroes. It would be unkind to run down any of them as a subordinate or supportive character, so thoroughly they pervade the length and breadth of the poem. In doing so, however, it goes as far as the theory allows.[3]

The *SSM* has hardly the credentials to enrich itself with the various sentiments which otherwise form the essence of the poem. Quietism may broadly be accepted as its chief

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

sentiment. Traces of *vīra-śṛṅgāra* and *karuṇa* are also perceptiable. Of the four aims of life (*Caturvarga*), the *SSM* seeks to uphold *mokṣa*. All the *dramatis personae* ultimately attain the bliss of liberation from the worldly bondage. The poem, in essentials, underscores the heights a man is capable of through sustained mental and spiritual discipline. Its pedantic language, intricate style, blatant display of the author's erudition, ornate descriptions and digressions combine to project it as a *mahākāvya*. The author himself has called it *mahākāvya* in the colophons to the various cantos.[4]

Contents of the *SSM*

The account of the aforesaid seven high personages, as given in the *SSM*, even if skeletal is so intermingled that it is hardly possible to disentangle it. The only reasonable course to highlight its contents, therefore, would be to give a general resume thereof and details thereafter such events related to the respective personages as have been emphasised in the poem wittingly or unwittingly.

Ṛṣabhadeva

Canto one details, besides the time-worn banalities, the parents of the heroes, their capital towns in Madhyadeśa, their administrative apparatus, dreams of the respective mothers which they see as a prelude to their conception. The heavenly nymphs attend upon the expecting mothers. The birth of the noble personages removes the afflictions that plagued the land and leads to the welfare of the people. The birth ceremonies are performed with guests. Their education, marriage and rule receive due attention. The first fourteen verses of Canto Four primarily concern themselves with detailing the coronation of Ṛṣabhadeva and the birth of his progeny. The next sixteen, on the other hand, have been claimed by an account of Kṛṣṇa which includes in its ambit Kauravas' enmity with their cousins, the game of dice, attempted stripping of Draupadī, Kīcaka's advances to her and Kṛṣṇa's initiation in the Jainistic order. The rest of the Canto seeks to highlight the *tīrthaṅkaras'* disgust with their empires and consequent initiation into monkhood. Their subsequent religious wanderings, austerities and the afflictions that they undergo are set forth in the fifth canto. The hard penance and the resultant destruction of their *karmans* lead them to supreme knowledge. Canto seven breaks into the traditional description of the six Indian seasons. Bharata's *digvijaya*, and the bounty and the emancipation of the pontiffs occupies the eighth canto. The last Canto (IX) is devoted to detail the Gaṇadharas. Some of the events connected with Rāma and Kṛṣṇa are also included in the Canto.

This somewhat connected account can hardly make one blind to the harsh reality that the *SSM* is essentially a jumble of a plethora of events and incidents thoughtlessly scattered therein. Some of them are pieced together here to impart a modicum of coherence to the account.

Adinātha

Consecration of Bharata (IV.34), Dharaṇendra's imparting lore to him and the lord's sojourn on Vaitādhya (V.14), Bharata's visit to the lord in the assembly (VII.41), his conquest

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

of the six division of earth (VIII. 1-12), Bāhubali's departure to Takṣaśila incognito and Sundarī's initiation into the order.

Pārśvanātha

Defeat of the ruler of Kaliṅga by Pārśva, his oppression by Meghamālikumāra and the latter's restoration to his earlier status by the lord (V. 26).

Mahāvīra

His *vihāra* with Gosāla, attack on the latter by Siṁha, a village functionary (V.20), Lord's oppression by Saṅgamadeva and Nāgakumāra (V.33) and their entry into monkhood on hearing a religious sermon (VII.38), Yavanakumāra's enlightenment (VII.39).

Rāmacandra

Sītā's *svayaṁvara* (III.34), breaking of the bow by Rāma (III.31), Mleccha commander's attempt to abduct Sītā and the rebuff that he suffers as Rāma takes up arms against him (V.16), killing of Jaṭāyu by Rāvaṇa (V.31), Meghanāda takes Hanumān captive (V.38), Rāma's marriages (IX.11), Sītā's banishment as a result of the conspiracy of the co-wives (IX.12), Sītā's initiation into order as a nun (IX.14), Rāma's pilgrimage to Śatruñjaya and his liberation (VIII.16).

Kṛṣṇacandra

Marriage with Rukmiṇī (VI.54), Kaṁsa's attempt to kill Devakī at the time of her marriage (IV.38), killing of Kaṁsa (V.40), abduction of Duryodhana's daughter by Pradyumna (V.30) and Bhānu's marriage with his other daughter (V.25). Kṛṣṇa, aghast at the Yādavas' excessive addiction to wine, leaves for the forest (IX.15) and sheds his mortal coil (VIII.16, IX.15). Balarāma wanders aimlessly with Kṛṣṇa's dead body on his shoulders (IX.16).

Due to Kṛṣṇa's close relationship with the Pāṇḍavas, some of the incidents described in the *Mahābhārata* such as Draupadīs *svayaṁvara* (IV.21), Abhimanyu's treacherous murder (VII.22), killing of Kirmmīra by Bhīma (VI.12) and end of Droṇa, Bhīṣma and Duḥśāsana have also found their way in the poem.

The story in the *SSM* is thus skeletal and lacks coherence. The author's unabated obsession with verbal gymnastics has dealt a deadly blow to the homogeinity of the story or whatever thereof is there. The incidents described in the poem defy sequence. Some of them are tarnished by tautology. Sītā's marriage, snapping of the bow, Rāma's exile, his encounter with Khara and Dūṣaṇa, Vibhīṣaṇa's crossing over to Rāmā, Rukmiṇī's marriage, etc. are such events as have been repeated in the poem more than one. The mention of Rāma's wives, the golden deer and Rāma's alliance with the monkey chief Sugrīva, for instance, precedes Sītā's *svayaṁvara* in the poem. It is also nothing but travesty of sequence to describes the breaking of the bow and Rāma's departure to Citrakūta after Sita's fire-ordeal.

The careers of the Jinas, as described in the poem, are also marred by a lack of sequence. Their education and training (III.24) are said to have succeeded their marriage

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(III.22). Similarly, their initiation into asceticism is mentioned before their rule (III.34, 40). It is the Jainistic version of the Rāma story that has been detailed in the *SSM*. The ideal of Rāma'a monogamy has been thrown to the wind. He is said to have married several women at different points of time. The names of his three wives, Prabhāvatī, Ratiprabhā and Śrīdāmā, besides Sītā, are actually mentioned in the poem. It is due to the conspiracy of the co-wives that Rāma comes to doubt Sītā's fidelity and banishes her to the wilderness of the forest even when she was at an advanced stage of pregnancy (IX.12). Rāma's well-know sons Kuśa and Lava have been replaced here by Anaṅgalavaṇa and Madanāṁkuśa (IX.13). True to the Jainistic character of the story, Rāma undertakes journey to Śatruñjaya and successively attains supreme bliss and emancipation.

SSM as a Multi-entendre Poem

It is indeed a daunting task to interweave seven strands of stories in the texture of a poem at one go. The difficulty in the *SSM* is enhanced by the fact that the careers of the seven personages described therein differ widely. The synthetic genius of the Sanskrit language has been very helpful to the poet in realising his objective. *Śleṣa* is a figure of speech that enables the author to pad his writing with endless meanings. The well-equipped reader or commentator, by arranging or breaking up the phraseology in a variety of ways, can extort the intended—even unintended—sense to suit his purpose. Meghavijaya has therefore, resorted to paranomasia, at almost every step in the poem, to work up a phraseology that, when analysed, may apply to the respective personages. But it is to be remembered that every verse in the *SSM* does not admit of seven meanings. As a matter of fact the verses that yield seven independent meanings are scarce. The majority of the verses have three meanings, of which one applies to the Jineśvaras while the other two to Rāma and Kṛṣṇa respectively. In view of the unique characteristics of the Jinas, some of the verses have been so interpreted that they yield five or six separate meanings. Such verses as admit of seven completely independent meanings are not many. A number of verses are fee from *śleṣa* and are, therefore, amenable to one interpretation only which applies equally to all the characters. This is how the *SSM* is a *Saptasaṁdhāna* poem. And this is how the poet's observation *kāvye 'sminn ata eva sapta kathitā arthāḥ samarthāh śriyai* (IV.42), is to be understood and interpreted.

The verses that apply to all the characters through their diverse meanings have, in accordance with the person concerned, one phrase as a *viśeṣya* with others serving as its *viśeṣaṇas* (adjectives). When applied to the other personages, one of the adjective is turned into *viśeṣya* to accord with the character and others including the earlier *viśeṣya,* come to assume the role of the *viśeṣaṇas.* Thus are unfolded all the expected seven meanings. The device has been rather so handy to the author that he has resorted to it with quite some frequency to detail the collective characteristics of the *dramatis personanae.*

The verbal jugglery, however, touches the bottom in the verses which employ an abstruse phraseology. This is best illustrated by Cantos Five and Six. The fifth canto is infested with such verses which seemingly apply to Rāma and Kṛṣṇa but have intervowen in them, jointly or separately, some of the events concerned with other characters as well. Canto six represents the other pole. It deals for the most with the Jinendras though some

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

parts thereof seem to apply to Rāma and Kṛṣṇa. Even the so-called *prakṛticitraṇa* in Canto Seven is so worded as to echo, at least apparently, some aspects of the careers of the seven personages. In a bid to apply the different verses to all the characters the commentator has assigned to the simple words and phrases such obscure meanings that the reader is deeply exasperated in dealing with both the recondite text and the commentary, however he may otherwise marvel at the scholiast's feat. The verse reproduced below appears to be related to the Pāṇḍavas but it is the spring that is meant to be described here. Even the most mature scholarship would find it hard to arrive at the intended sense.

दुःशासनस्य पुरशासनजन्मनैव
संप्राथितोऽध्वनियमो विघटोत्कटत्वात्।
अन्येऽभिमन्युजयिनो गुरुगौरवार्हा-
स्ते कौरवा अपि कृता हतचौरवाचः॥ VII.12[5]

The following verse, on the other hand, apparently refers to some of the events of Rāma's life, but it is intended to echo some aspects of the Jinendras' careers as well. How the onerous task has been affected, would be clear from the commentary.

अथ विधिवशात् स्थित्याः पूतौ वने दण्डके
सबलहरिणा विद्यासिद्धे खरात्मनि निष्ठिते।
भवति समरे जह्रे रक्षः, प्रभुर्वसुधांगजां
स्वमनुजमिते रामे मिथ्यामतिं स्वविमानधीः॥ V.30[6]

Language etc.

It hardly brooks repetition that the *SSM* represents a semantic *tour de force*. In his zeal to extract the intended meanings, the author has been at pains to spin out an extremely pregnant phraseology. The laboured language could not have been anything but recondite. One wonders at the equipment of the author who is deeply versed in grammar and lexicon, and is therefore well-armed to commit monstrosities in the name of language. The hapless reader has to undergo untold agony in resolving the text to unravel the different meanings. But there is no escape from the nerve-wrecking exercise because therein lies the fulfilment of the author's mission. The commentator Vijayāmṛtasūri deserves esteem for interpreting the text in a manner that seems to have been originally intended. An instance or two should suffice to bring home the complexity of the language in the *SSM* and the author'sśk commentator's profound equipment in resolving it convincingly.

सवितृतनये रामासक्ते हरेस्तनुजे भुजे
प्रसरति परे दैत्येऽदित्याः सुता भयभंगुराः।
श्रुतिगतमहानादादेवं जगुर्निजमग्रजं
रणविरमणं लोभक्षोभाद्विभीषणकायतः॥ V.37

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The stanza seems to refer to some of the characters of the *Rāmāyaṇa* but, in fact, underscores Jineśvara's victory over Kāma. How heartlessly the various phrases have been multilated and how wildly the well-known words have been interpreted to obtain this meaning, would be clear from the following excerpt from the commentary:

हरेर्जिनेन्द्रस्य भुजे भोग्यकर्मणि तनुजे अल्पीभूते सवितृतनये प्रकाशविस्तारके जिनेन्द्रे रामे आत्मध्याने आसक्ते परे अत्युत्कृष्टे मोक्षे इत्यर्थः दौत्ये दूतकर्मणि प्रसरति ध्यानमेव मोक्षाय दूतकर्मकृदिति भावः दित्याः सुताः कामादयः भयभंगुराः भयभीताः जाताः। विभीषणकायतः भयोत्पादककायोत्सर्गविधायकशरीरात् जिनेन्द्रात् लोभक्षोभात् लोभस्य तद्विषयकजयाशारूपस्य क्षोभात् आघातात् जयाशात्यागात् प्रत्युत निजपराजयभीतेः श्रुतिगताः महानादा भयादेव महाशब्दकारका दीर्घविराविणः रणविरमणं जिनेन्द्रतो विग्रहनिवर्तनं निजमग्रजमग्रेसरं देवं द्योतनात्मकं मोहराजं जगुः निवेदयामासुः।

The verse that follows describes Jineśvara's attainment of the supreme knowledge. On the face of it, it is related to the Rāma story. How the other interpretation has been possible, can be ascertained only from the commentary.

सुमित्रांगजसंगत्या सदशाननभासुरः।

अलिमुक्तेर्दानकार्यसारोऽभाल्लक्ष्मणाधिपः॥ VI.57

सुमित्रं सुष्ठु मेद्यति स्निह्यतीति केवलज्ञानं तदेवांगजं तस्य संगत्या केवलज्ञानयोगेन दशाननभासुरः दशसु दिक्षु आननं मुखम् उपदेशकाले यस्य स दशाननस्तेन भासुरः लक्ष्मणाधिपः लक्ष्म चिह्नमेव लक्ष्मणं तत् अधिपाति स्वसंगेन धारयतीति लक्ष्मणाधिपः अलि मुक्तेः अलेः सुरायाः मुक्तेस्त्यागात् दानकार्यसारः दानकार्यमुपदेशनमेव सारो यस्य स अभात्।

But these monstrosities represent one aspect of the language of the *SSM*. Some parts of the poem are happily free from verbal intricacies and therefore need no annotative gimmicks. The language used to describe the longings *(dohada)* of the expecting mothers, the birth of the Jinas and the Gaṇadharas is marked by lucidity and sweetness. The functions of the quarter-damsels are also couched in a very simple phraseology.[7]

The diapharous language used in Canto Nine comes as a gust of fresh air. It provides welcome relief to the reader from the torture that he had to undergo in grappling with the abstruse language. The eulogy of Ṛṣabha is marked by sweet simplicity.

सुवर्णवर्णं गजराजगामिनं प्रलम्बबाहुं सुविशाललोचनम्।

नरामरेन्द्रैः स्तुतपादपंकजं नमामि भक्त्या वृषभं जिनोत्तमम्॥ IX.30

As a *citrakāvya*, the *SSM* hardly admits poetic niceties. For the record, it ventures to describe the six traditional seasons, but far from being an index to the poet's love for nature it is there to respect the theory. Based, for the most on Yamaka, the depiction of nature in Meghavijaya is artificial insipid and pedestrian to the extreme. The addiction to the twin figures of speech *Śleṣa* and *Yamaka* has clipped the wings of the author's muse. While struggling to detail the beauties of the six seasons, it just limps and fumbles.

Meghavijaya means to describe the natural phenomena in their pure, unadulterated form, but he is unable to release himself from the snare of the *Citrakāvya*. The trumpetings of the elephants and cries of the armies may not match the terrific sound of the turbulent rivers in the rainy season, but in comparison to the roar of the Mahāyamaka employed by Meghavijaya to describe them, they themselves pale into silence.[8]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Such verses as are apparently intended to describe the nature but yield a plurality of meanings should better belong to the domain of literary gymnastics. The rainy season comforts all, more so the womenfolk and frogs. The phenomenon is sought to be described in VII.20, but it is buried so deep in the layers of *Śleṣa* that it is simply not possible to exhume it.

Contrary to these gimmicks, one is relieved to find the beauties of the *ālambana* form of nature, described in the poem. The pen-picture of the farmer guarding his crop at night with a blanket serving as his umbrella, and a cow shaking off its dewlap drenched in rain, is pleasing (VII.29).

Lost in the rough and tumble of crafting a quaint language suited to his purpose, Meghavijaya has no use for tender emotions in the poem. His aversion to the perceptive analysis of the various feelings of the human breast has created a void in the poem so far as Rasa is concerned. None of the sentiments has found even an obscure expression in the *SSM*. Meghavijaya's other *Mahākāvyas* are also shorn of all pretensions to Rasa. That would certainly have been a sheer luxury for the author of the *Citrakāvya* which he could hardly afford. Though none of the sentiments has emerged with an intensity that would entitle it to the status of the *angirasa*, yet, in view of the objective of the poem, quietism may be viewed as a sentiment of some consequence. It is however dismaying that it could not acquire depth even in the religious discourses.

Meghavijaya had occasions to allude to Bharata's *digvijaya* and encounters of Rāma as well as of Kṛṣṇa, but the Vīrarasa does not find expression worth the name. Love in union emerges with strength in the enjoyments of the divine couples on mount Meru (III.4). The descent of the deity in the wombs of the mothers leads to the emergence of the *Adbhutarasa* (I.76), while Pathos asserts itself in Balarāma's wanderings with Kṛṣṇa's dead body on his shoulders (IX.16).

As a *Citrakāvya*, the *SSM* provides an alluvial ground for the various *alaṁkāras* to sprout. However, the *alaṁkāras* in the *SSM* are not always meant to lend clarity or strength to the expression. They often seem to be an end in themselves.

The poem virtually hinges on *Śleṣa*. It provides the author the crutches without which he is unable to move. Almost all the varieties of *Śleṣa* namely, *abhaṅga, sabhaṅga, sabda-śleṣa, arthaśleṣa, śabdārthaslesa* have been pressed into service. Canto Five represents the most frightful varieties of *Śleṣa*. The abstruse language used in the Canto is so soaked in *Śleṣa* that even the most well-equipped reader would find it hard to crack it.

Yamaka is the other favourite figure of speech of the author. *Padayamaka, Pādayamaka, Ślokārdhayamaka* and *Mahāyamaka* have found equal favour with him. The use of the *Ślokārdhayamaka* in the simple description of the town is frustrating.[9] Anuprāsa too has been used liberally. It serves to provide welcome relief from the tension caused by the heavy doses of *Śleṣa* and *Yamaka*. The sound-effect inherent in the alliteration reaches its climax in its most winsome variety, the *Antyānuprāsa*. The happy sketch of the Gaṅgā calls notice:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

गंगानुषंगान्मणिमालभारिणी
सुरद्रुसेकामृतपूरसारणी।
क्षेत्रक्षमेशस्य रसप्रचारिणी
सा प्रागुदूढा वनितेव धारिणी॥ *SSM*, I.17

Meghavijaya is indeed enamoured of the *Śabdālaṁkāras*. They provide him the vast avenues to indulge in the semantic jugglery which seems to be the be-all and end-all of the *SSM*. Besides the *Śabdālaṁkāras*, an array of *Arthālaṁkāras* has been picked up to enliven the expression.

Aprastutaprasaṁsā (III.19), *Atiśayokti* (IX.6), *Dīpaka* (VII.9), *Tulyayogitā* (II.13), *Samāsokti* (III.20), *Arthāntaranyāsa* (V.9), *Nidarśanā* (I.68), *Dṛṣṭānta* (III.24), *Parisaṁkhyā* (III.41), *Virodhābhāsa* (I.36), *Arthāpatti* (II.14), *Viśeṣokti* (II.37), *Svabhāvokti* (I.16) are some of the important *Arthālaṁkāras* that have been used with some verve in the poem.

The *Śleṣa* is the key figure of speech in the *SSM*. It is rather the key to its multi-entendre character. The poet has worked up *Saṁkara* by interweaving other *alaṁkāras* with *Śleṣa*. The *SSM* provides many an example of the phenomenon (I.3, 5, 6 etc.). The feat assumes fearsome proportions in I.51 where *Yamaka*, *Upamā*, *Virodhābhāsa*, *Kāvyaliṅga* and *Samāsokti* are found entwined with *Śleṣa*:

नासत्यलक्ष्मीं वपुषाऽतिपुष्ण-
न्नासत्यलक्ष्मीं धरते स्वरूपात्।
सत्यागमार्थं श्रयते यतेभ्यः
सत्यागमार्थं लभते फलं सः॥ *SSM*, I.51

The use of metres in the *SSM* accords with the theory. Each Canto is dominated by a solitary metre which changes towards the close. In all, 12 metres have been used, which are: *Upajāti*, *Mālinī*, *Hariṇī*, *Sragdharā*, *Indravajrā*, *Sikhariṇī*, *Sārdūlavikrīḍita*, *Vasantatilakā*, *Anuṣtup*, *Svāgatā*, *Drutavilambita* and *Vaṁśastha*. *Upajāti* is the favourite metre of the poet.

Like the quarter-damsels Meghavijaya's muse poses many a tricky problem. The way he has tortured the language may reflect his scholarship but it is nothing short of crime to subject the reader to such a cruel grilling. The greatest hurdle in heeding his appeal to evaluate the poem (*tat santu santaḥ satatam prasannāḥśkkāvyekṣṇād vaḥ kṛpayā payovad*, I.15) is his misplaced pedantry. But it should not be forgotten that the aim of the author was to parade his skill in *Citrakāvya* and not to treat the reader to sweet poetry. Viewed thus, he would be found to have achieved his objective. Weber's famed denunciation of the *Kādambarī* applies more to the *SSM*. It is indeed a wild jungle where the reader has to fashion his path with patience and grit. It is almost unreadable without the commentary. But even after ploughing through the poem for long, one hardly achieves much beyond feeling reassured of the infinite potential of the Sanskrit language.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

References & Notes

1. *Saptasaṁdhāna-mahākāvya*, Praśasti, 2.
2. Jaina Sāhitya Vardhaka Sabhā, Surat, V.S. 2000
3. *Sāhityadarpaṇa* (*SD*), Lucknow, V.S. 1978, VI.316.
4. इति श्रीसप्तसन्धाने महाकाव्ये राज्यांके.... अवतारवर्णनो नाम प्रथमः सर्गः।
5. Commentary—

   पुरशासनजन्मनैव पुरं कुसुमदलवृत्तिं शास्ति विघटयतीति पुरशासनो वसन्तः.... तस्य जन्म उदयस्तेन दुःशासनस्य दुःखेन शास्यते सह्यते इति दुःशासनं हिमम्, तस्य विघटोत्कटत्वात् विघटे विनाशे उत्कटत्वात् उच्छृंखलत्वात् अध्वनः मार्गस्य नियमः गमनप्रतिबन्धः संप्राप्तितः समाप्तः मधु-माधवे गमनस्य प्रशस्ततरत्वात् गमननिरोधो निवारितः। अन्ये अभिमन्युजयिनोऽभिमन्यन्ते प्रशस्यन्ते जनैरिति अभिमन्यवः जात्यादिकुसुमविशेषाः ते च ते जयिनश्चेति अभिमन्युजयिनः प्रशस्ततरा जातीयकुसुमानि गुरुर्महान् यो गौरवः गरीयस्त्वम् तदर्हा तद्योग्याः कौ पृथिव्यां खाः प्रसिद्धाः ते हतचौरवाचः कृता हता निवृत्ताः चौरवाचः एकान्तस्मरणानि योषां ते कृताः, तेषां नामापि कैरपि न गृह्यत इति भावः।' न स्याज्जातीयवसन्ते इति साहित्यदर्पणस्मरणात्।
6. Commentary—

   अथ हतदण्डके..... हतः निरस्तः दण्डको (भयकारकः) यत्र तस्मिन् जिनेन्द्रागमनप्रभावात् पारस्परिकविरोधोऽपि शान्त इति भावः। निर्भये वने विधिवशात् स्थित्या धारणाया मुक्तेरित्यर्थः.... पूर्तौ पूर्तिनिमित्ताय मुक्तिनिमित्तायेति तत्त्वं सबलहरिणा हरति पापमिति हरिः सबलश्चासौ हरिश्चेति सबलहरिस्तेन विद्यासिद्धे अध्यात्मज्ञानसिद्धे सम्पन्ने सति अत एव खरात्मनि निष्ठिते कामे प्रतिहते वसुधांगजां वसु कृष्णतां दधातीति चासौ कृष्णा अंगजा कबरी चेति वसुधांगजां तां जह्रे हृतवान् लुलुचे। समरे समं समतां राति अर्थयति सर्वत इति समरस्तस्मिन् समभावे भवति प्रसरति रक्षःप्रभुः रक्षणैकप्रवणः स्वविमानधीः....देहाभिमानरहितः स्वमनुजमिते रामे स्वस्य मनुर्मन्त्रं विचारशक्तिः तस्माज्जातः स्वमनुजः निर्मलां दृढां बुद्धिं चक्रे इति शेषः।
7. काश्चिद् भुवः शोधनमादधाना
   जलानि पुर्यां ववृषुः सपुष्पम्।
   छत्रं दधुः काश्चन चामरेण
   तं वीजयन्ति स्म शुचिस्मितास्याः। *SSM*, II.21
8. न दानवानां न महावहानां नदा वनानां न महावहानाम्।
   न दानवानां न महावहानां न दानवानां न महावहानाम्।। *SSM*, VII.22
9. न गौरवं ध्यायति विप्रमुक्तं न गौरवं ध्यायति विप्रमुक्तम्।
   पुनर्नवाचारभसा नवाऽर्था ऽपुनर्नवाचारभसानवार्थाः।। *SSM*, I.52

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Early Historical Poems of Kerala

N.P. Unni

"Ancient India" it is said, "produced no Herodotus or Thucydides, no Livy or Tacitus." This statement is true in respect of ancient Kerala as well, for we rarely come across any authentic historical accounts from the pen of ancient writers of Kerala. Instead of historical narratives we generally find mythological accounts interspersed with historical gleanings. The literary sources to reconstruct the ancient history of Kerala are mainly enshrined in some works composed in Sanskrit, Tamil and Malayalam.

The earliest Sanskrit work containing a reference to Kerala is perhaps the *Aitareya Āraṇyaka* where the term *Cërapāda* occurs. The *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata,* the great epics of India come next to be followed by various *Purāṇas* such as *Vāyu, Matsya, Padma, Skanda* and *Mārkaṇḍeya.* The *Raghuvaṁśa of* Kālidāsa contains a beautiful allusion to Kerala. The dramas of Śaktibhadra and Kulaśekhara and the astrological treatise *Laghu-bhāskarīya* of Saṅkaranārāyaṇa are other sources giving a glimpse of the Kerala region. The *yamaka* poems of Vāsudevabhaṭṭatiri also deserve mention in this connection.

Mahodayapureśacarita

A historical poem entitled *Mahodayapureśacarita* is traditionally attributed to Tolan who was a court poet of the Kerala king Kulaśekharavarman. According to some he was a protege of Bhāskararavivarman or Cëraman Perumāl. Though the name Tolan[1] seems to be a *tadbhava* of Atula, he is not to be identified with the author of the *Mūṣikavaṁśa.* According to another view his name was Nīlakaṇṭha and that he was a native of Cochin and belonged to the Airanikkulam village.[2] This Tolan is credited with the authorship of the poem called *Mahodayapureśacarita* of which only two verses are traditionally handed down.[3] Nothing else is known about this interesting work on the lord of the city of Mahodaya, the ancient capital of Kerala. The name suggests that it was a historical poem giving an account of ancient Kerala.

Keralavaṁśa

Vādijaṅghāla, a commentator of the *Kāvyādarśa* of Daṇḍin has referred to an interesting poem on Kerala history. While commenting on two stanzas occurring in the second chapter of *Kāvyādarśa,*[4] he observes that king Rātavarman mentioned here is to be seen eulogised in a poem called *Keralavaṁśa.*[5] The commentary styled *Śrutānupālinī* states that the Kerala king Rātavarmā reached mount Kailāśa and worshiped Lord Śiva who appeared before his devotee and blessed him.[6] In some editions of *Kāvyādarśa* the name of the king is given as

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Rājavarmā. Since Vādijaṅghāla makes only this particular reference without giving any further details it is not possible to know anything more about the work. The title suggests that it deals with the genealogy of the kings of Kerala; in other words it must have been a historical poem.

The reference is not likely to the poem of Atula since no king with the name of Rātavarmā is referred to in the work though there is a king called Rājavarmā, the founder of the Buddhist monastery Rājavihāra. The only king in the *Mūṣikavaṁśa* spoken of as propitiating Lord Śiva and making him visible is Śarmadatta.[7] Hence, we have to look elsewhere for the king mentioned in the *Keralavaṁśa.*

The *Uṇṇiccirutëvīcarita* an old Malayalam caṃpū of anonymous authorship refers to a king with the name of Rātavarmā in the following lines:[8]

"Ambikā bhagavatī tam balādatha guham
koṇṭupoyavasare gītasaṅkāśayo
Rātavarmā nṛpo bhūtanāthasya tat
tiruvuṭampanupamam bhūtale pūtadhī
sthāpayāmāsa yasmin khalu."

The editor is inclined to take the name of the king as Ātavarman in the above passage.[9] This king is said to have established the Śiva temple at Śukapuram (Covvaram) in Kerala. It is possible that the king is identical with the one mentioned in the *Keralavaṁśa* referred to by Vādijaṅghāla in his commentary.

Thus we come across references to two early historical poems of Kerala namely *Mahodayapureśacarita* ascribed to Tolan and *Keralavaṁśa* of anonymous authorship mentioned in the *Śrutānupālinī* commentary of Vādijaṅghāla.

Mūṣikavaṁśa

The *Mūṣikavaṁśa* of Atula is a historical poem having a literary as well as aesthetic flavour of a classical poem. It is in this respect that it outshines its compeers like the famous *Rājataraṅgiṇī* of Kalhaṇa where the description of the genealogy of kings is more prosaic. While the historical account of the kings of Kashmir consists of 7826 verses mostly in the Anuṣṭubh metre and divided into eight cantos, the poem on the genealogy of the Mūṣikas is much shorter. In 15 cantos there are altogether 1057 stanzas (excluding a few missing at the beginning and the end) composed in as many as 35 different classical metres. Among the *mahākāvyas* in Sanskrit it is closer to the *Raghuvaṁśa* both in poetic flavour and style though it is two-third in size when compared with the poem of Kālidāsa consisting of 1579 stanzas. But it is slightly bigger than the *Kirātārjunīya* of Bhāravi having only 1039 verses. The *Śiśupālavadha* of Māgha with 1625 verses has also influenced Atula on several occasions.

Among the *mahākāvyas* produced in Kerala, Atula's poem seems to be one of the earliest having been produced as early as the 12th century A.D., and probably earlier than Śrīharṣa's *Naisadhīyacarita* and Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī*. Dr. K. Raghavan Pillai (Trivandrum, 1977) and Dr. K.P.A. Menon (Delhi, 1999) have edited the poem based on available materials.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Manuscript Material

Two incomplete manuscripts of *Mūṣikavaṁśa* are available at present. These manuscripts originally formed the part of the Mahārāja's Palace Library Collection, Trivandrum, though at present they are deposited in the collection of the Kerala University Oriental Research Institute and Manuscripts Library, giving them a new register number.

A Unique Source of Kerala History

The *Mūṣikavaṁśa* of Atula, a Sanskrit Mahākāvya in 15 cantos and containing more than 1000 verses, is a valuable contribution to the Indian historical literature. This independent work of dynastic and regional history supplies some hitherto unknown information and as such proves to be a unique source of Kerala history.

As observed by Gopinatha Rao who brought the work to the notice of scholars, in the midst of a lot of legendary stories one finds a few grains of what appears to be real history almost unknown to epigraphy. It is evident that the matter dealt with in the last cantos contains many historical facts. With regard to other traditional sources this is not the position. There the shreds of historical truth are often inseparably woven into the legends full of distorted truths and anachronisms. As a historical poem this work is perhaps earlier than the great *Rājataraṅgiṇī* of Kalhaṇa, thus claiming, the unique position of being the first of its kind. Endowed with a rare flavour of the classical Mahākāvyas, the poem throws much new light on the realm of Kerala history. A detailed study of the poem is most rewarding to a student of history.

Mackenzie Manuscripts

Several manuscripts bearing on the history and culture of South India were collected by Col. Colin Mackenzie between A.D. 1810 and 1815. These are in different languages of the region like Tamil, Malayalam, Telugu and Kannada.

(*i*) *Manuscript No. 75* written in Telugu deals with the Kerala country and its kings under the title "genealogical account of Kolattiri Rajas."

At the time of his departure to Mecca, Ceramān Perumāl installed Udayavarman Kolattiri Vaṭakkan Perumāl as Mahārāja of the entire Kerala country extending over a territory of 160 *āmaḍas* in length.

The manuscript also deals with the branching out of the Kolattiri family into several groups. The different princely houses thus founded were: (1) Pallikkolagam alias Ambukkolagam, (2) Puduppallikkolagam and (3) Udayamangalattukolagam. A further branching out of the family alluded to in the manuscript gives the following five family groups: (1) Cerakkalkolagam, (2) Panirinjarikolagam, (3) Cenjanakkolagam, (4) Kavaniris-cerikkolagam and (5) Tevanangottu–udayamangalam–nuttile–kolagam. In later times the first among the five families controlled the region. Thus, the family originally known as the Vaṭakkan Perumāl Kolattirisvarūpam was later succeeded by the members of the Cerakkalkolagam.[10]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(*ii*) *Manuscript No. 76* section I entitled '*Genealogical Account of Kolattirisvarūpam or Cerākkal Rājās* gives substantially the same account given in the earlier manuscript.

Section III of the same manuscript contains '*Genealogical Account of the Kolattusvarūpam Samsthānam Ravivarma, Rājā of Cerakkal.*' Here again the account is substantially the same as dealt with in the section 7 of Ms. No. 75.

The accounts preserved in the Mackenzie manuscripts are undoubtedly of a later origin. They mention Udayavarman the son of Ceramān Perumāl as the founder of the Kolattiri dynasty. His mother is mentioned as a princess of Ayodhyā who came to the south by a sea route. While according to one version she was carried away by the Ganges and thrown into the sea and washed ashore near the Eli mountain, according to another she came by a country boat along with her two maids. Thus there is a common trait in that both the earlier Mūṣikas and the later Kolattiris claim a northern descent of their family.

Udayavarmacarita of Ravivarman

A poem entitled *Udayavarmacarita* describing the exploits of the ancient Kolattiri king of that name has been discovered and noticed by T. Ganapati Sastri.[11] Supposedly it contains 11 chapters and is composed in the Purānic style. Unfortunately nothing is known about the details of this interesting work, though probably based on the original manuscript Ullur S. Parameswara Iyer has given a brief account of its contents in his history of Kerala literature.[12]

At the outset it is stated in the work that the author is one Ravivarman, a king of Kolattunād. From a Kali chronogram it may be seen that the date of composition was M.E.676/A.D.1501. The author has stated that he has only versified the story originally related by Vilvamaṅgalam Swāmiyār to a Brahmin called Śṛṅkhalakroḍa.[13]

In olden times, three Kṣatriya ladies belonging to the lunar race went to Gokarṇa to propitiate Lord Śiva by penance. Whilst they were at it, Ceramān Perumāl happened to notice them and soon married all the three of them. In his second wife he begot a daughter called Ambālikā who in due course, was given away to a king called Ravivarman. Ambālikā succeeded Ceramān Perumāl to the throne of Kerala. In A.D. 724 a son known as Keralavarman was born to her and it was he who founded the dynasty of the Kolattiri rulers. In A.D. 746 his niece gave birth to a son called Udayavarman who succeeded Keralavarman as the ruler of Kolam. During his reign he happened to estrange the Namputiri Brahmins of Perumcellūr who heaped abuse on him. In a huff, he went to Gokarṇa to persuade some Tulu Brahmins well-versed in the Vedic lore to settle down in Kolam. These Brahmins belonging to the villages of Guṇavanta, Dīpapattana (Vilakkūr) and Iḍukuñja (Iḍukuñci) unaware of the prowess of the king wanted him to renovate a holy tank situated in the neighbourhood of the Śiva temple within three days if they are to go with him. The king well supported by his people fulfilled their demand within the stipulated time.[14] He effected some changes in the customs and manners of these Tuḷu Brahmins who followed him to Kolam and they are supposed to be the ancestors of the present Namputiris.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Udayavarmacarita alias Brahmapratiṣṭhā

The legendary account given above again forms the subject matter of another *Udayavarmacarita, an* anonymous work of a later date.[15] The author seems to have been a Namputiri Brahmin. The work is supposed to form the chapter of '*Kolarāṣṭravarṇanam*'–an episode in *Keralamāhātmya*.[16]

In 127 *ślokas* the work deals with the settlement of Brahmins at the instance of Udayavarman. Requested by some Brahmins, a Sūta narrates the story as told by sage Nārada to a Gandharva called Suprabha. The story begins with the days of Ceramān Perumāl giving various details such as his voyage to Mecca, partition of the land among his sons and nephews etc. Udayavarman, while ruling Kolam happened to kill some Brahmins in a battle and to absolve himself of the sin, he invited Brahmins from places like Iḍukuñci, Vilakkūr Guṇavati and Śrivalli and presented to them two temples called Kṛśādhakṣetra and Arhastha along with his sin. But the native Brahmins did not like this and they boycotted the outsiders. After much persuasion the king was able to bring peace between them. The name of Ravivarman, a brother of Udayavarman is also mentioned in the account.

Udayavarmacaritasaṅgraha alias Deśyaṣṭaka

In ten stanzas composed in the *Sragdharā* metre the work succinctly narrates the above mentioned theme.[17] The authorship of the work may be ascribed to an anonymous Brahmin of Tiruvalla. The author also makes a reference to the earlier *Udayavarmacarita* of Ravivarman, a member of the royal line.

Kolanṛpotpatti

Composed in the form of *Umāmaheśvarasaṁvāda (*as narrated by Śiva to Pārvatī) and purported to be the eleventh chapter of the *Bhaviṣyapurāṇa,* the work deals with the genealogy of Kolattiris. It consists of eighteen and a half verses in the *śloka* metre.[18]

Supposedly a part of the *Bhaviṣyapurāṇa* it gives information of a prophetic nature. Thus it prophecies that in the lunar race would be born a king called Sukumārakrama who would beget two daughters. Of these the senior daughter would give birth to Vikramārka and his line following patrilineal mode of succession would last upto Bukkaṇa. Of the junior lady a line of kings following the matrilineal order would rule over Kerala and would be known by the name of Kolattiris. Vīrakeralavarman, the Kolattiri king would rule the country defeating his enemies with the assistance of his cousin Vikramārka. From that time matrilineal system would be followed by the Kolattiris. The account goes on to say that Mlechas and Hūṇas would attack their kingdom and that the Kolattiris would have to give tribute–money and taxes to the adventurers. The narration claims that the Kolattiri line would last upto 30,000 years of the Kali age. Unlike the other accounts on Kolattiris the present work contains no allusion to the exploits of Udayavarman. Their connection with Ceramān Perumāl also is not referred to. Thus it differs much from other traditional sources like *Keralotpatti.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Keralotpatti/Keralacarita

At about the beginning of the 17th century A.D., a new type of work purported to be the history of Kerala came to be written. The author or rather authors of these pseudo-archaic compositions remain anonymous. Generally the work is referred to as *Keralotpatti*–the history of the origin of Kerala. It is also known under different names like *Keralanāṭaka, Keralodbhava, Keralasadbhāva* and *Keralacarita*. Many of these works are composed in Malayalam incorporating legendary stories. The difference in name is often justified by some special features incorporated in these works from time to time. The common features include: (1) The origin of Kerala at the hands of Paraśurāma, (2) The period of Perumāls, (3) The institution of rulers, (4) Stories of Kṛṣṇarāyar and Ceramān Perumāl, (5) The regulations prescribed by Śaṅkarācārya, (6) The origin of caste and (7) The division of Kerala by Ceramān Perumāl on the eve of his departure for Mecca. It is from the subsequent chapters that these works add special features like local history. Thus, while some versions give details about the Zamorin dynasty of Calicut others deal with the Cochin dynasty and yet others Veṇāḍ and so on. Some contain genealogical accounts of Kolattiris. Of course there are overlappings and anachronisms. Thus the work dealing with Zamorins will also contain passing references to other royal families of the land. Hence the picture that emerges is somewhat vague and confused, often contradictory, embracing more the realm of legends than history.

Among these it is the version styled *Keralacarita*[19] that contains a detailed account of the Kolattiri dynasty when compared with other texts. The account is as follows:

During the times of Ceramān Perumāl a Kṣatriya princess and her two maids belonging to the caste of Vellāla went for a bath in the river Yamunā. The fragrance of a flower attracted them and they set out to fetch the blossom in a canoe which was soon washed away by the currents and thrown into the sea. The ladies occupying the canoe reached the foot of the Eli mount in the South. Learning the news Ceramān Perumāl brought them to his city and accommodated them. The Kṣatriya princess was provided with a royal house while her two maids were presented with two comfortable houses.

After some years Kṛṣṇarāyar decided to attack Kerala. The Perumāl brought Udayavarman, obviously the son of the Kṣatriya princess who came from the north, to meet the invader. Later Udayavarman who was living in Karippattu Kovilakam was consecrated as Kolattiri Veṭakkan Perumāl. The Kolattunāḍ region under his sway extended from Perumpula to Puduppaṭṭaṇam. Later the Perumāl made the Kolattiri the suzerain of the whole of Kerala. Thus the account maintains Kolattiri as the most powerful ruler of the period.

Keralamāhātmya

The *Keralamāhātmya* composed in the form of a conversation between Garga and Yudhiṣṭhira purports to be a part of the *Brahmāṇḍapurāṇa*. It deals with many legends beginning with the penance of Bhārgava (Paraśurāma), his creation of Kerala from the sea, the settlement of Brahmins by bringing them from various places including the Cola country, their naturalisation as Kerala Brahmins, introduction of customs and manners and similar

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

other accounts available in works like *Keralotpatti*. Incidentally it mentions a king called Vallabha of the country named Vṛddhipura.[20] Gundert has suggested that Vṛddhipura is a Sanskritisation of Valarpaṭṭaṇam.[21] The work also refers to a gift of land executed by Vallabha.

However, it does not contain any specific reference to the Mūṣika country located in the Kolattunāḍ.

In addition to the above works the tiny and odd message poems of Kerala in Sanskrit contain much historical information regarding the region.

References & Notes

1. Narayana Pillai, Dr. P.K., *Sanskrit equivalents of some Malayalam Proper*, Trivandrum, p. 18 *Atulah tolanum tathā.*
2. Krishna Warrier, P.V., *Tolamahākavi*, p. 2.
3. Quoted in KSC I p. 135: KSSC I, p.155 etc.

   स्वर्जालिकानिर्जरनिर्झरिण्यां
   यदीयसौधाग्रजुषां वधूनाम्।
   आलीलदृष्टिप्रकरं समीक्ष्य
   मीनभ्रमाज्जालशतं क्षिपन्ति।।
   यत्राङ्गनाः प्रावृषि शुष्ककण्ठान्
   केलीचकोराननतिलङ्घिताभ्रम्।
   सौधाग्रमानीय समीपभाजा
   तारासरण्या सह योजयन्ति।।
4. *Kāvyādarśa*, II.278–79.

   सोमः सूर्यो मरुद्भूमिर्व्योमहोतानलो जलम्।
   इति रूपाण्यतिक्रम्य त्वां द्रष्टुं देव के वयम्।।
   इति साक्षात्कृते देवे राज्ञो यद् रातवर्मणः।
   प्रीतिप्रकाशनं तच्च प्रेय इत्यवगम्यताम्।।
5. Kane, P.V., *History of Sanskrit Poetics*, Delhi, 1961, p. 121; K. Unnikkidavu, 'Keralavaṁśam', *Mathrubhumi* Weekly, Calicut, April 8, 1973.
6. Kane, P.V., *op. cit.*

   केरलवंशाख्ये काव्ये रातवर्मणः इति; रातवर्मा नाम केरलानामधिपतिरत्यन्तशिवभक्तः। सोऽपि दिग्विजयवशेन कैलासं प्राप्तः पाशुपतमन्त्रेण पशुपतिं त्र्यम्बकमाराध्य दृष्टवान्, तदामुं श्लोकं प्रीतिप्रकाशनायोक्तवान्।
7. बाल्यात् प्रभृति पुत्रोऽस्य शर्मदत्तो महामतिः।
   तपस्समाधिना देवं वीरमानर्च धूर्जटिम्।। 11.32
   स कदाचिज्जटाबन्धं मुग्धशीतांशुशेखरम्।
   साक्षाच्चक्रे विरूपाक्षं प्रसादस्मेरलोचनम्।। 11.33
8. *Unniciruteviçaritam*, Trivandrum, 1954, p. 2.
9. Introduction, p. 4; also Dr. N.P. Unni, *Bhaṣasāhithi*, (Jl. of the Dept. of Malayalam, University of Kerala) Vol. 1 No. 1, pp. 89–91.
10. *Mackenzie Manuscripts*, Vol. I, ed. T.V. Mahalingam University of Madras, 1972.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

11. *A Catalogue of Manuscripts* (collected by T. Ganapati Sastry.) IV. 26.
12. Ullur, KSC, II, pp. 82–83.
13. *Ibid.*, p. 82.
    prāg eva bhikṣuṇā proktaṁ caritaṁ kolabhūpateḥ cakāra ślokarūpeṇa ravivarmamahīpatiḥ.
14. A Kali chronogram '*Vṛddhidāmbā*' suggests that the incident took place in A.D. 793.
15. Sastri K. Sambasiva, TSS No. 133. 1938: T.K. Joseph, *Brahmapratiṣṭhā*, Kerala Society Papers Series III. pp. 135-43.
16. *"Iti śri keralamāhātmye kolarāṣṭravarṇane udayavarmacarite brahmapratiṣṭhā nāma prakaraṇaṁ samāptam."*
17. TSS No. 133, p. 13; T.K. Joseph, *op. cit.*, pp. 143-45.
18. *Kolaṛpotpatti* (Transcript No. 362 of the Kerala University Manuscripts Library).
19. Mahadeva Shastri, K. (Ed.), Srivañcisetulakṣmī Series No. 18, Trivandrum, 1939.
20. Shastri (Ed.) Sekharipuram Seshu, Bharatavilasam Press, Trichur, 1912. *Aṅga vṛddhipure rājye vallabho nāma bhūpatiḥ.*
21. Gundert, *op. cit.*, p. 834.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Nīti and Subhāṣita stanzas from Haribhaṭṭa's *Jātakamālā*

Michael Hahn

Haribhaṭṭa is the author of a *Jātakamālā* which is modelled on the *Jatakamālā* by Āryaśūra. This is stated expressly in the introductory stanzas to his work the second of which runs as follows :

> Other (poets) do not possess the creative power to imitate the *Jātakamālā* of Āryaśūra, maintaining the same standard of perfection; while the 'cool-rayed' (moon) is able to open the night-lotus this cannot be done by the other constellations, even if (they are) united.[1]

Like Āryaśūra's work Haribhaṭṭa's *Jātakamālā* consists of 34 legends which are meant to illustrate the six moral perfections or *pāramitās*. Unlike his predecessor Haribhaṭṭa makes the construction of his work conspicuous; legends 1-11 exemplify the perfection of giving (*dāna*), legends 12-17 that of morality (*śīla*), legends 18-21 that of forbearance (*kṣānti*), legends 22-25 that of striving or energy (*vīrya*), legend 26 that of meditation (*dhyāna*), and legends 27-34 that of insight or wisdom (*prajñā*).[2]

The complete work is available only in its Tibetan translatlion which was done around the middle of the twelfth century AD. The Tibetan text is a rather mediocre piece of work and very difficult to understand in many places because the two translators usually slavishly follow the word order of the Sanskrit original, even at the expense of violating the rules of Tibetan syntax. There are many cases where the translation is ambiguous or even incorrect. In other cases an originally correct translation was corrupted in the course of transmission. Hence the Tibetan version provides us only with an approximate idea of the beauty of the original, and the task of editing and translating the whole work which comprises about 600 printed pages is a formidable one.

In 1973 I discovered the original Sanskrit text of ten of Haribhaṭṭa's legends in unpublished anonymous collections of Buddhist birth-stories preserved in Nepal. In 1977 I gave a first report about this discovery[3] together with legend No.4, the *Śaśajātaka*, as a sample of Haribhaṭṭa's style. The revised edition of this communication contains the texts of three more legends : No.2, *Badaradvīpa*, No.5, *Candraprabha*, and No.6, *Rūpyāvatī*. In 1983 I published, together with my student Konrad Klaus (now professor of Sanskrit at the University of Bonn, Germany), an edition (Sanskrit and Tibetan texts), translation and study of legend No.11, the *Mṛgajātaka*.[4] Four more stories were edited and translated into German

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

on the basis of their Tibetan version in a series of articles which appeared in *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Südasiens* between 1973 and 1980.[5]

The study of the ten legends that are available in their original Sanskrit and several more legends according to their Tibetan translation convinced me that Haribaṭṭa's work is a master-piece of early classical Sanskrit literature. For an assessment of the originality of Haribhaṭṭa determining his date is therefore of great importance. In 1981 I could show that Haribhaṭṭa's work must have been known in Central Asia as early as 445 CE since the Chinese compilers of the "Sūtra of the Wise ans the Fool" quoted from it in their version of the legend of king Prabhāsa and the elephant.[6]

As I have pointed out earlier, the Buddhist *Jātakamālā* lierature is the oldest extant specimen of the so-called *campū* form, texts written in a mixture of ornate prose and verse.[7] We know at least five authors by name who wrote such works between the 2nd and 7th/8th centuries CE : Kumāralāta, Saṅghasena, Āryaśūra, Haribhaṭṭa, and Gopadatta. As is customary for Indian *Kāvya* literature, all these works are embellished by stanzas that can be characterized as belonging to the *nīti* and *subhāṣita* genre. Hence stanzas from these works are quoted in the later anthologies of Sanskrit stanzas like Vidyākara's *Slubhāṣitaratnakośa*, Jalhaṇa's *Sūktimuktāvalī* or Vallabhadeva's *Subhāṣitāvalī*.

A shorter and earlier forerunner of these anthologies is the *Prajñādaṇḍa* that is no longer extant in its original shape but can be found in the Tibetan Tanjur where it is wrongly attributed to the Buddhist philosopher Nāgārjuna. The date of its compilation can be narrowed down to the 7th or 8th century CE since it quotes a verse from Māgha's *Śiśupālavadha* and we know that its Tibetan translation was done around 800 CE. The *Prajñādaṇḍa* quotes two stanzas from Āryaśūra's *Jātakamālā* and one from Gopaddatta's *Jātakamālā*. As any editor of such works knows, the identification of the original source of an unmarked stanza in an anthology is usually very time-consuming unless it is quoted in other anthologies or belongs to the limited category of works that are furnished with detailed indexes like *Mahābhārata* or *Rāmāyaṇa*. In order to overcome these difficulties the late Ludwik Sternbach has furnished us with a great number of books and papers in which he simply lists the stanzas attributed to individual authors or extracts the poetical passages from larger works like the *Kathāsaritsāgara*. Without his efforts it would have been impossible for me to identify about two thirds of the Sanskrit and Prakrit stanzas collected in the *Prajñādaṇḍa*.[8] In this connection I may also mention scholars like the late Gauri Shankar who in his edition of Śivasvāmin's *Kapphiṇābhyudaya* furnishes the reader with a list of all the *nīti* portions in this ambitious *mahākāvya*,[9] something we would like to have for all the works belonging to this extremely difficult literary genre.

In continuation of the work begun by Sternbach I plan to publish the *nīti* and *subhāṣita* stanzas to be found in the extant parts of the *jātakamālās* composed by Āryaśūra, Haribhaṭṭa, and Gopadatta. The present paper is the first contribution and it presents 128 stanzas from the 10 extant legends of Haribhaṭṭa's *Jātakamālā*. Since most of the material is new and of a high literary quality I deem it a suitable contribution to the felicitation volume for my old friend and colleague Dr. Satya Vrat Shastri. As is well-known, Dr. Satya

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Vrat Shasri is not only a renowned Sanskrit scholar but also a poet to whom owe many beautiful Sanskrit works, among them a collection of Buddhist legends in verse form, the *Śrībodhisattvacaritam.*[10]

The 34 genuine legends of Haribhaṭṭa's *Jātakamāla* contain—in their Tibetan translation—1954 stanzas which is considerably more than the 1430 stanzas of Āryaśūra's *Jātakamālā*. Then 10 extant legends contain 588 stanzas. Among them 128, or 22 per cent, can be characterized as *nīti* or *subhāṣita* stanzas. These stanzas are now presented in the order of the original work since in several cases the form groups (*kulaka*), either syntactically or content-wise. The stanzas are preceded by their location (No. of legend and stanza) and a brief summary of their content in English. An index of first lines is added so as to facilitate the identification.

It is neither possible, for lack of space, nor reasonable to make an attempt at drawing some general conclusions from the 128 stanzas presented here, *e.g.* about the topics dealt with, the figures of speech, the metres or the relationship to other works of a similar character. One has to bear in mind that the stanzas represent less than one third of the complete work. An analysis of Haribhaṭṭa's usage of *nīti* and *subhāṣita* stanzas should be based on the whole work and one should also not neglect the work of his predecessors Aśvaghoṣa and Āryaśūra and his successors Candragomin and Gopadatta as Buddhist poets of a high rank.[11] The author wishes to thank Dr. Jayandra Soni (University of Marburg) for his correcting the English of this paper.

2.10 The good influence of morality *(sīla)*

शुचिशीलविभूषणे जने जगदर्थप्रतिबद्धचेतसि।
अपि धर्मपराङ्मुखो जनः सुहृदीवाभ्युपयाति भद्रताम्॥

2.16 The intention to give *(ditsā)* of the good never disappears

गते क्षयं दारुणि चञ्चलार्चिषः क्षयं प्रयाति द्युतिरशुशुक्षणेः।
प्रकाममभ्यासविवर्धितोदया न चैव दित्सा महतां विपत्स्वपि॥

2.24 Compassion *(karuṇā)* and lawfulness *(dharma)* are instrumental to attain the goal 'welfare of others'

प्रेर्यमाणाः करुणया धीराः सत्त्वहितं प्रति।
बव्द्धोत्साहमयं वर्म साधयन्ति समीप्सितम्॥

4.4 Instructions about virtue strengthen friendship

साप्तपदीनं सख्यं भवति सतां प्रकृतिशुद्धचित्तानाम्।
किमुतान्योन्यगुणकथानिबद्धसौहार्द्यभावानाम्॥

4.7 The egoistic person clings only to the rich, like the peacock to the clouds

आसारेण विभित्रचन्द्रकमणिं तन्वन्कलापं मुदा
लास्यं लासकवत्पुरा विरचयन्स्तौतीव यं केकया।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तस्मित्रेव शिखी निरम्भसि घने चक्षुः प्रदानालसः
प्रायेणोदयमन्तमेव भजते स्वार्थप्रवीणो जनः॥

4.8 Everything is bound to perish, as illustrated by nature

निस्तोया विरलीभवन्ति जलदा विच्छिन्नमैन्द्रं धनुः
श्रूयन्ते न कलापिनां गिरिगुहासंसर्गदीर्घा गिरः।
सर्वं वस्तु निसर्गभङ्गुरमिति ध्यात्वेव शोकाच्चिरं
विद्युल्लासिकया विलासमधुरं लास्यं परित्यज्यते॥

4.10 Lack of food causes exhaustion, exhaustion disturbs meditation, without meditation one cannot see truth, under such a condition the Yogi toils in vain

आहारेण विना प्रतिक्षणमयं देहः क्लमं गच्छति
क्लान्त्या चेतसि योगिनः प्रतिहते स्थैर्यं समाधेः कुतः।
प्राज्ञस्यापि समाधिहीनमनसस्तत्त्वाभिमुख्यं कुत–
स्तत्त्वादर्शनबद्धमोहतिमिरः पश्चाद्वृथा श्राम्यति॥

4.12 Greed for happiness makes one forget earlier painful experiences; look at the elephant that has escaped from his prison and yet returns to it

आलानमुन्मूल्य सुखाभिकाङ्क्षी यातः कथंचिद् द्विरिदो वनान्तम्।
विस्मृत्य भूयो ऽङ्कुशपातदुःखं जनान्तमेवेच्छति गन्तुमज्ञः॥

4.15 The fool does not understand wise sayings; he is like a blind person

तमोविनिर्भेदि यथा प्रकाशकं मनःप्रसादं जनयच्छरीरिणाम्।
न वेत्ति धन्धः सुधियां सुभाषितं प्रसादि जात्यन्ध इवेन्दुमण्डलम्॥

4.16 Beings whose hearts are poor should never cling to worldly life

स्वबुद्धिदीपेन विना तमस्विनीं सुखानुषक्तिं त्यजतीजि का कथा।
गृहस्थतायां रमयन्ति यन्मनोविशुद्धसत्त्वास्तदसांप्रतं महत्॥

4.17-20 Description of the beautiful scenery in the forest; only fools are unable to enjoy it

द्विसन्धिमाज्याहुतिगन्धवासितैर्निवेशितान्तर्बदरेङ्गुदीफलैः।
जलाशयालीनशरारिसारसैस्तरूपगूढैरुटजैरलंकृताः॥
तपस्विकन्योद्धृतकुम्भवारिणा प्रसिच्यमानोदगृतबालपादपाः।
तटद्रुमच्छायनिरुद्धसिन्धवः समुच्छ्वसत्पुष्पसुगन्धिवायवः॥
परिभ्रमत्तापसपुत्रकानुगैः क्वचिन्मृगैः खण्डितवीरणाङ्कुराः।
जपाच्यलच्छम्श्रुनिरुद्धकन्धरैस्तपोधनैराश्रितशैलगह्वराः॥
अहो दृढस्नेनिबद्धचेतसामसत्सुखास्वादलवानुषङ्गिणाम्।
न नाम पर्युत्सुकयन्ति रागिणाममेधसां चित्तमुपत्यका भुवः॥

4.21 It is not surprising if fools shirk the right path under the influence of love *(sneha)*, only if a wise man does it

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अकुशलजनसेव्यं कापथं प्राप्य मोहात्
स्खलति नियतमज्ञः स्नेहपाशानमुक्त्वा।
सुकृतिभिरनुयाते संविदानो ऽपि मार्गे
यदरजसि न तिष्ठत्येतदप्राप्तमत्र॥

4.22 Even in the penance grove the hearts of the unsteady are agitated by the sight of women

इन्द्रियार्थवशगस्य कामिनीः पश्यतः स्मितविलासभूषणाः।
अप्यखण्डफलदे तपोवने रागिकस्य हृदयं निवेक्ष्यते॥

4.23 Craving for the objects of the senses causes ruin

मृगो मुगयुगीतेन नीयते शरगोचरम्।
विषयास्वादलुब्धानां भवन्त्येव विपत्तयः॥

4.24 The one who desires is similar to a moth which gets burned

शलभः प्रयाति पतितो विभावसौ गुरुदाहदुःखमुपगम्य पञ्चताम्।
कमनीयरूपहृतचेतसां कथं न भविष्यति व्यसनमङ्गिनां पुनः॥

4.25 He is like a fish which gets caught by a hook

यदि नाददीत बडिशस्थमामिषं शफीर क एनमुदकात्समुद्धरेत्।
सुखलुब्धबुद्धिरनुबद्धमग्रतो न भयं विलोकयति बालिशो जनः॥

4.26 Like a bee caught in a lotus, like an elephant lured away from the forest by a she-elephant

कमले निमीलति शिलीमुखः स्थितः समुपैति कृच्छ्रमतिगन्धलालसः।
गजबन्धकीमनुसरन्वनात्करी सहते प्रतोदनिशिताङ्कुशव्यथाम्॥

4.27 Therefore avoid the objects of the senses which are like snakes

विपदास्पदं तनुधियां विमोहनं स्थिरबुद्धिभिः परिहृतं महात्मभिः।
यदि वः सनातनसुखस्पृहास्त्यतो विषवज्जहीत विषयाहिगोचरम्॥

5.12 Small things can give satisfaction, as little water quenches thirst

भवति तनुधनादपीष्टलाभो यदि पुरुषात्किमतो महाधनेन!
यदि गजपदमात्रखाततोयं हरति तृषां वद सागरेण को ऽर्थः॥

5.15 The servant is glad to sacrifice himself for his master

स्वाम्यर्थं बिभ्रतः प्राणान्भृत्यस्य स्थिरचेतसः।
तद्धेतोः साधनीभूतास्ते चेन्ननु कृतार्थता॥

5.16 A friend does not hinder a friend from attaining his goal

उत्तितीर्षोरुदन्वन्तं दूरपारं दुरुत्तरम्।
यो भिनत्ति प्लवं बद्धं कथं स सुहृदुच्यताम्॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

5.17 Especially not while doing a deed of righteousness

तस्माद्धर्मसहायेन पुंसा धर्मानुवर्तिनः।
उत्साह एव कर्तव्यो धर्मविघ्नो न युज्यते॥

5.24 Happy is that friend who dies before seeing his friend's distress

धन्य। स एव पुरुषः समवाप्य सौख्यं
वृत्तं प्रकाश्य जगतीन्दुमरीचिशुभ्रम्।
प्राप्तामवेक्ष्य सुहृदां महतीं विपत्तिं
प्राप्नोति यः प्रथममेव शरीरभङ्गम्॥

6.11 The selfish know neither right nor wrong

सुतमप्यौरसं नाम द्विषन्तमिव पश्यताम्।
आत्मस्नेहो हि सात्त्वानां धर्माधर्मौ न पश्यति॥

6.13 Women are even fond of others' children

द्रुतगतिप्रचलोच्चशिखण्डके क्षितिरजःपरुषेक्षणपक्ष्मणि।
परसुते ऽपि शिशौ मृदुचेतसां भवति वत्सलता खलु योषिताम्॥

6.15 Description of the amiable innocent youngster

कुर्वन्तमश्वगमनाभिनयं शिशुत्वा–
द्दण्डाश्वकस्थमलिनाकुलकाकपक्षम्।
हासस्फुरद्दशनकुड्मलपङ्क्तिशोभं
का योषिदिच्छति विलाकयितुं न पुत्रम्॥

6.16 Even the hungry crow feeds its offspring, how much more a wife

व्याकोषतुण्डकमुदाननवीक्षमाण–
माहारकाङ्क्षिणमुदीरितरूक्षशब्दम्।
पुष्णाति शावमनुगामिनमादरेण
काकी क्षुधा परिगतापि सती किमु स्त्री॥

6.18 Shield yourself as long as there is danger (simile of sun and parasol)

कालातीतं निष्फलं कर्म कुर्वन्मोहाल्लाकः केवलं खेदमेति।
वोढुं युक्तं तावदेवातपत्रं तिग्मज्योतिर्यावदस्तं न याति॥

6.19 Make the best use of your fragile body in time

असारात्सारमादेयं शरीरात्पातुकादितः।
स्त्रोतोभिन्नवलन्मूलात्फलं तटतरोरिव॥

6.21 The good are tormented by the other's sorrow

हरन्ति प्राणिनां दुःखमात्मदुःखानपेक्षिणः।
परदुःखेन बाध्यन्ते न स्वदुःखेन ते यतः॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

6.45 Beggars are indispensable for those who wish to give

न स्युर्गुणपयःसिक्ता यद्यर्थिक्षेत्रभूमयः।
दाता दानफलाकाङ्क्षा दानबीजं क्व रोपयेत्॥

6.46 Therefore do not chase them away

बन्धुभ्यो ये ऽतिरिच्यन्ते कीर्तिपुण्यप्रदायिनः।
त्रासयेत्को ऽर्थिनः प्राज्ञो भ्रूभङ्गभुजगेन तान्॥

6.47 Poetical illustration of the superiority of the beggar

एकः प्राह गिरं मुहुः स्तुतिमतिमेकस्तु रूक्षाक्षरा–
मेकः सादरमीक्षते धनमदात्सावज्ञमेवापरः।
एकः साधु ददाति पुण्ययशसी वस्त्वेकमेवापरो
दूरं मां प्रति याचिता विजयते दातारमेभिर्गुणैः॥

6.48 Another *Rūpaka* on the same topic

दिशः कर्तव्याश्चेद्गुणकुसुममालासुरभयः
पुनर्भोक्तुं हृद्यं फलमतनु वाञ्छास्ति यदि वा।
अतः संरोप्यन्तां प्रणयिजनभूमावुदयिनो
महाकीर्तिच्छायाः प्रतिदिवसमेवार्थतरतः॥

11.11 Everything is bound to destruction—like the moon

सितमणिशुचिभिस्तमो विभिन्दञ्जगदवभास्य मरीचिभिः शशाङ्कः।
पतति विगतकान्तिरस्तशैलात्क्षणविशरारव एव सर्वभावाः॥

11.12 Nobody can escape the fruition of his karma

सलिलमुरुतरङ्गं रंहसा क्षोभयित्वा
हरति जलधिमध्यात्पन्नगं वैनतेयः।
अतिपतति न कश्चित्कर्मणां कोविदो ऽपि
प्रथितगुरुबलोऽपि प्राक्तनानां विपाकम्॥

11.13 Therefore the wise are not frightened by it

इति कर्मगतिं ज्ञात्वा विज्ञानपटवो बुधाः।
प्राणात्ययेऽपि नायान्ति विषादं धीरचेतसः॥

11.20 The compassionate strive to destroy the sorrow of others

यस्यैवास्त्यनुकम्पा दीनं शरणागतं समालोक्य।
तद्व्यसनभङ्गहेतुं स एव कुरुते परं यत्नम्॥

11.35 Five characteristics of great beings *(mahātman)*

सुभाषितप्रीतिरनुन्नतिः श्रिया परार्थनिष्पत्तिपटीयसी क्रिया।
गुणेष्वतृप्तिर्गुणवत्सु चादरो विरूढमेतच्चरितं महात्मनाम्॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

11.36 The two characteristics of humanity—strength and dignity

नितान्तमाविष्कृततुङ्गतेजसी उभे मनुष्यस्य मनुष्यलक्ष्मणी।
अदैन्यमापत्स्वपि चित्तगौरवादपत्रपा चार्यपथप्रकाशिनी॥३६॥

11.37 The bas are mischievous, the good compassionate

खलाः प्रकृत्यैब मलीमसाशया वृथा परेषामयशः सु जाग्रति।
स्वचित्तशैद्धौ विनिविष्टबुद्धयो बुधाः पुनस्तेषु भृशं दयालवः॥

11.38 With the same virtues different people achieve different things

नरेषु तुल्योदयपौरुषेष्वपि क्रिया न सर्वस्य परोपकारिणी।
परिस्फुरज्ज्योतिषि निर्घने नभस्यगस्त्य एवाम्बु करोति निर्विषम्॥

11.39 The good cause joy even if only remembered

विचिन्त्यमानो ऽपि करोति विस्मयं विसरारिणा सच्चरितेन सज्जनः।
यदा तु चक्षुः पथमेति देहिनां तदामृतेनेव मनांसि सिञ्चति॥

11.40 Only the helpful and wise are awake, the other sleep

यस्यायामि परोपकारसलिलस्त्रोतो न विच्छिद्यते
धीचक्षुश्च विचोगि यस्य तमसा द्वावेव तौ जाग्रतः।
अन्येषां पशुधर्मणां परहितव्यापारदुर्मेधसां
तुल्ये रात्र्यहनी प्रमत्तमनसामज्ञाननिद्रावताम्॥

11.41 There are only two really useful things in life—to go to the forest or to talk with the wise.

संसारे भ्रमतो महान्धतमसे संतिष्ठमानस्य वा
साधोः साधुफले नितान्तमहती द्वे एव ते मां प्रति।
यत्र प्रोज्झ्य गृहं तपोवनमभिप्रस्थीयते श्रेयसे
यस्मिन्वा क्रियते विवेकपटुभिः साकं कथा सूरिभिः॥

11.42 Only the generous and the wise live, the others are dead

भुज्यन्ते स्वगृहस्थिता इव सुखं यस्यार्थिभिः संपदः
पद्वी यस्य च धीस्तमःप्रहतये द्वावेव तौ प्राणितः।
यस्त्वात्मंभरिरुन्नते ऽपि विभवे हीनश्च विद्वत्तया
तस्यालेख्यमणेरिवाकृतिभृतः सत्ताप्यसत्ता ननु॥

11.43 Greed causes unhappiness and rebirth

कृच्छ्रात्लब्धमपि क्रमेण भवति प्रभ्रंशि भूयः सुखं
तद्भ्रंशे परितापमेति पुरुषश्चित्तानलं ज्वालयन्।
दुःखस्यास्य भवानुबन्धजननी हेतुः शठा जालिनी
ते ऽत्यन्तं सुखिनो मनःसु निहिता यैः सम्यगल्पेच्छता॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

11.44 A good sermon requires a suitable receptacle

मोहच्छेदि सुभाषितं विनयति द्रव्यं विनैव श्रमा–
दद्रव्ये तु भवन्त्यपि स्फुटपदा व्यर्थोपदेशा गिरः।
कर्मरिण पटीयसापि विघनव्योमेन्द्रनीलच्छविः
श्रीगर्भः क्रियते कलङ्कपरुषाद् घण्टीकृतान्नायसः॥

12.10 Only virtues make human beings and animal shine

पुरुषाणां तिरश्चां वा गुणा एव प्रकाशकाः।
भिन्नान्धकारनिवहा मणीनामिव रश्मयः॥

12.14 The lightning displays itself like a dancer on the stage

घनसमयनाटकावादाहूता बर्हिसूत्रधारेण।
सहसा तडिदात्मानं दर्शयति नटीव सविलासम्॥

12.17 Determination makes everything possible, like getting invisible fish out of water

ह्रियते बडिशेन वारिमध्यात्पृथुरोमा नयनाध्वनश्च्युतोऽपि।
किमुपायवतामसाध्यमस्ति व्यवसाये हि सति क्रियाः फलन्ति॥

12.19 In rescuing those dear to him the loving person pays no heed to his own torments (like the dove)

शावान्कुलायकगतान्परिपातुकामा
नद्याः प्रगृह्य तनुपक्षपुटेन तोयम्।
दावानलं किल सिषेच मुहुः कपोती
स्निग्धो जनो न खलु चिन्तयति स्वपीडाम॥

12.20 Seduced by women even the sinless becomes sinful

विलासिनीनां मदनानुकर्षिण विलासपाशेन निबद्धमानसः।
शुभाशुभान्वेषणसुप्तचेतनः प्रयात्यनिघ्नो ऽपि हि निघ्नतां जनः॥

12.21 Tilottamā made Trilocana four-headed

अमर्त्यतेजोऽवयवानवाप्य या तिलोत्तमेति प्रथिता सुराङ्गना।
त्रिलोकनाथो ऽपि तयात्मशोभया चतुर्मुखत्वं गमितस्त्रिलोचनः॥

12.22 Menakā seduced the son of Gādhin

तपोनिधिं गाधिसुतं तपोवने महाधियं मेनकया हृतेन्द्रियम्।
अवज्ञयाकृष्य मृणालकार्मुकं शरेण विव्याध हसन्मनोभवः॥

12.23 Women cause all kinds of humiliation to men

यदेधते लाघवहेतुरर्थिता पतन्ति यन्मूर्ध्नि निकारपांसवः।
स्पृशन्त्यधिक्षेपशराश्च यन्मनस्तदङ्गनाभि क्रियते शरीरिणाम्॥

12.24 Determination helps overcoming the attacks of women

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आबध्य व्यवसायवर्म पुरतो विन्यस्य तृष्णाचमू–
मारोप्य प्रसभं नितान्तकठिनं निव्रीडताकार्मुकम्।
अर्थित्वाहवमध्यमेत्य विवशाः सीमन्तिनीभिः कृता
नीचेभ्यो ऽपि सहन्त एव पुरुषा भ्रूभङ्गबाणव्रणम्॥

12.34 He whose existence causes the death of others has no right to live

अकारणे वा सति वापि कारणे समेत्य यन्नाम परो विनश्यति।
अनेकधिग्वादशरक्षतात्मना किमीदृशा तस्य जनस्य जन्मना॥

12.62 Overcome by lust one does the most horrible things

अपेतकौलीनभयः सुखाशया विमोहितः पुण्यसपत्नभूतया।
अनात्मवान्किं न करोत्यसांप्रतं गतत्रपो रामपरायणो जनः॥

12.64 Kāma enters, using all the weapons of women

अहो हास्यज्योत्स्नापरिचयमनोज्ञो मुखशशी
सलीलं प्रस्थानं स्तनयुगलमुच्छ्रायि सुभगम्।
नरस्येत्थं मोहात्परयुवतिरूपं कलयतः
प्रसंख्यानाभावात्कुसुमधनुरन्तः प्रविशति॥

12.65 The influence of Kāma weakens the lustful

निरुन्धाना हस्तं मम रहसि नीवीशिथिलिनं
भविष्यत्येवं सा प्रथमतरलज्जानतमुखी।
इति स्त्रीसङ्गार्थं बहुविधविकल्पान्धतमसः
शरीरं रन्ध्रेक्षी प्रतिदिनमनङ्गः क्रशयति॥

12.66 How can lovers be happy with all their considerations?

आगच्छेत्पुनरद्य सा गुरुभयात्तस्याः कुतो ऽभ्यागमः
शर्वर्यामथवाहमेव चकितं गच्छति सुप्ते जने।
दूत्याप्यद्य चिरं कृतं किमु मनस्तस्या निवृत्तं भवे–
दित्यारूढविकल्पनाकुलधियः किध तत्सुखं कामिनः॥

12.67 Considerations cause pain and destroy heedfulness, this spoils shamefulness, lack of shame causes shame and humiliation; how can such a couple be happy?

संकल्पात्प्रभवत्यनङ्गदहनस्तापस्ततो जायते
संतापादरतिः स्मृतेः प्रमथनी स्मृत्या विना ह्रीः कुतः।
ह्रीभङ्गद्वचनीयतापरिभव क्लेशेषुविद्धात्मनोः
स्यातामाधिमतोः कदा नु सुखिनी स्त्रीपुंसयोश्चेतसी॥

12.68 The lustful longs for the another's wife; he will be tormented in hell

अक्षाणां वशमागतः सुखमिति व्यामोहितश्चिन्तया
कामार्तः परयोषिते स्पृहयति व्रीडाविहीनो जनः।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

श्लिष्यन्तीं स्त्रियमायसीं हुतवहज्वालास्फुलिङ्गकुलां
सो ढुं शक्ष्यति तां कथं नु नरके प्रादुर्भवद्वेपथुः॥

12.69 Therefore one should regard another's wife as a sister

इति परदारासङ्गं बहुदोषमवेत्य धैर्यमालम्ब्य।
भगिनीसंज्ञां कृत्वा तस्मात्प्राज्ञो निवर्तेत॥

12.81 The tear of one who longs is liquified sorrow

तीव्रे मनोधृतिभिदि प्रियविप्रयोगे रूढं यदश्रु मतिलोचनसंनिरोधे।
तन्मूर्तिमन्नियतमाधिहुताशपाद्दुःखं द्रवीभवति सङ्गवतो जनस्य॥

19.10 One should not burn oneself by the fire of jealousy

असद्विकल्पनाहुत्या को नाम समना जनः।
ईर्ष्यावह्निशिखामिद्धामात्मदाहाय वर्धयेत्॥

19.11 Happily—like in a house without snakes—rest those without jealousy

ते सुखं शेरते धीरा नामार्गेण प्रायन्ति ते।
न मनोगृहमध्यास्ते येषामीर्ष्याभुजङ्गमी॥

20.11-12 Description of the charmes of beautiful women

स्फुरितप्रकाशदशनावलीरुचः परितः क्षरन्त इव कान्तिमैन्दवीम्।
न हरन्ति कं नु लवलीसुगन्धयः प्रमदाजनस्य मदमण्डाना गिरः॥
वदनेन्दव श्रवणरुद्धदृष्टयः परपुष्टकण्ठरुचयः शिरोरुहाः।
परिणामितालफलसंनिभाः स्तना न मनोहरं किमिव नाम योषिताम्॥

20.13 Happy are those who are not enticed by them

न गतास्य एव लघुतां जगत्त्रये सुखिनस्त एव सुधियस्त एव च।
बहुदोषसर्पनिचितानि संश्रिता न विलासिनीविषलतावनानि ये॥

20.18 Sometimes even the great are fickle and a rogue can be born in a notable family

जायन्ते गुणबान्धवाः सुमतयः श्लाघ्यं गरिम्णां पदं
रूढं लाघवदोष एव महतां केषांचिदा जन्मनः।
दृश्यन्ते हि नरा महत्यपि कुले जाताः समानाः शुना
किं नोदन्वत इद्धत्रनिचयाच्छम्बूक उत्पद्यते॥

20.19 A quality needs an appropriate receptacle in order to become a virtue

समाना नीलता सत्यं शिखिचन्द्रेन्द्रनीलयोः।
सा तु रत्नगता श्लाघ्या कल्याणं हि सदाश्रयः॥

20.20 Beauty is not equivalent to virtue

विद्यन्ते न गुणाः पुंसि क्वचिदाकृतिमत्यपि।
इन्द्रनीलाकृतिं काचो वहन्नपि न तद्गुणः॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

20.21 He who wishes to achieve something must not be lazy

लघीयः प्राज्यं वा फलमभिमतं प्राप्तुमनसा
निरीहेण स्थातुं क्षणमपि न युक्तं मतिमता।
कुलालो दण्डेन भ्रमयति न चेच्चक्रमनिशं
शरावः कुम्भो वा न हि भवति सत्यामपि मृदि॥

20.25 Death frightens already from afar, how much more when near

विचिन्त्यमानं मरणं प्रकृत्या करोति दूरेऽपि मनोविषादम्।
समुत्फणाशीविषदुर्निरीक्ष्यं शरीरिणां किं पुनरत्युपोढम्॥

20.29 Do not trust him who looks quiet (like the heron)

प्रशान्तवेषे ऽपि विरूक्षमानसे न दुर्जने विश्वसनीयमण्वपि।
बकोऽपि तिष्ठन्नपि निश्चलस्तटे परिस्फुरप्तीं शफरीं न हन्ति किम्॥

20.30 The behaviour of the rogue causes much sorrow

उपनयति विषादं धैर्यमप्याश्रितानां जनयति परिमोहं तापमन्तर्विधत्ते।
अहिविषमिव दंशप्राप्तमेकान्ततीव्रं चरिवमभजनीयं दुःसहं दुर्जनस्य॥

20.31 Tame the snake of anger by the spell of forbearance

उत्तिष्ठन्तं यस्य वैरिक्षयाय क्रोधव्यालं क्षान्तिविद्या रुणद्धि।
श्रेयःप्राप्तो बद्धशुद्धाशयानां लब्धालोकः सो ऽग्रणीः क्षान्तिभाजाम्॥

20.34 Do not try to prolong your own life at the cost of somebody else's life

यदा चिरमपि स्थित्वा गन्तव्यं मृत्योगोचरम्।
तदा परविनाशेन को वाञ्छेदायुषः स्थितिम्॥

20.62 Happy are those without attachment

अपराधीनवृत्तित्वादुपलब्धमनः शमाः।
अपास्तबान्धवस्नेहा निःसङ्गाः सुखमासते॥

20.63 Considerations cause greed, greed dependance, dependance sinfulness, sinfulness all the other sorrows

संकल्पाद्विषयाभिलाषिणि जने तृष्णा करोत्यास्पंद
तृष्णाबद्धमना निकारमलिनं बध्राति सेवाञ्जलिम्।
सेवार्तः परमारिराधयिषया निघ्नो भवत्यन्धवन्
निघ्नो दुःखपरम्परापरिभवक्लेशैरधिष्ठीयते॥

20.64 Happiness is fickle, it is followed by sorrow; its origin is greed, contentment causes real happiness

कृच्छ्राल्लब्धमपि क्रमेण भवति प्रभ्रंशि भूयः सुखं
तंशे परितापमेति पुरुषश्चित्तानलं ज्वालयन्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

दु:खस्यास्य भवानुबन्धजननी हेतु: शठा जालिनी
ते ऽत्यन्तं सुखिनो मन:सु निहिता यै: सम्यगल्पेच्छता।।

22.5 Only he is a protector who protects even in distress

महीपति: पाति सुखं सुखार्थिनीं प्रजामनुत्पन्नभयां शुभाश्रयात्।
अचिन्तयित्वात्मगतं परिश्रमं स रक्षिता यो व्यसने ऽपि रक्षति।।

22.10 The body which helps others is a jewel; otherwise it is *kali*

परापकारविमुखो यदा काय: कलिस्तदा।
यदा त्वनद्धितालम्बी कायो रत्नमिंद तदा।।

22.15 The joy of helping others wipes out sorrow

परिपालितसत्त्वानामुपायेन बलेन वा।
रुणद्धि महतां दु:खमन्त:प्रीतिपरम्परा।।

22.33 Laziness impedes success—like a slippery ball falling down

आलस्यात्ससहायोऽपि न गच्छत्युदयं जन:।
हस्ताग्रात्स्खलितो भूमौ तोयार्द्र इव कन्दुक:।।

22.34 Laziness impedes progress to a better place—a boat does not cross the ocean without rowing

विपश्चिताप्यलसधिया सुखाश्रयं न शक्यते पदमभिगन्तुमुच्छ्रितम्।
अवाहितं वहनमरिन्नधारिभिश्चिरादपि व्रजति न पारमम्बुधे:।।

22.35 Laziness spoils success—the arrow does not reach its target without the effort of the archer

जातस्यापि कुले विशुद्धयशसि प्रख्यातभोगोदये
प्राप्तस्यापि सभासु पण्डितधुरामग्र्यां विपश्चित्तया।
आलस्यान्न मनोरथ: सकृदपि प्राप्नोति पुंस: फलं
लक्ष्यं नैति गुणोर्पितो ऽपि विशिख: क्षेप्तु: प्रयत्नाद्विना।।

22.39 The essence of righteousness (*dharma*): do good and avoid evil

अवद्याद्विनिवृत्तिश्च प्रवृत्तिश्च शुभाश्रये।
धर्मतत्त्वमिदं सम्यगाख्यातं ख्यातबुद्धिभि:।।

22.40 Blind is he who despite knowing this pursues the wrong path

स्फुटीकृति ऽपि तत्त्वे ऽस्मिन्प्रकाशितशुभाशुभे।
यो गच्छति विमार्गेण सोऽन्ध: सत्यापि चक्षुषि।।

22.41 Follow the respected way in order to get rid of the defilements

इति प्रज्ञाप्रदीपेन विलोकितमहापथ:।
भजस्व भजमानानि कर्माणि क्लेशहानये।।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

22.42 The king should rule strictly; then the people are frightened

क्षितीश क्षपिताज्ञान क्षितिं धर्मेण पालय।
तीक्ष्णदण्डाद्धि भूपालापन्नित्यमुद्विजते जनः॥

22.43 The cultivation of virtues brings fame and success

यदि यशसि मृणालीाङ्गशुक्ले जगदवभासिनि ते ऽस्ति काचिदिच्छा।
फलमभिमतमाप्तुकामता वा बिभृहि गुणाभरणं ततो विशुद्धम्॥

32.17 The wise endure sorrow for the welfare of others

दुःखान्यपि गरीयांसि परार्थप्रतिपत्तये।
सहन्त एत धीमन्त आत्मसौख्यानपेक्षिणः॥

32.18 He who wishes to relieve others of fear has to endure mental pain

भयमिच्छति यो हर्तुमत्यन्तं भीरुचेतसाम्।
मनःसंतापिनीं पीडां स कथं न सहिष्यते॥

32.27 The good person, equanimous, regardless of happiness or sorrow, is never distressed in his mind

सर्वन्न समचित्तानां सुखदुःखानपेक्षिणाम्।
सतां सर्वधुरीरणानां न क्वचित्खिद्यते मनः॥२७॥

32.37 Ignorance causes attachment and a bad existence later on

अज्ञानाज्जायते स्नेहः सदोषेऽपि शरीरके।
तत्पुष्टये करोत्यज्ञो निमित्तकर्म दृर्गतेः॥

32.38 He who regards everything as void because there is neither 'I' nor 'mine' will never become obscured in his mind by reflecting on non-existing things

आत्मात्मीयविनाभावाद्यः शून्यं सर्वमीक्षते।
तस्याभूतविकल्पोत्थं न रुणाद्धि मनस्तमः॥

32.39 To perceive reality leads to liberation

तमोऽभावाद्यदा तत्त्वमासादयति कोविदः।
तदा भवति मोक्षाय शुभाशुभपराङ्मुखः॥

32.43 The fire of hell torments already when described; how much more when experienced?

अन्तः सत्त्वास्थिसंधिस्फुटनतटताशब्दहूंकारभीमाः
संतन्वन्तः स्फुलिङ्गनिकरमुरुशिखालोहितध्यानभीमाः।
लोलज्वालाकलापा नरकहुतभुजः सूरिभिः कथ्यमानाः
कुर्वन्त्याधिं जनस्य श्रवणमपि गताः किं पुनः संस्पृशन्तः॥

32.44 A painting of the fire of hell should deter even a harmful being from doing harm

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आयस्यां कूणिताक्षं ज्पलितहुतवहस्पर्शसंतापितायां
कुम्भ्या गाढं नदन्तं क्वथितपरिचलत्तैलपूर्णास्यकण्ठम्।
आलोक्यालेख्यभितौ लिखितमपि नरं नारकं पच्यमानं
हिंस्त्रो ऽपि क्रूरभावात्क इव न विरमेदुर्गतिप्राप्तिहेतोः॥

32.45 He who does not refrain from doing evil, having heard these descriptions, must have a heart of stone

श्रुत्वा दुर्गतिदुःखानि विरमत्यशुभान्न यः।
सो ऽनद्धापुरुषाकारः पाषाणहृदयोऽपि वा॥

32.46 He who maintains equanimity in all situations is superior to all beings

अलाभे लाभे वा सुहृदि हितवाचि द्विषदि वव
स्तुतौ निन्दायां वा महति विभवे वा विपदि वा।
विकारं यो नायात्युपशमविशुद्धेन मनसा
स्थितः स प्राज्ञानामुपरि सवितेव द्युतिमताम्॥

32.53 He whose mind shows equanimity based on wisdom helps others

प्रज्ञावलम्बि यस्यैव समदुःखसुखं मनः।
स एव प्राणमूल्येन क्रीणात्यापद्गतं परम्॥

32.59 Characteristics of the dull

बोध्यं बन्धुगिरा स्फुटीकृतमपि स्थूलं न गृह्णाति यः
सूक्ष्मे वस्तुनि तस्य शास्त्रविषये व्यर्थं मति खिद्यते।
द्रष्टुं यस्य न शक्तिरस्ति भवनद्वारं प्रकाशे सति
च्छिद्रं सूक्ष्मतरं स जाततिमिरः सूच्याः कथं द्रक्ष्यति॥

32.60 The fool is not able to overcome the deficiencies of his mind; the tail of a dog always remains curled

उपदेष्टरि सत्यपि प्रमादी न हि बालो मतिवामतां जहाति।
ऋजुतामुपनीतमप्यभीक्ष्णं पुनरागच्छति वक्रतां श्वपुच्छम्॥

32.61 A clear mind follows the right path like a well-tamed elephant

उपदिष्टपथः प्रसन्नशास्त्रैरनवाचीनमतिर्न यात्यामार्गम्।
पटुभद्रमनाः परीतदेहः पटुभिर्वेणुधरैरिव द्विपेन्द्रः॥

32.62 Well-controlled sense-organs do not cause harm

अयमक्षगणः सुसंयतो न विकारं कुरुते विपश्चितः।
सुगृहीतफणो भुजङ्गमो न हि शक्नोत्यपराद्धुमण्वपि॥

32.63 For the bad even a high position causes harm

अपकारफलं जनस्य गाढं परमैश्वर्यसज्जने तनोजि।
हरितालमहेर्निषिक्तमन्तर्वदने तीव्रतरं विषं करोति॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

32.64 Desire causes the downfall of men like the splendour of fire that of moths

जितमिन्द्रियवैरिभिः प्रमादाज्जनमिच्छा विनिपातयत्यनर्थे।
प्रविलीनसुवर्णदर्शनीया शलभं दीप्तिरिव स्फुरन्तमग्नौ॥

32.65 The sense-objects cause the fall of men like ripe fruits from a tree

अविपश्चितमिन्द्रियार्थसक्तिः पुरुषं पातयति स्वधर्ममार्गात्।
श्लथबन्धनरुद्धनाभिमूलं फलमग्रादिव पादपस्य पक्तिः॥

32.66 The characteristics of an evil mind

न चेद्भवेयुः प्रकृतिप्रबाधना विषद्रुमाशविषशस्त्रवह्नयः।
असज्जनस्याविलतीक्ष्णचेतसः समा भवेत्केन पुनः सहोपमा॥

32.67 An evil person causes fear like an ant-hill inhabited by snakes

अकारणक्रोधक उषणभाषणः खलो भृकुट्या विषमीकृतेक्षणः।
अनेकरन्ध्रोत्थितभीमपन्नगः करोति वल्मीकि इवाधिकं भयम्॥

32.68 An evil person, shameless and insulting, perturbs everybody like a sharp sword

निशातया रोषशिलातले दृढं परोपघाताय मुदाभ्युदीर्णया।
दुनोति कं नाम न गोचरं गतं गतत्रपो वागसिधारया खलः॥

32.69 Evil and sensuous persons hurt like a sword

शठत्वसंनाहभृतः खलाश्चिरं दुरावराश्चेन्द्रियसैन्यमध्यगाः।
अरुंतुदाः साधुजने ऽपि निष्कृपाः कृपाणधारा इव पातयन्ति गाम्॥

32.70 The wise do not trust the evil even if they behave modestly and speak sweet words

बुधो न विश्वासमियादसज्जने विनीतवेषे ऽपि मनोज्ञवाच्यपि।
सुरूपदेहोऽपि कलस्वनोऽपि सन्न किं मयूरः स्फुरतो ऽत्ति पन्नगान्॥

32.27 *Rūpaka* on the development of a virtuous nature

यदीष्यते चित्तकुटुम्बपोषणं चिराय वा धीमाहिषीविवर्धनम्।
अतो विपश्चिज्जलदोदये सति प्रकीर्यतां सद्गुणबीजमात्मनि॥

32.72 The wise do not join with evil person as the bee does not rest on corpses

चिराय सत्संगतशुद्धमानसो न यात्यसत्संगतमात्मवान्नरः।
मनोहरेन्दीवरपुष्पोगोचरो न जातु भृङ्गः कुणपे निलीयते॥

32.73 Good people hit only with the arrows of virtue

रणगतस्य यथा रतिरुद्भवत्यनपराधशरस्य धनुष्मतः।
गुणशरैरतिदूरनिपातिभिः प्रहतदोषरिपो। सुधियस्तथा॥

32.74 People admire the ornament of virtue

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अतिविशुद्धमहार्यमकृन्निमं गुणविभूषणमार्यजनार्चितम्।
समुपलभ्य नरस्य न जायते सुरवराभरणंष्वपि विस्मयः॥७४॥

32.75 In order to develop one's virtues one should adhere to a *kalyāṇamitra*

सुखमत्यन्तमन्विच्छन्गुणानां वा समुद्भवम्।
असज्जनमतस्त्यक्त्वा कल्याणमित्रमाश्रयेत्॥

32.76 A good person finds no pleasure in the contact with the bad

न जातु प्रीतये साधोरनार्यजनसंगतम्।
स्नातस्य तीर्थसलिलैः शुक्लेतरमिवाम्बरम्॥

32.77 Even the cruel are changed by the contact with the good; the water in the clouds has lost its saltiness

संपर्केण तमोभिदां जगदघप्रध्वंसिनां धीमतां
क्रूरो ऽपि प्रकृतिं विहाय मलिनामालम्बते भद्रताम।
यत्तृष्णाग्लपितो ऽपि नेच्छति जनः पातुं तदेव क्षणा-
दुज्झत्यम्बुधरोदरस्थितमपां पत्युः पयः क्षारताम्॥

References & Notes

1. The wole introductory portion of Haribhaṭṭa's *Jātakamālā* is quoted (in its Tibetan version), translated (into German) and discussed in my paper "Vorläufige Überlegungen zur Schulzugehörigkeit einiger buddhistischer Dicher" in : *Zur Schulzugehrigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur.* Erster Teil. Hrsg. von Heinz Bechert, Göttingen 1985 (Symposien zur Buddhismusforschung. III, 1) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Guttingen. Phil.-Hist. Kl. Dritte Folge. Nr. 149.), pp. 239-56.
2. For the structure of Āryaśūra's *Jātakamālā* cf. Carol Meadows, *Ārya-Śūra's Compendium of the Perfections : Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa*, Bonn 1986 (Indica et Tibetica.8)., pp. 14-20.
3. *Haribhaṭṭa and Gopadatta. Two Authors in the Succession of Āryaśūra. On the Rediscovery of Parts of their Jātakamālās.* Tokyo 1977 (Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. I.)-Second, thoroughly revised edition Tokyo 1992.
4. *Das Mṛgajātaka (Haribhaṭṭajātakamuālā XI). Studie, Texte. Glossar.* Von Michael Hahn und Konrad Klaus, Bonn 1983 (Indica et Tibetica. 3).
5. More bibliographical details concerming Haribhaṭṭa's work can be found in my *Haribhaṭṭa and Gopadatta,* 1992, pp. 73-76.
6. Cf. Michael Hahn, "Das Datum des Haribhaṭṭa", *Studien zum Jainismus und zur Buddhismuskunde.* Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, Wiesbaden 1981 (= Alt-und Neu-Indische Studien. 23.), pp. 107-20.
7. Cf. *Haribhaṭṭa and Gopadatta*, pp. 7, 24-25.
8. For the as yet unidentified stanzas of the *Prajñādaṇḍa* cf. my paper "Cry for Help", to apper in *Archiv Orientalnī* 2003.
9. Cf. *Śivasvāmin's Kapphiṇābhyudaya. The Exaltation of King Kapphiṇa.* Ed. with an introduction by Gauri Shankar with an appendix and romanized version of cantos i-viii and xix by Michael Hahn. Delhi 1989, pp. lxxiv-lxxvii.
10. The first edition was published in 1960, the secon edition in Delhi 1973.
11. Kṣemendra should better not be included in such a comparative study because of this late date and the size of his work.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Alphabetical index of first line

akāraṇakrodhaka uṣṇabhāṣaṇaḥ 32.67
akāraṇe vā sati vāpi kāraṇe 12.34
akuśalajanasevyaṃ Kāpathaṃ prāpya mohāt 4.21
akṣāṇāṃ vaśam āgataḥ sukham iti vyāmohitaś cintayā 12.68
ajñānāj jāyate snehaḥ 32.37
ativiśuddham ahāryam akṛtrimaṃ 32.74
antaḥsattvāsthisaṃdhisphuṭanataṭāśabdahūṃkārabhīmāḥ 32.43
apakāraphalaṃ janasya gāḍhaṃ 32.63
aparādhīnavṛttitvād 20.62
apetakaulīnabhayaḥ sukhāśayā 12.62
amartyatejo'vayavān avāpya yā 12.21
ayam akṣagaṇaḥ susaṃyato 32.62
alābhe lābhe vā suhṛdi hitavāci dviṣadi vā 32.46
avadyād vinivṛttiś ca 22.39
avipaścitam indriyāthasaktiḥ 32.65
asadvikalpanāhutyā 19.10
asārāt sāram ādeyaṃ 6.19
aho dṛdhasnehanibaddhacetasām 4.20
aho hāsyajyotsnāparicayamanojño mukhaśaśī 12.64
āgacchet punar adya sā gurubhayāt tasyāḥ kuto 'bhyāgamaḥ 12.66
ātmātmīyavinābhāvād 32.38
ābadhya vyavasāyavarma purato vinyasya tṛṣṇācamūm 12.24
āyasyāṃ kūṇitākṣaṃ jvalitahutavahasparśasaṃtāpitāyāṃ 32.44
ālasyāt sasahāyo 'pi 22.33
ālānam unmūlya sukhābhikāṅkṣī 4.12
āsāreṇa vibhinnacandrakamaṇiṃ tanvan kalāpaṃ mudā 4.7
āhāreṇa vinā pratikṣaṇam ayaṃ dehaḥ klamaṃ gacchati 4.10
iti karmagatiṃ jñātvā 11.13
iti paradārāsaṅgaṃ 12.69
iti prajñāpradīpena 22.4
indriyārthavaśagasya kāminīḥ 4.22
uttitīrṣor udanvantaṃ 5.16
uttiṣṭhantaṃ yasya vairikṣayāya 20.31
upadiṣṭapathaḥ prasannaśāstrair 32.61
upadeṣṭari saty api pramādī 32.60
upanayati viṣādaṃ dhairyam apy āśritānāṃ 20.30
ekaḥ prāha giraṃ muhuḥ stutimatīm ekas tu rūkṣākṣarām 6.47
kamale nimīlati śilīmukhaḥ sthitaḥ 4.26
kālātītaṃ niṣphalaṃ karma kurvan 6.18
kurvantam aśvagamanābhinayaṃ śiśutvād 6.15
kṛcchrāl labdham api krameṇa bhavati prabhraṃśi bhūyaḥ sukhaṃ 11.43
kṛcchrāl labdham api krameṇa bhavati prabhraṃśi bhūyaḥ sukhaṃ 20.64

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

kṣitīśa kṣapitājñāna 22.42
khalāḥ prakṛtyaiva malīmasāśayā 11.37
gate kṣayaṃ dāruṇi cañcalārciṣaḥ 2.16
ghanasamayanāṭakādāv 12.14
cirāya satsaṃgataśuddhamānaso 32.72
jātasyāpi kule viśuddhayaśasi prakhyātabhogodaye 22.35
jāyante guṇabāndhavāḥ sumatayaḥ ślāghyaṃ garimṇāṃ psdaṃ 20.18
jitam indriyavairibhiḥ pramādāj 32.64
tapasvikanyokṣitakumbhavāriṇā 4.18
taponidhiṃ gādhisutaṃ tapovane 12.22
tamo'bhāvād yadā tattvam 32.39
tamovinirbhedi yathā prakāśakaṃ 4.15
tasmād dharmasahāyena 5.17
tīvre manodhṛtibhidi priyaviprayoge 12.81
te sukham śerate dhīrā 19.11
diśaḥ kartavyāś kartavyāś ced guṇakusumamālāsurabhayaḥ 6.48
duḥkhāny api garīyāṃsi 32.17
drutagatipracaloccaśikhaṇḍake 6.13
dvisandhim ājyāhutigandhavāsitair 4.17
dhanyaḥ sa eva puruṣaḥ samavāpya saukhyaṃ 5.24
na gatās ta eva laghutāṃ jagattraye 20.13
na ced bhaveyuḥ prakṛtiprabādhanā 32.66
na jātu prītaye sādhor 32.76
nareṣu tulyodayapauruṣeṣv api 11.38
na syur guṇapayaḥsiktā 6.45
nitāntam āviṣkṛtatuṅgatejasī 11.36
nirundhāna hastaṃ mama rahasi nīvīśithilinaṃ 12.65
niśātayā roṣaśilātale dṛdhaṃ 32.68
nistoyā viralībhavanti jaladā vicchinnam aindraṃ dhanuḥ 4.8
paribhramattāpasaputrakānugaiḥ 4.19
paripālitasattvānām 22.15
parihāsakālacalitonnatabhruvaḥ 20.10
paropakāravimukho 22.10
puruṣāṇāṃ tiraścāṃ vā 12.10
prajñāvalambi yasyaiva 32.53
praśāntavees 'pi virūkṣamānase 20.29
preryamāṇaḥ karuṇayā 2.24
bandhubhyo ye 'tiricyante 6.46
budho na viśvāsam iyād asajjane 32.70
bodhyaṃ bandhugirā sphuṭīkṛtam api sthūlaṃ na gṛhṇāti yaḥ 32.59
bhayam icchati yo hartum 32.18
bhavati tanudhanād apīṣṭalābho 5.12
bhujyante svagṛhasthitā iva sukhaṃ yasyārthibhiḥ saṃpadaḥ 11.42
mahīpatiḥ pāti sukhaṃ sukhārthinīṃ 22.5

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

mṛgo mṛgayugītena 4.23
mohacchedi subhāṣitaṃ vinayati dravyaṃ vinaiva śramād 11.44
yadā ciram api sthitvā 20.34
yadi nādadīta baḍiśastham āmiṣaṃ 4.25
yadi yaśasi mṛṇālabhaṅgaśukle 22.43
yadīṣyate cittakuṭumbapoṣaṇaṃ 32.71
yad edhate lāghavahetur arthitā 12.23
yasyāyāmi paropakārasalilasroto na vicchidyate 11.40
yasyaivāsty anukampā 11.20
raṇagatasya yathā ratir udbhavaty 32.73
laghīyaḥ prājyaṃ vā phalam abhimataṃ prāptumanasā 20.21
vadanendavaḥ śravaṇaruddhadṛṣṭayaḥ 20.12
vicintyamānaṃ maraṇaṃ prakṛtyā 11.39
vicintyamāno 'pi karoti vismayaṃ 11.39
vidyante na guṇāḥ puṃsi 20.20
vipadāspadaṃ tanudhiyāṃ vimahanaṃ 4.27
vipaścitāpy alasadhiyā sukhāśrayaṃ 22.34
vilāsinīnām madanānukarṣiṇā 12.20
vyākoṣatuṇḍakam udānanavīkṣamāṇam 6.16
śaṭhatvasaṃnāhabhṛtaḥ khalāś ciraṃ 32.69
śalabhaḥ prayāti patito vibhāvasau 4.24
śāvān kulāyakagatān paripātukāmā 12.19
śuciśīlavibhūṣaṇe jane 2.10
śrutvā durgatiduḥkhāni 32.45
saṃsāre bhramato mahāndhatamase saṃtiṣṭhamānasya vā 11.41
saṃkalpāt prabhavaty ananāgadahanas tāpas tato jāyate 12.67
saṃkalpād viṣayābhilāṣiṇi jane tṛṣṇā karoty āspadaṃ 20.63
samāna nīlatā satyaṃ 20.19
saṃparkeṇa tamobhidām jagadagha pradhvaṃsināṃ dhīmatāṃ 32.77
sarvatra samacittānāṃ 32.27
salilam urutaraṅgaṃ raṃhasā kṣobhavityā 11.12
sāptapadīnaṃ sakhyaṃ 4.4
sitamaṇiśucibhis tamo vibhindañ 11.11
sukham atyantam anvicchan 32.75
sutam apy aurasaṃk nāma 6.11
subhāṣitaprītir anunnatiḥ śriyā 11.35
sphuṭīkṛte 'pi tattve 'smin 22.40
sphuritaprakāśadaśanāvalīrucaḥ 20.11
svabuddhidīpena vinā tamasvinīṃ 4.16
svāmyarthaṃ bibhrataḥ prāṇān 5.15
haranti prāṇināṃ duḥkham 6.21
hriyate baḍiśena vārimadhyāt 12.17

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वेणीसंहार नाटक में अङ्कित शकुन-अपशकुन

शुकदेव शर्मा

विश्व के सभी समाजों में शकुन-अपशकुन का किसी-न-किसी रूप में प्रचलन मानव-जाति के आदिम समय से ही दिखाई देता है। साहित्य को समाज का दर्पण कहा जाता है। अत: रचनाकार जिस भी काल के समाज से सम्बद्ध होगा अपनी रचनाओं में तदनुरूप सामाजिक स्थिति का अङ्कन करते-करते उस समय में प्रचलित शकुन-अपशकुनों, लोकधारणाओं एवं लोकविश्वासों का अङ्कन भी उसके द्वारा स्वत: ही हो जाएगा। इस स्थिति का, विश्व साहित्य की कोई भी विद्या अपवाद नहीं बन सकी। संस्कृत साहित्य के अध्ययन से ज्ञात होता है कि इसका समग्र वाङ्मय इन शकुन-अपशकुनों, लोकधारणाओं एवं लोकविश्वासों से आप्यायित-सा है।

सर्वप्रथम वैदिक साहित्य में उपलब्ध शकुन-अपशकुन वैदिक समय के आर्यों की आदिम स्थिति के परिचायक न होकर इनकी प्रौढावस्था के द्योतक कहे जा सकते हैं; क्योंकि इन शकुन-अपशकुनों का वैदिक स्वरूप कारण-कार्य के नियम पर समाश्रित न होकर रूढ़िगत रूप में उपलब्ध होता है। इनके विकासक्रम की प्रारम्भिक कड़ियां तथा प्रकृति-परिवर्तन के पूर्व रूप का निर्देश वैदिक साहित्य में नगण्य-सा है। वैदिकोत्तर साहित्य में, विशेषतया आर्षकाव्य रामायण, महाभारत तथा पुराण-साहित्य में, शकुन-अपशकुन सम्बन्धी विश्वासों का प्राचुर्य मिलता है; परन्तु इस समय में ये मात्र ज्योतिष का अभिन्न अङ्ग बनकर रह गए। तत्पश्चात् 10वीं-11वीं शताब्दी में इन्होंने पुन: एक स्वतन्त्र शास्त्र का स्वरूप धारण कर लिया जो अद्यावधि तद्रूपेण भारतीय समाज में प्रचलित है।

शकुन-अपशकुन किसी अज्ञात शक्ति अथवा देवता द्वारा सम्प्रेषित वे संकेत-चिह्न हैं, जिनका प्रादुर्भाव सहसा और स्वत: होता है। ये भावी शुभाशुभ तथा दूरवर्ती समाचार (घटना) के ज्ञापक एवं मानवीय विलक्षण बुद्धि द्वारा ग्राह्य होते हैं। शकुन (शुभ) चिह्नों का आविर्भाव प्राय: देवाविष्ट पदार्थों, प्रतीकों तथा प्राकृतिक असाधारण (अद्भुत) घटनाओं द्वारा होता है। उत्कृष्ट सरल, प्राकृतिक दैवी धर्मों में शकुन देवताओं की माङ्गलिक अभिरूचियों के अभिव्यक्तिकरण तथा दैवी शक्ति के प्रति आत्मसर्मपण की भावना में आस्था के द्योतक होते हैं। इसके विपरीत, ये भविष्यकथन निम्नस्तरीय धार्मिक अवस्था के अवबोधक होते हैं क्योंकि इन में कृत्रिम प्रक्रियाओं द्वारा दैवी शक्ति पर नियन्त्रण करके भविष्यसम्बन्धी सूचना प्राप्त की जाती है तथा जिनकी व्याख्या मानवीय बुद्धि द्वारा सम्भव नहीं होती। फलत:, पुजारीवर्ग का प्रादुर्भाव भविष्यकथनों के साथ जुड़ा रहता है।[1]

प्रकृति, शरीर अथवा अन्त:करण से सम्बद्ध विभिन्न संकेतों को ही शकुन-अपशकुन का आधार कहा जा सकता है। जिस प्रकार अंग्रेजी साहित्य में प्रचलित है कि, "The coming events cast their shadows before" उसी प्रकार शकुन-अपशकुन भावी शुभाशुभ घटनाओं का पूर्वाभास मनुष्य को दे देते हैं। इतिहास से विदित होता है कि प्राचीन समय के राजा तथा अन्य उच्च पदाधिकारी सर्वदा शकुन-अपशकुन के फल की जिज्ञासा के लिए विद्वत्सम्मति प्राप्त कर तदनुसार अपने कार्यक्रम (विजययात्रायें आदि) निश्चित करते थे। अपशकुनों एवं अशुभ स्वप्नों की अशुभ-फलनिवृत्ति के लिए आज्ञप्त विधानों का अक्षरश: पालन किया जाता था। जहां एक ओर, ज्योतिष-हस्तविद्या-सामुद्रिकशास्त्र-अङ्गविद्या आदि का ज्ञान उनके गहन एवं दीर्घकालीन मनन तथा व्यावहारिक अनुभव से वहीं दूसरी ओर, शकुन-अपशकुन-(जाने से पूर्व छींक आ जाये अथवा बिल्ली रास्ता काट जाये तो कुछ क्षण रुक

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

जाना चाहिए अन्यथा कार्यसिद्धि सन्देहात्मक हो जाती है। पुरुष के लिए बांये अंगों का स्फुरण अशुभ, दांये का शुभ तथा स्त्रियों के दांये का अशुभ एवं बांये अंगों का स्फुरण शुभ) से सम्बद्ध ज्ञान लोगों को शैशव काल में ही अपने परिजनों, पड़ोसियों तथा सामाजिक व्यवहार से स्वतः ही प्राप्त हो जाते हैं। इन सब बातों को हमें कोई सिखाता नहीं। परम्परया शिक्षित-अशिक्षित, सभ्य-असभ्य, ज्ञानवान्-अज्ञानी सभी लोग इन शकुनों-अपशकुनों पर आस्था बना लेते हैं। अंगादि के स्फुरण के इतर, कुछ शकुन-अपशकुन नक्षत्र-ग्रह (आकाश में नक्षत्र टूटना, पुच्छलतारा दिखाई देना, आग के गोले दीखना) आदि पर आधारित होते हैं जिन्हें आज भी समाज में अत्यन्त भयङ्कर अपशकुन माना जाता है। इन शकुन-अपशकुनों की पृष्ठभूमि में मनोवैज्ञानिक आधारों की भी स्पष्ट झलक मिलती है जिससे पाठकवर्ग को नाटकीय अथवा कथानक-सम्बन्धी भावी घटनाओं की पूर्व सूचना अनायास प्राप्त हो जाती है।

प्रसङ्गवश यहां शकुन-अपशकुन के कोशगत अर्थों की ओर तनिक ध्यान देना समुचित प्रतीत होता है-

शकुन

1. "शक्नोति शुभाशुभं विज्ञातुमनेन=शक्+उनन्=सगुन=शुभ-सूचक चिह्न अथवा लक्षण। किसी कार्य के समय दिखाई देने वाले लक्षण जो उस कार्य के सम्बन्ध में शुभ-अशुभ की सूचना देते हैं।[2]
2. विशिष्ट पशु-पक्षी, व्यक्ति, वस्तु, व्यापार के देखने या सुनने अथवा होने आदि से मिलने वाली शुभ-अशुभ की पूर्व सूचना; सगुन; शुभ-घड़ी; शुभ अवसर पर होने वाले; मङ्गल कार्य में गाये जाने वाले गीत; पक्षी (गृध्र नामक पक्षी) आदि।[3]
3. मोनियर विलियम ने-"A large bird or one of good or bad omen. A sort of human of song at festivals to secure fortune"-किया है।[4]

अपशकुन

1. बुरा सगुन असगुन है। असगुन अनिष्ट सूचक शकुन है।[5]
2. मोनियर विलियम ने 'A bad omen' माना है।[6]

कोशगत अर्थों के आधार पर शकुन-अपशकुन से सम्बद्ध निम्न धारणायें स्थापित की जा सकती हैं-

1. शकुन-अपशकुन भविष्य की सूचना देते हैं।
2. शकुन-अपशकुन निमित्त-कारण, चिह्न, लक्षण के रूप में ग्रहण किये जाते हैं।
3. शकुन=शुभ एवं अपशकुन=अशुभ फल के द्योतक हैं।
4. अनिष्ट, अमङ्गल शब्दों को भी अपशकुन के लिए प्रयोग किया जाता है।
5. शकुन-अपशकुन मानव की विलक्षण बुद्धि एवं आन्तरिक अनुभूति द्वारा ग्राह्य होते हैं।
6. शकुन-अपशकुन अति मानवीय शक्तियों अथवा बाह्य साधनों द्वारा प्रकाशित किये जाते हैं।
7. आंख, भुजा-स्फुरण, छींक आदि से सूचित शुभ-अशुभ लक्षणों को भी शकुन-अपशकुन कहा जा सकता है।

'महाभारत' के कथानक पर आधारित अष्टम शताब्दी के भट्टनारायण की एकमात्र कृति 'वेणीसंहार' नाटक की विषयवस्तु कौरव-पाण्डवों के युद्ध तथा उसमें कौरवों की पराजय एवं पाण्डवों की विजय के रूप में अङ्कित है। इस नाटक में जहां एक ओर, शकुन-अपशकुन तत्कालीन समाज में अपना दुर्भेद्य प्रभाव दिखाते हुए भारतीय संस्कृति का ज्ञान करवाते हैं; वहीं दूसरी ओर, वे नाटक-विषयवस्तु में सहज गति प्रदान करने में सहायक भी प्रतीत होते हैं। इस नाटक की मुख्य कथा विविध शकुनों-अपशकुनों को अपना केन्द्र-बिन्दु बना कर इन्हीं के इर्द-गिर्द घूमती हुई दिखाई देती है। मुख्य कथा के साथ-साथ प्रासङ्गिक कथा का झुकाव भी इसी ओर प्रतीत होता है और अन्त में परिणति भी इन्हीं शकुनों-अपशकुनों पर समाश्रित है, जिसके कारण कथानक में सहजता-स्वाभविकता दृग्गोचर होती है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रस्तुत नाटक के छठे अङ्क के प्रारम्भ में ही, संग्राम के अन्तिम (अठ्ठारहवें) दिन पाण्डुपुत्र युधिष्ठिर के कथन से ज्ञात होता है कि उनके अनुज ने भी दुर्योधन को उसी दिन मारने की प्रतिज्ञा की है और प्रतिज्ञा के पूर्ण न होने पर अपने प्राण त्यागने का दृढ़ निश्चय भी किया है। भाई दु:शासन की मृत्यु के प्रतिशोध की भावना से ज्येष्ठ कौरवपुत्र दुर्योधन भीम के साथ गदायुद्ध में व्यस्त हो जाता है। भीम की विजय अवश्यम्भावी जान कर भगवान् कृष्ण युधिष्ठिर को राज्याभिषिक्त करने एवं द्रौपदी को केश-संयमन का सन्देश भेजते हैं।[7] इस हर्षातिरेक के समय, सहसा विघ्नरूपेण दुर्योधन-मित्र चार्वाक राक्षस मुनिवेष में युधिष्ठिर के पास जाकर गदायुद्ध में भीम के धराशयी हो जाने के पश्चात् अर्जुन-दुर्योधन के गदायुद्ध की मिथ्या सूचना दे कर चला जाता है। मिथ्या-समाचार पाकर द्रौपदी-युधिष्ठिर चिता-प्रवेश के लिए तत्पर हो जाते हैं। जब वे दोनों भीम-अर्जुन को मृत समझ उन्हें जलाञ्जलि प्रदान करने लगते हैं तो युधिष्ठिर अपने दक्षिण अक्षि-स्फुरण रूप निमित्त की शुभ शकुन देते हुए द्रौपदी से कहते हैं कि, "(शकुन) मुझे बता रहे हैं कि तुम भीम को प्राप्त करोगी। द्रौपदी भी युधिष्ठिर के शकुन का अनुमोदन करती हुई कहती है कि, "आपका शकुन शुभ हो।"[8] इस प्रसङ्ग में, द्रौपदी-युधिष्ठिर के शकुन पर आधारित संवाद से ज्ञात होता है कि मध्यम पाण्डव अभी जीवित है और वह अपनी प्रतिज्ञा-पूर्ति में अवश्य सफल होगा। इस वार्तालाप के माध्यम से पाठकों को नायक की सफलता एवं प्रतिनायक की असफलता का तत्काल अनुमान हो जाता है। इस शकुन का प्रभाव पाठकों के समक्ष उस समय उपस्थित हो जाता है जब भीम स्वप्रतिज्ञा को पूर्ण कर दुर्योधन-रक्त से संलिप्त हाथों से द्रौपदी के केशपाश को बांधता है। इस तरह से, इस नाटक में पुरुष के दक्षिणाक्षि-स्पन्दन को शुभ-सूचक माना गया है। छठे अङ्क में ही, भीमोक्ति के रूप में-"भाग्य से कौरवों के लिए धूमकेतुरूपी तथा क्रुद्ध यम सदृश द्रौपदी का केशपाश संयमित हो गया है। प्रजाओं की मृत्यु बन्द हो जाए। (अवशिष्ट) राजसमूह का कल्याण हो।"[9] शुभ शकुन द्वारा सूचित नायक की विजयश्री आचार्य भरत के 'नाट्यशास्त्र के अनुसार नाटक के सुखान्त होने के कारण सर्वथा समुचित है। कवि ने अक्षि-स्फुरण के प्रसङ्ग द्वारा नाटक को सुखान्त बना कर अपने अपूर्व नाट्यकौशल का परिचय दिया है।

'वेणीसंहार' में शकुनों के अङ्कन की अपेक्षा अपशकुनों का अङ्कन अधिक हुआ है। कथानक में इनका अङ्कन भावी घटनाओं के अनिष्ट की सूचना देने के लिए किया गया है। ये नाटक के द्वितीय, तृतीय एवं षष्ठ अङ्क में उपलब्ध हैं और इनमें से कुछ अपशकुन स्वप्न, शारीरिक अङ्ग-स्फुरण, ग्रह-नक्षत्र तथा मानसिक सङ्कल्पों पर आश्रित हैं। मनोवैज्ञानिकों के अनुसार, नानाविध शुभ-अशुभ प्रवृत्तियां मनुष्य के चेतन-अवचेतन अन्त:करण में सदैव विद्यमान रहती हैं, जो स्वप्नावस्था में किसी सङ्केत के रूप में दिखाई पड़ जाती हैं। अज्ञाततया कौरवपक्ष में पाण्डवों का भय पहले से ही विद्यमान था। इसका भले ही उनके द्वारा प्रकटीकरण न हुआ हो किन्तु कौरवपक्ष के योद्धाओं के अवचेतन मन में इस भय के प्रभाव को नकारा नहीं जा सकता। यही भय कहीं स्वप्न, कहीं शारीरिक अङ्गस्फुरण, कहीं ग्रह-नक्षत्र एवं कहीं अन्त:करण में समुद्भूत सङ्कल्पों के माध्यम से ज्ञात होता है।

'वेणीसंहार' के द्वितीयाङ्क में स्वप्न द्वारा सूचित अपशकुन का अङ्कन उपलब्ध है। दुर्योधन-पत्नी भानुमती स्वप्न में नेवले द्वारा सौ सर्पों का मारे जाना देखती है। सखी सुवदना द्वारा स्मरण करवाये जाने पर वह कहती है कि, "आज प्रमदवन में जब मैं बैठी थी तो मेरे सामने ही रूपधारी नेवले ने सौ सर्पों को मार डाला।"[10] इस अपशकुन-सम्बन्धी दु:स्वप्न से भानुमती का अन्त:करण भावी अनिष्ट की कल्पनामात्र से कांप उठता है। भानुमती तथा उसकी सखी सुवदना इस स्वप्न को नितान्त अनिष्टकारी मानती हैं और दुर्योधन भी स्वप्न-विषयक बात को सुनते ही कहता है कि, "सुवदना ने यथार्थ कहा है। नकुल द्वारा सौ सांपों का वध तथा स्तनवस्त्र (चोली) का खींचा जाना निश्चय ही परिणाम में विपत्तियों को लाने वाला हो-ऐसा मैं सोच रहा हूँ। यद्यपि यह सत्य है कि शुभ-अशुभ स्वप्न लोगों द्वारा पर्याय से देखे ही जाते हैं। किन्तु सौ की संख्या भाईयों सहित मुझे स्पर्श सी कर रही है।"[11] नाटककार द्वारा द्वितीयाङ्क में अङ्कित प्रस्तुत अपशकुन के माध्यम से पाठकों एवं दर्शकों के मन में इस तथ्य की अवधारणा प्रस्फुटित कर दी गई है कि स्वप्न में सौ सर्पों के मारे जाने से अभिप्राय सौ कौरवों के वध से है। सूक्ष्मावलोकन से ऐसा प्रतीत होता है कि पाठक नाटकीय सारे-के-सारे कथानक को मात्र इसी अपशकुन के इर्द-गिर्द घूमते हुए अनुभव करते हैं।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

पञ्चमाङ्क में, अर्जुन के कथन-द्वारा इस अपशकुन के परिणाम की अभिव्यक्ति हुई है कि, "मारे गये सौ भाईयों वाला (अतः) दुःखी यह (दुर्योधन) वचन (मात्र) से अप्रिय कर रहा है (क्योंकि) कर्म से यह (हमारा अप्रिय करने में) समर्थ नहीं है। अतः इसके अनर्गल-वचनों से क्या व्यथा? अर्थात् दुःखी नहीं होना चाहिए।"[12] यहां दुर्योधन के सौ अनुज मारे जा चुके हैं और मात्र दुर्योधन ही शेष है। षष्ठ अङ्क में, पाठक भीम द्वारा दुर्योधन को भी मृत पाते हैं। इस प्रकार, स्वप्नाश्रित यह अपशकुन आद्यन्त कथानक के साथ जुड़ा रहता है।

भारतीय शकुन-अपशकुनशास्त्र में अङ्गस्फुरण को पर्याप्त महत्त्व दिया गया है और इसे शुभ-अशुभ घटनाओं का पूर्वाभास माना गया है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि पुरुष-शरीर के दाहिने तथा स्त्री के बांये अङ्गों का स्फुरण शुभ माना गया है। 'वेणीसंहार' में जहां शारीरिक अङ्गों के स्फुरण से शकुन (शुभ) का प्रभाव दृग्गोचर होता है, वहीं इन्हीं के स्फुरण से अपशकुनों (अशुभ) का भी अङ्कन इस नाटक के द्वितीय तथा तृतीय-अङ्कों में उपलब्ध है। द्वितीयाङ्क में, जहां दुर्योधन-पत्नी भानुमती द्वारा स्वप्न के माध्यम से नेवले द्वारा सौ सर्पों के वध की अशुभ सूचना है; वहीं दुर्योधन भी अपनी बाईं आंख के स्फुरण को सूचित करते हुए कहता है कि, "अपशकुन मुझ दुर्योधन के हृदय को भी व्यग्र बना रहे हैं।"[13] तृतीयाङ्क में, द्रोणाचार्य-पुत्र अश्वत्थामा अपनी बांई आंख के स्पन्दन को सूचित करते हुए कहता है कि, "अरे! युद्धरूपी महोत्सव के हर्ष से परिपूर्ण पिता के उत्कृष्ट पराक्रम को देखने के लिए लालयित मुझ अश्वत्थामा को भी यह अपशकुन समरभूमि में होने वाले विप्लन की आशङ्का उत्पन्न कर रहा है। अच्छा जो हो, चलता हूं।"[14] यहां पुरुष की बाईं आंख के स्फुरण को अपशकुन के रूप में अङ्कित किया है जो द्रोणाचार्य की मृत्युरूपी भावी अशुभ घटना की ओर सङ्केत कर रहा है और दुर्योधन भी इस अपशकुन से क्षुब्ध दिखाई देता है।

परिस्थितियों पर आश्रित वे अपशकुन कहलाते हैं, जिनका दुष्प्रभाव किसी विशिष्ट अवस्था अथवा परिस्थिति में देखने को मिलता है। 'वेणीसंहार' में परिस्थितिगत अपशकुन का भी अङ्कन हुआ है। इस नाटक की विषयवस्तु 'महाभारत' के अठ्ठारह दिवसीय युद्धसम्बन्धी घटनाक्रम पर आश्रित होने के कारण नाटककार ने तत्कालीन परिस्थितियों के अनुरूप अपशकुनों को अवतरित किया है जिनके कारण कथानक में किसी प्रकार की अस्वाभाविकता दृग्गोचर नहीं होती। कौरव-पाण्डवों की शत्रुता तथा पाण्डवों द्वारा कौरव-विनाश की बात तो इतिहास-प्रसिद्ध ही है। इसीलिए, नाटककार ने उसी प्रकार की परिस्थितियों को अवतरित कर तदनुकूल अपशकुनों का अङ्कन किया है। नाटक के द्वितीयाङ्क में, मध्यम पाण्डव भीम द्वारा कौरवपुत्र दुर्योधन के रथ की पताका को तोड़ने का अपशकुन कौरव-सेना के लिये अशुभ-सूचक है। रणक्षेत्र में पहुंचने से पूर्व ही प्रभञ्जन द्वारा दुर्योधन की ध्वज-पताका टूटने की सूचना कञ्चुकी के मुख से दिलवाई गई है कि, "भीषण वायु के द्वारा आपके ध्वज की पताका टूट गयी। घुंघरुओं का शब्द-सा करती हुई वह भूतल पर गिर पड़ी।"[15] यहां कौरवविनाशरूपी भावी अनिष्ट की सूचना कौरवपक्ष को ध्वजपतन के माध्यम से दी गई है। एवमेव तृतीयाङ्क में, रणक्षेत्र में पुनः खड्ग उठाने के समय आकाशवाणी को सुनकर अश्वत्थामा आगामी अशुभ के लिए आशङ्कित हो उठता है कि, "क्यों? क्या यह आकाशवाणी मुझे संग्रामभूमि में उतरने की अनुमति नहीं दे रही है? ज्ञात होता है कि देवगण भी पाण्डवों की सहायता कर रहे हैं। हाय! बड़े कष्ट की बात हैं।"[16] इस आकाशवाणी के द्वारा दुःशासन को न बचा पाने रूपी भावी अमङ्गल का आभास अश्वत्थामा को पहले ही हो जाता है।

भारतीय समाज में ग्रह-नक्षत्रों द्वारा सूचित अपशकुन भी माने जाते हैं। ऐसे अपशकुन आकाश-मण्डल में दृग्गोचर होते हैं। आकाशगत घटनाओं में-सूर्य-चन्द्रग्रहण, मेघगर्जन, विद्युच्चमत्कृति, उत्कापात, धूमकेतुओं का उद्गम, तारों का टूटना आदि-अपशकुन-सूचक घटनायें आती हैं। आकाश में धुमकेतु के उदय को, आज भी, उत्पातसूचक एवं प्रलयंकारी समझा जाता है। धूमकेतु के विषय में विद्वानों की धारणा है कि, "धूमकेतु (पुच्छलतारा=comet), जिस भूभाग पर दिखाई देता है, वहां के निवासियों की मृत्यु अवश्यम्भावी होती है तथा उस प्रदेश में विविध प्राकृतिक आपदाओं का आगमन होता है।"[17] 'वेणीसंहार' के षष्ठ अङ्क में धूमकेतुरूपी अपशकुन से कौरवों के समूल विनाश

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

की सूचना दी गई है।[18] भट्टनारायण ने उपर्युक्त अपशकुन को समुचित प्रसङ्ग में अङ्कित किया प्रतीत होता है क्योंकि द्वितीयाङ्क में स्वप्नविषयक अपशकुन को परिणति का भाव इस (अपशकुन) में निहित दिखाई देता है।

महाकवि कालिदास के विश्वविश्रुत कथन-*'प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः'* का अनुसरण करते हुए हम स्वीकार करते हैं कि जीवन में सदैव अन्तःकरणजन्य सङ्कल्पों द्वारा पहले ही हमें भावी इष्ट-अनिष्ट की सूचना मिल जाती है। ऐसी अनेक अन्तःकरणजन्य सङ्कल्पों से भावी मङ्गल-अमङ्गल (शकुन-अपशकुन) सूचक घटनाओं का अङ्कन 'वेणीसंहार' में हुआ है। भट्टनारायण ने प्रथमाङ्क के आदि में ही भावी अमङ्गल की आशङ्का सूत्रधार के अन्तःकरण में सहसा प्रस्फुटित सङ्कल्प के माध्यम से अभिव्यक्त की है कि, ''भीष्म, द्रोण, कर्ण आदि सज्जन जिनके पक्षपर हैं (मुखमात्र से) मधुरभाषी, दिशाओं को वश में किये हुए अत्यन्त उच्छृंखल आचरण वाले ये धृतराष्ट्र-पुत्र काल (मृत्यु) के वशीभूत होकर पृथ्वी पर गिर रहे हैं।''[19] इस कथन में स्पष्टतया कौरवों की पराजय तथा विनाश की ओर इङ्गित किया गया है। द्वितीयाङ्क में, भानुमती की दुःस्वप्नजन्य क्षुब्धता को शान्त करने के लिए चेटी (सेविका) द्वारा समझाये जाने पर भानुमती अपने अन्तःकरण की भावना को अभिव्यक्त करते हुए उसे कहती है कि, ''हे चेटी! यह ठीक है। किन्तु यह स्वप्न हमें अधिक अमङ्गलकारी जान पड़ता है।''[20] यहां भानुमती के अन्तःकरण में भावी सर्वनाश का चित्र झलकता हुआ प्रतीत होता है। इसी अङ्क में, अभिमानी दुर्योधन के अपने अन्तःकरण से भी सहजतया, कर्ता-कर्म का ध्यान न रखते हुए, अपने विनाश के ही सूचक वचन उसके मुख से निकलते हैं; जिनकी ओर बाद में कञ्चुकी ध्यान दिलवाता है कि, ''पाण्डुपुत्र युधिष्ठिर युद्धक्षेत्र में बहुत शीघ्र ही अनुचर भाई, बन्धु, मित्र तथा पुत्र समेत दुर्योधन का नाश करेंगे।''[21] यहां वक्ता दुर्योधन ही है परन्तु उसका अपना अन्तःकरण भी पाण्डवों के सर्वनाश की अपेक्षा अपने ही अमङ्गल का सङ्केत कर रहा है। एवमेव, सिन्धुराज जयद्रथ की माता एवं भगिनी दुःशला के अचानक आ जाने पर दुर्योधन के अन्तःकरण में तत्काल जयद्रथ-वधरूपी भावी अनिष्ट की कल्पना उभर आती है।[22] नाटककार ने चाहे इस प्रकार के अन्तःकरणजन्य सङ्कल्पों (अपशकुनों) के अङ्कन द्वारा नाटक के आदि में ही कथानक-परिणति को प्रस्तुत कर पाठक-जिज्ञासा को शान्त कर दिया है, तथपि ये सभी अङ्क विषयवस्तु को सुचारुतया आगे बढ़ाने में नितान्त सहायक सिद्ध हुए प्रतीत होते हैं।

संस्कृत साहित्य में, जहां-जहां अपशकुनों का अङ्कन हुआ है, प्रायः वहां-वहां उनके दुष्प्रभाव का निवारण करने के लिए विधान भी देखा गया है। सर्वप्रथम संस्कृत नाट्याचार्यों द्वारा ही संस्कृत नाटकों में आद्योपान्त सर्वविध अपशकुनों एवं विविध विघ्न-बाधाओं के उपशमनार्थ मङ्गलाचरण तथा भरतवाक्य की परम्परा प्रचलित है जिससे आदि में; शेष की अन्त में मङ्गलकामना कर ली जाती है। इसके इतर, नाटकों में प्रसङ्गानुगामी विधान भी उपलब्ध होते हैं। ''वेणीसंहार'' के अध्ययन से ज्ञात होता है कि इसमें अमाङ्गलिक अपशकुनों के साथ-साथ उनके दुष्प्रभाव को दूर करने के लिए विधानों का भी अङ्कन हुआ है। द्वितीयाङ्क में, भानुमती की सखी सुवदना दुःस्वप्न की प्रगाढ़ता को भांप भानुमती से उसकी अमङ्गलता के निवारणार्थ कहती है कि, ''प्रिय सखी! यदि ऐसी बात है तो आप कहिए, जिससे हम दोनों देवस्तुति एवं देवनाम-संकीर्त्तन से उसका परिणाम शुभ में बदल उसका अशुभत्व दूर करें।''[23] सुवदना के कथन का अनुमोदन करते हुए चेटी कहती है कि, ''महारानी! सुवदना ठीक कर रही है। ऐसा सुना जाता है कि, ''देवताओं की स्तुति एवं उनके नामसंकीर्त्तन से अशुभ स्वप्न भी अन्त में शुभ फल देने वाले हो जाते हैं।''[24] सखी एवं चेटी (दोनों) का ही मन्तव्य है कि, ''सम्पूर्ण स्वप्न ही अमङ्गलसूचक है, अतः देवताओं को नमस्कार और ब्राह्मणों को दान देने से इसका कुफल दूर कीजिए।''[25] भानुमती स्वयं भी स्वप्नदृष्ट इस अपशकुन की माङ्गलिकता के लिए व्रत-पालन करती है और सुवदना दुःस्वप्न के प्रभाव का निवारण करने के लिए उसे पुनः कहती है कि, ''जो कुछ भी इस (स्वप्न-दर्शन) में अनिष्ट है, गङ्गा आदि प्रमुख नदियों के जल से दूर किया जाए। ब्राह्मणों द्वारा अग्नि में सुगन्धित आहुति डाल कर इस अपशकुन को नष्ट कर दिया जाए।''[26] भानुमती-''सूर्याभिमुख होकर कहती है कि, हे भगवान्! हे आकाशसरोवर के प्रधान कमल! हे पूर्व दिशारूपी नायिका के मुख पर सुशोभित होने वाले कुङ्कुमतिलक! हे ब्रह्माण्डाङ्गण के प्रदीप सूर्यदेव! इस मेरे स्वप्न में होने वाला अमङ्गलजन्य महाभय अपने

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रमाण-प्रभाव से सौ भाईयों सहित मेरे पति के लिए कल्याण के रूप में परिणत हो जाए। (अर्घ्य देकर) अरी तरलिके! मुझे और फूल दो, जिससे मैं और देवताओं की पूजा करूं।''[27] 'ध्वजपताका' के भग्न हो जाने से आशङ्कित भानुमती अपशकुन के निवारणार्थ अपने पति दुर्योधन से कहती है कि, ''हे आर्यपुत्र! इस अमङ्गल को ब्राह्मणों के वेद-घोष द्वारा दूर कीजिए।''[28] इन सब के विपरीत, (अपशकुनों से क्षुब्ध होने पर भी) दुर्योधन अपनी दृढ़ता एवं धैर्यशालिता का दुन्दुभि-घोष करते हुए कहता है कि, ''सूर्यादि ग्रहों की दशा, स्वप्न एवं उत्पातसूचक वायु आदि की प्रचण्डता-ये सभी काकतालीय न्याय से कदचित् ही फल देते हैं। बुद्धिमान् व्यक्ति इनसे आतङ्कित नहीं होते।''[29] इस प्रकार, भट्टनारायण ने 'वेणीसंहार' नाटक में अपशकुनों के साथ-साथ उनके दुष्प्रभाव (अशुभत्व) से बचने के उपायों को भी अङ्कित कर संस्कृत-नाटयपरम्परा एवं भारतीय संस्कृति का अनुसरण किया है। संस्कृत साहित्य में सर्वत्र इन शकुन-अपशकुनों का शुभ-अशुभ प्रभाव समष्टि-व्यष्टिपरक दिखाई देता है। उसी स्थिति का अनुसरण करते हुए, 'वेणीसंहार' नाटक में कवि ने इनके दोनों पक्षों का अङ्कन किया है। धूमकेतु-ध्वजपताकाभङ्ग-भानुमती का दु:स्वप्न, ये सभी समूह विनाश के संसूचक हैं। यद्यपि स्वप्नजन्य दुष्प्रभाव का अङ्कन व्यष्टिगत होना चाहिए था तदपि नाटककार ने उसे समष्टिगत अङ्कित कर एक नवीनता को प्रस्तुत करने का साहस किया है। शारीरिक अङ्ग-स्फुरण व्यष्टिपरक ही अङ्कित हुए हैं।

निष्कर्षत: कहा जा सकता है कि नाटककार भट्टनारायण-विरचित 'वेणीसंहार' में शकुन-अपशकुन का अङ्कन स्वाभाविकतया हुआ प्रतीत होता है, जिनके अङ्कन से कथानक में किसी प्रकार का गत्यवरोध दिखाई नहीं देता। प्रस्तुत नाटक में शकुनों के अङ्कन की अपेक्षा; स्वप्नों, शारीरिक अङ्गो के स्फुरण, तत्कालीन परिस्थितियों, ग्रह-नक्षत्रों तथा अन्त:करण-प्रसूत अपशकुनसम्बन्धी सङ्कल्पों पर समाश्रित अपशकुनों की संख्या अधिक है जिन्हें कवि ने कौरवों के अनिष्ट एवं विनाश को सूचित करने के लिए अङ्कित किया है। इसके विपरीत, कवि ने शकुनों के माध्यम से पाण्डवों के मङ्गल की सूचना भी दी है। नाटककार ने इस नाटक में पाण्डवों की परिस्थिति अथवा उनसे सम्बद्ध घटनाक्रम के वर्णन में, किसी प्रकार के अपशकुन का अङ्कन कहीं पर भी नहीं किया। सम्भवत: नाटक-रचयिता को भी पाण्डव-विजय और कौरव-पराजय का अङ्कन ही अभीप्सित रहा हो। वस्तुत:, नाटककार ने अपने अपूर्व नाट्यकला-पाटव तथा कवित्वकौशल से शकुन-अपशकुन यथास्थान सुनियोजन द्वारा इस नाटक के स्वरूप, कथावस्तु या घटनाक्रम को; गत्यावरोध, अस्वाभाविकता अथवा अनौचित्य की अपेक्षा; सहजता प्रदान कर निजकीर्ति को अक्षुण्ण बना लिया है।

सन्दर्भ सूची

1. शर्मा; कृष्ण लाल : *वैदिक साहित्य में शकुन एवं अद्‌भुत घटनायें*, (सहारनपुर: सूदन प्रकाशन, जवाहर पार्क, बेहट रोड), 1970. (उपोद्‌घात पृ.-ग).
2. शर्मा; द्वारका प्रसाद : *संस्कृत-शब्दार्थकौस्तुभम्*, (इलाहाबाद: राम नारायण लाल बेनी प्रसाद), 1977. पृ. 228.
3. प्रसाद; कालिका : बृहत् हिन्दीकोश, (वाराणसी: ज्ञानमण्डल लिमि.) 1963. पृ. 330.
4. सर मोनियर; विलियम : संस्कृत-इंगलिश डिक्शनरी, (देहली: मुंशीराम मनोहर लाल, 55, रानी झांसी रोड), 1976. पृ.1048.
5. शर्मा; द्वारका प्रसाद : *संस्कृत-शब्दार्थकौस्तुभ*, (इलाहाबाद: रामनारायण लाल बेनी प्रसाद), 1977. पृ. 89.
6. सर मोनियर; विलियम : *संस्कृत-इंगलिश* डिक्शनरी, पृ. 52.
7. *'स्कन्धोत्तम्भिततीर्थवारिकलशा राज्याभिषेकाय ते।'* पृ. 44. *वेणीसंहार*, गङ्गासागर राय (व्या.), (वाराणसी: चौखम्बा संस्कृत सीरिज), 1989. पृ. 350.
8. *'(दक्षिणाक्षिस्पन्दनं सूचयित्वा) पाञ्चालि! निमित्तानि मे सूचयन्ति, सम्भावयिष्यसि वृकोदरमिति।...द्रौपदी-महाराज! सुनिमित्तं भवतु।' वेणीसंहार*, गङ्गासागर राय (व्या.), पृ. 330.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

9. *'कृष्णायाः केशपाशः कुपितयमसखो धूमकेतुः कुरूणां, दिष्ट्या बद्धः प्रजानां विरमतु निधनं स्वस्ति राज्ञां कुलेभ्यः।।'* (6,42) पूर्वोक्त, पृ. 347.
10. *'अद्य किल प्रमदवन आसीनाया ममाग्रत एव दिव्यरूपिणा नकुलेनाहिशतंव्यापादितम्।'* पूर्वोक्त, पृ. 66.
11. *'अवितथमाह सुवदना। नकुलेन पन्नगशतवधः स्तनांशुकापहरणं च नियतमनिष्टोदर्कं तर्कयामि।*
पर्यायेण हि दृश्यन्ते स्वप्नाः कामं शुभाशुभाः।
शतसंख्या पुनरियं सानुजं स्पृशतीव माम्।।' पूर्वोक्त, 3,14, पृ. 76.
12. *'अप्रियाणि करोत्येष वाचा शक्तो न कर्मणा।*
हतभ्रातृशतो दुःखी प्रलापैरस्य का कथा।।' पूर्वोक्त, 5,31, पृ. 256.
13. *'(वामक्षिस्पन्दनं सूचयित्वा)। आः ममापि नाम दुर्योधनस्यानिमित्तानि हृदयक्षोभमावेदयन्ति।'* पूर्वोक्त, पृ. 77.
14. *'(परिक्रम्य वामाक्षिस्पन्दनं सूचयित्वा)। अये! ममापि नामाश्वत्थाम्नः समरमहोत्सवप्रमोदनिर्भरस्य तातविक्रम-दर्शनलालसस्यानिमित्तानि समरगमनविघ्नमुत्पादयन्ति। भवतु। गच्छामि।'* पूर्वोक्त, पृ. 115.
15. *'भग्नं भीमेन भवतो मरूता रथकेतनाम्।*
पतितं किङ्किणीक्वाणबद्धाक्रन्दमिव क्षिती।।' पूर्वोक्त, 2.24, पृ. 12.
16. *'अश्वत्थामा-कथमियममानुषी वाङ् नानुमनुते संग्रामावतरणं मम। सर्वथा पाण्डवपक्षपातिनो देवाः। भोः! कष्टं कष्टम्।'* पूर्वोक्त, 169-70.
17. वेणीसंहार, (व्या.), रमाशङ्कर त्रिपाठी, (मोतीलाल बनारसीदास, बंगलो रोड़, जवाहर नगर, दिल्ली-7), 1971. पृ. 308.
18. *'--कृष्णायाः केशपाशः कुपितयमसखो धूमकेतुः कुरूणाम्--।'* वेणीसंहार, गङ्गासागर राय (व्या.) पृ. 347.
19. *'सत्पक्षा मधुरगिरः प्रसाधिताशा महोद्धतारम्भाः।*
निपतन्ति धार्तराष्ट्राः कालवशान्मेदिनीपृष्ठे।।' (1,6) वेणीसंहार, पूर्वोक्त, पृ. 14.
20. *'भानुमती-हञ्जे एवमेतत्। किन्त्वयं स्वप्नोऽतिमात्रमकुशलदर्शनो में प्रतिभाति।'* पूर्वोक्त, पृ. 57.
21. *'सहभृत्यगणं सबान्धवं सहमित्रं ससुतं सहानुजम्।*
स्ववलेन निहन्ति संयुगे न चिरात्पाण्डुसुताः सुयोधनम्।।' पूर्वोक्त, 2,5, पृ. 61.
22. *'राजा-(किञ्चिद् विचिन्त्यात्मगतम्) किं जयद्रथमाता दुःशला चेति। कञ्चिदभिमन्युवधामर्षितैः पाण्डुपुत्रैः किञ्चिदत्याहितमाचेष्टितं भवेत्?'* पूर्वोक्त, पृ. 94.
23. *'यद्येवं तत्कथमतु प्रियसखी। येनावामपि प्रतिष्ठापयन्त्यौ प्रशंसया देवतासंकीर्त्तनेन च परिहरिष्यावः।'* पूर्वोक्त, पृ. 58.
24. *'चेटी-देवी! एवमेतत्। अकुशलदर्शना अपि स्वप्नाः प्रशंसया कुशलपरिणामा भवन्तीति श्रूयते।'* पूर्वोक्त, पृ. 58
25. *'सखी! सर्वभेवैतदशुभनिवेदनम्। तद् देवतानां प्रणामेन द्विजातिप्रतिग्रहेण चान्तर्यताम्।'* पूर्वोक्त, पृ. 75-76
26. *'यदिहात्याहितं तद्भागीरथीप्रमुखानां नदीनां सलिलेनापह्नियताम्। ब्राह्मणानामप्याशिषा हुताहुतिसुगन्धिना ज्वलनेन चापह्नियताम्।'* पूर्वोक्त, पृ. 74.
27. *'(दिनकराभिमुखी भूत्वा) भगवन्! अम्बरमहासरएकसहस्रपत्र! पूर्वदिशावधूमुखमण्डल-कुङ्कुमविशेषक? सकल-भुवनाङ्गणदीपक? अत्र स्वप्नदर्शने यत्किमप्यत्याहितं तद्भगवतः प्रणामेन कुशलपरिणामि सशतभ्रातृकस्यार्यपुत्रस्य भवतु। हला? उपनय मे कुसुमानि यावदपरासामपि देवतानां सपर्यां निर्वर्त्तयामि।''* पूर्वोक्त, पृ. 80.
28. *'भानुमती-आर्यपुत्र! अन्तर्यतामेतत्प्रसन्नब्राह्मणवेदघोषेण।'* पूर्वोक्त, पृ. 13.
29. *'ग्रहाणां चरितं स्वप्नोऽनिमित्तोत्पातिकं तथा।*
फलन्ति काकतालीयं तेभ्यः प्राज्ञा न बिभ्यति।।' पूर्वोक्त, 2,15, पृ. 17.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Study of Vikramorvaśīya in the Tagore Family

Satyanarayan Chakraborty

In consideration of contribution to the literary field from the members of one family in two generations, the name of Tagore family perhaps tops the list in the whole world. We may mention the names of Debendranath, Dwijendranath, Satyendranath, Ganendranath, Jyotirindranath, Swarnakumari, Rabindranath and some others in this regard. Many a member of this family contributed to Sanskrit studies also to a great extent. In this paper we would like to present a brief sketch of the study of *Vikramorvaśīya* by them along with a literary estimate of the same. It is worth mentioning that in comparison to studies on other works of Kālidāsa like the *Kumārasambhava,* the *Meghadūta* or the *Abhijñānaśākuntala* by the members of this family, studies on the *Vikramorvaśīya* are much less in number. Two Bengali translations of this drama, one by Ganendranath and the other by Jyotirindranath and some direct or indirect references to the story of Purūravas and Urvaśī by Rabindranath– only these could be found. In discussing the matter we prefer to maintain chronological order and first try to evaluate Ganendranath's translation of the *Vikramorvaśīya* in Bengali.

Ganendranath Tagore (1841-1869)

Ganendranath was the first son of Girindranath and grandson of Dwarakanath Tagore, i.e., a nephew of Devendranath or a cousin of Rabindranath. He had a short life of 28 years only. He was very much enthusiastic in all types of cultural activities.[1] Except the translation of *Vikramorvaśīya* he had to his credit some other literary works also.

The title of the translation by Ganendranath is *Vikramorvaśī*. It is claimed by Abanindranath Tagore in the preface (Nivedana) to the second edition of this translation that this was the first attempt of a perfect and faithful translation of a Sanskrit drama (possibly he wanted to mean translation into Bengali) in a mixed prose and poetry form. This translation was highly appreciated in the newspapers of that time. The first edition was exhausted and another edition had to be brought out. It may be specially mentioned here that in spite of having another famous translation of this drama by Jyotirindranath Tagore in the market, a reprint of Ganendranath's translation was deemed necessary and fruitful. This fact clearly establishes its popularity also. The first edition of this translation was published in 1275 B.S. and the second in 1308 B.S. (published and printed by Narayan Chandra Ghosh by Bharat Yantra at 115 Amherst Street, Calcutta).

Ganendranath's translation is very lucid and extremely faithful to the text. He tried to maintain the flavour of the text but never at the cost of easy understanding. We may quote a few stanzas from the translation preceded by the original text for better understanding and appreciation.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वेदान्तेषु यमाहुरेकपुरुषं व्याप्य स्थितं रोदसी
यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो यथार्थाक्षरः।
अन्तर्यश्च मुमुक्षुभिर्नियमितप्राणादिभिर्मृग्यते
स स्थाणुः स्थिरभक्तियोगसुलभो निःश्रेयसायास्तु वः॥

Trans

वेदान्तेते वले याँरे एकइ पुरुष स्वर्ग मर्त्य
आछेन व्यापिया सदा, याहातेइ ईश्वर अक्षर
अर्थवान् जानि, अन्य विषयेते हइले प्रयोग
याहा, अयथार्थ हय, मुक्तिलाभ अभिलाषीजन
प्राणादि इन्द्रिय सव नियमित करि, अन्तरेते
सन्धान करेन याँरे, स्थिरभक्ति योगेरे सुलभ
येइ स्थाणु, शिव, तिनि तोमादेर करुन् मङ्गल।

Here the expression *sthirabhakti yogera sulabha* may appear to be Sanskṛtic–but at the same time we may not forget that we have to go 125 years back when over ninety per cent of words used in Bengali literary works were either Sanskrit or directly coming from Sanskrit.

चित्रलेखा–समस्ससदु समस्ससदु पिअसही।
राजा–सुन्दरि, समाश्वसिहि समाश्वसिहि।
गतं भयं भीरु सुरारिसम्भवं
त्रिलोकरक्षी महिमा हि वज्रिणः।
तदेतदुन्मीलय चक्षुरायतं
महोत्पलं प्रत्युषसीव पद्मिनी॥

चित्रलेखा–अम्महे, कहं उस्ससिदमेत्तसंभाविदजीविदा अज्ज वि सण्णं ण पडिवज्जदि।

Trans

चित्रलेखा–भय नाइ, आर सखि!
राजा–आर वृथा भय!

पलायेछे दैत्यगण त्यज भय भीरु!
वज्रिरं महिमा एइ रक्षिछे त्रिलोक।
तोमार आयतचक्षु मेलाओ सुन्दरि।

सरोवरे निशाशेषे आपना आपंनि
कमल येमन फोटे।

चित्रलेखा–एखनो चेतना

हाय! हलोना सखीर, वहिछे निश्वास
एइमात्र रहियाछे जीवित लक्षण।

The above portion comprises three dialogues–of Citralekhā, king and Citralekhā. The metre is restored in short dialogues also. Citralekhā's speech comprises of a portion of a line

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

only and the next dialogue of Purūravas fills in the rest of the line and then continues to the next line resulting in a long continuous lyrical poetry. The freeness in this translation is remarkable. We wonder, how could Ganendranath translate a Sanskrit drama in such a lucid manner in 1868 or even earlier (since the first edition was published on 1st January, 1969. Even Jyotirindranath's translation of the same drama, published over twenty five years after this translation by Ganendranath is less free and lucid.

Let us cite some other examples

Text

अनुपनतमनोरथस्य पूर्वं शतगुणितेव गता मम त्रियामा।
यदि तु तव समागमे तथैव प्रसरति सुभ्रु ततः कृती भवेयम्॥ (3.22)

Trans

मनोरथ पूर्ण यवे हयनि आमार,/शतगुण वेड़ेछिल रजनी प्रहर,
ओहे सुभ्रु! तव एइ समागमकाले/यदि शतगुण वेड़ेछिल रजनी एखन,
कृतार्थ तवेइ आमि हवोहे तखन।

Text

नवजलधरः संनद्धोऽयं न दृप्तनिशाचरः
सुरधनुरिदं दूराकृष्टं न नाम शरासनम्।
अयमपि पटुर्धारासारो न बाणपरंपरा
कनकनिकषस्निग्धा विद्युत् प्रिया न ममोर्वशी॥ (8.1)

Trans

ए नव जलधर, दृप्त निशाचर नय।
दूराकृष्ट इन्द्रधनुः, नहे शरासन।
वाण नहे, वारिधारा हय वरिषण॥
मेघेर भितरे आभा निकषे कनकप्रभा
दिनेछे ये से कि मोर प्रियतमा नन्?
हाय हाय प्रिया नहे मरि याहार विरहे
ए आभा ये क्षणप्रभा जाने लोकगण॥

Jyotirindranath was the fifth son of Debendranath Tagore and an elder brother of Rabindranath. He is credited with Bengali translations of seventeen Sanskrit dramas. Within a span of five years only (from 1899 to 1904) this huge task was completed through his untiring efforts (Vide *Sāhitya–sādhaka–caritamālā* (No. 68) by Brajendranath Bandyopadhyay, second edition, Vangiyasahityaparisat, Calcutta, 1362 B.S., (–53). His translation of the *Vikramorvaśīya* was first published in 1308 B.S. from Sannyal & Company, 26 Scott's Lane, Calcutta. It was reprinted by Basumati Sahitya Mandir, Calcutta later on (no date). In translating this drama Jyotirindranath followed the edition of Śaṅkara Paṇḍita published from Bombay. The editor took the songs in Prākṛt in the Act IV of the drama as interpolations. So also did Jyotirindranath. In the preface to his translation (p. 57) Jyotirindranath mentioned

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

that persons, interested in the Bengali translation of those songs in Prākṛti should consult the thorough and faithful translation of the Bengal recension of this drama by his elder brother *(agraja)* Late Nagendranath Thakur. Here we think that 'Nagendranath' is a printing mistake for Ganendranath, There are several reasons in favour of this conjecture. Firstly, Nagendranath was not an elder brother of Jyotirindranath–but his uncle. Though on mere grammatical standpoint 'agraja' may refer to any person born before one's birth and thereby it may refer to uncle also still we may not forget the famous maxim–*anyad hi śabdānāṁ pravvṛttinimittam anyac ca vyutpattinimittaṃ* and thus 'agraja' always refers to an elder brother. Secondly, we do not know of any translation of this drama by Nagendranath Tagore. In fact, Ganendranath was his 'agraja', elder brother, and we have already mentioned his translation.

Jyotirindranath's translation of the *Vikramorvaśīya (Vikramorvaśī)* was very popular. Several reprints of this translation had to be brought out. This translation is in mixed prose and poetry and follows the original text very closely. Thus, it may rightly claim the honour of a faithful Bengali version of the drama with its original flavour. For example–Jyotirindranath rendered the Sanskrit verses of the original into Bengali in metrical form and portions in prose in original in prose form. In a single dialogue also where both prose and poetry are used in original drama, Jyotirindranath maintained that form of the text.

For example :–

राजा– [सहर्षम्] अयि प्रकृतिमापद्यते ते प्रियसखी। पश्य,
आविर्भूते शशिनि तमसा मुच्यमानेव रात्रिर्नै शस्यार्चिहुतभुज इवच्छिन्नभूयिष्ठधूमा।
मोहेनान्तर्वरतनुरियं लक्ष्यते मुक्तकल्पा गङ्गारोधःपतनकलुषा गृह्णतीव प्रसादम्॥

(2/7)

Trans

राजा– एइ ये, तोमार सखी एखन प्रकृतिस्था हयेछेन। देख-
वरतनु भाय एवे मोहमुक्त हये
तमोमुक्त रात्रि यथा शशाङ्क-उदये;
किम्वा नैश अग्नि शिखा
हय यथा प्राय धूमहीन,
गङ्गा पुन स्वच्छ यथा
तटभङ्गे हइया मलिन।

Most possibly with an intention to preserve the original expressions, particularly as in Sanskrit verses, Jyotirindranath retained the original in almost all cases and at times even at the cost of lucidity. For example, we may cite the translation of the first verse of Act IV, namely (*navajaladharaḥ sannaddhoyam*).

नव जलधर एये नहे दृप्त वर्म्मावृत
राक्षस भीषण।
एये देखि दूराकृष्ट इन्द्रधनुः एतो कभु नहे शरासन।
प्रवल ए वृष्टिपात एतो नहे राक्षसेर

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

वाण-परम्परा।
कनक-निकष-स्निग्ध विद्युत् ए तो नहे,
प्रेयसी अप्सरा।

Here the expressions—जलधर, दृप्त, दूराकृष्ट, शरासन, वाण-परम्परा, कनक-निकष-स्निग्ध-विद्युत् have been retained from the original. Or for example : पश्य हरिचन्दनेन स्तनमध्योच्छ्वासिना कथितम् has been translated-हरिचन्दनेते मारवा स्तन-मध्य उच्छ्वासिया/ओइ देख करिछे ज्ञापन।

Jyotirindranath's translation appears to have been prepared in a formal manner, as if for students to follow the text in a better way. But to ordinary people, it becomes less appealing for its stereotyped approach. While going through this translation a reader would feel all the time that he is reading a mere translation. But it is hardly true in case of Ganendranath's translation. A reader may enjoy his translation as an independent original work. In every respect Ganendranath's translation appears to be more modern and more enjoyable than Jyotirindranath's translation even though it was written at least thirty three years before the translation by the latter. We think that Jyotirindranath's mission was to prepare translations of as many Sanskrit dramas as possible in a short span of time and also he preferred to make people acquainted with the stories as well as the structures and norms of Sanskrit dramas. A few more examples :

रथ-अग्रे मेघराशि चूर्ण हये धूलिजाले
हय परिणत,
चक्र-अर-गुलि माझे, भ्रम हय आरो येन
आछे अर कत।
द्रुतगति अश्व-शिरे, चित्र-स्थिर चामरटि
दीर्घ प्रसारित,
वायु-वेगे ध्वज पट, ध्वज-यष्टि-प्रान्त-मध्ये
सम अवस्थित।

वत यत दिन हय नाइ सिद्ध मनोरथ
-एक रात्रि मने हत येन रात्रि शत।
एवे तव समागमे ताइ यदि हय/
सुन्दरि कृतार्थ आमि हइ गो निश्चय।

Rabindranath Tagore (1861–1941)

Rabindranath Tagore, the greatest Indian poet and dramatist of the modern times, had a great reverence to ancient Indian literature. He had composed a good number of articles and poems on Sanskrit poets and literature. Many an article on Kālidāsa's works from his pen helped us in understanding and appreciation of Kālidāsa in a better way. We may refer to the essays in 'Prācīna Sāhitya' in this regard. But unfortunately, we do not have any article or poem on the *Vikramorvaśīya* of Kālidāsa from his pen. Perhaps scholars would not mind anything if we refer to this fact as 'Rabindrakāvye Upekṣitā' in the same line Tagore himself referred to the characters of Ūrmilā, Anasūyā, Priyaṁvadā and Patralekhā as

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

depicted by Vālmīki, Kālidāsa and Bāṇabhaṭṭa in their works in the article 'Kāvyera Upekṣitā' in 'Sāhitya'. Still, there are some references to the story of Purūravas and Urvaśī and some expressions of the *Vikramorvaśīya* in Rabindranath's work.

Man is a social being. He must perform the duties towards his society. If he forgets this, society won't spare and must punish him. This is the law of both earth and heaven. Even the slightest lapse in duty may bring a lot of sufferings. Tagore refers to this idea in a poem 'Rogaśayyāya' (No.1) in the following words :

सुरलोके नृत्येर उत्सवे
यदि क्षणकाल तरे,
क्लान्त उर्वशीर
तालभङ्ग हय
देवराज करेना मार्जना।
पूर्वार्जित कीर्ति तार
अभिसम्पातेर तले हय निर्वासित
आकस्मिक त्रुटिमात्र स्वर्ग
कभु करे ना स्वीकार।
मानवेर सभाङ्गने
सेखानेओ आछे
जेगे स्वर्गेर विचार। (3.787)

The story of Urvaśī as referred to by Tagore has not been taken from the drama by Kālidāsa. Here, curse fell on Urvaśī for not following the rhythm. But in Kālidāsa's drama it was for the slip of tongue 'Purūravas' that escaped from Urvaśī's lips, in place of 'Puruṣottama'. Rabindranath possibly used some other source or it was an innovation on his part.

Urvaśī, a nymph of heavenly abode, falls in love with Purūravas, a man on earth. This idea of love towards earthly being, towards being with earthly joy and sorrows might have contributed some influence on Tagore's literature. We may refer to the poem 'Svarga haite vidāya' from his work 'Citrā'.

थाको स्वर्ग हास्यमुखे, करो सुधापान
देवगण! स्वर्ग तोमादेरि सुखस्थान-
मोरा परवासी। मर्त्यभूमि स्वर्ग नहे,
से ये मातृभूमि-ताइ तार चक्षे वहे
अश्रुजलधारा, यदि दुदिनेर परे
केह तारे छेड़े याय दु दण्डेर तरे।
यत क्षुद्र, यत क्षीण, यत अभाजन,
यत पापी तापी, मेलि व्यग्र आलिङ्गन
सवारे कोमल वक्षे वाँधिवारे चाय-

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

धूलिमाखा तनुस्पर्शे हृदय जुड़ाय
जननीर। स्वर्गे तव वहुक अमृत,
मर्त्ये थाक् सुखे दु:खे अनन्तमिश्रित
प्रेमधारा-अश्रुजले चिरश्याम करि
भूतलेर स्वर्गखण्डगुलि। (1.513–14)

Similar idea may be met with in his 'Ātmasamarpaṇa' of 'Sonāratarī' also.

चेये तोर स्निग्धश्याम मातृमुख पाने
भाल वासियाछि आमि धूलि माटि तोर।
जन्मेछि ये मर्त्यकोले घृणा करि तारे
छुटिव ना स्वर्ग आर मुक्ति खुँजिवारे।

Here also we would like to point out the difference in context. Urvaśī loved Purūravas only, not the earth. But what Tagore wanted to say is not to escape from the odds that a man may face in his life. So, the context is different.

Learning and wealth are always opposed to each other, do not unite in one common abode. In the last verse of the *Vikramorvaśīya* Kālidāsa referred to this common belief and prayed to god a union of them for the welfare of the good.

परस्परविरोधिन्योरेकसंश्रयदुर्लभम्। संगतं श्रीसरस्वत्योर्भूतयेऽस्तु सदा सताम्।

Rabindranath Tagore also referred to this eternal opposition between Lakṣmī and Sarasvatī and depicted in great details an union between them in a very poetic and suggestive manner in the poem 'Puraskāra' in 'Sonāra Tarī'.

सेदिन वरषा झरझर झरे
कहिल कविर स्त्री,
'राशि राशि मिल करियाछ जड़ो,
रचितेछ वसि पुँथि वड़ो वड़ो
माथार उपरे वाडी पड़ो-पड़ो
तार खोजँ राख कि!
गाँथिछ छन्द दीर्घ ह्रस्व
माथा ओ मुण्ड, छाइ ओ भस्म;
मिलिवे कि ताहे हस्ती अश्व,
ना मिले शस्यकणा।
अन्न जोटे ना, कथा जोटे मेला,
निशिदिन धरे ए की छेलेखेला,
भारतीरे छाड़ि धरो एइ वेला
लक्ष्मीर उपासना।
ओगो फेले दाओ पुँथि ओ लेखनी
या करिते हय करह एखनि।
एत शिखियाछ, एटुकु शेखोनि

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

किसे कडि आसे छुटो।

.....

"प्रकाशो जननी नयनसमुखे
प्रसन्न मुखछवि। विमल मानससरसवासिनी,
शुक्लवसना शुभ्रहासिनी,
वीणागञ्जित मञ्जुभाषिणी कमलकुञ्जासना,
तोमार हृदये करिया आसीन
सुखे गृहकोणे धनमानहीन
ख्यापार मतन
आछि चिरदिन
उदासीन आनमना।
चारि दिके सवे वाँटिया दुनिया
आपन अंश नितेछे गुणिया
आमि तव स्नेहवचन शुनिया
पेयेछि स्वरगसुधा।
सेइ मोर भालो सेइ वहु मानि,
तवु माझे माझे कँदे
आठे प्राणी,
सुरेर खाद्ये जान तो मा वाणी,
नरेर मिटेना क्षुधा।"

वाँधा पल एक माल्य-बाँधने
लक्ष्मी सरस्वती।

[संस्कृतानुवादः-अवददेकदा वृष्टिनिर्झरे
क्षरति धारया कामिनी कवेः।
समचिनोरलं वर्णमैत्रकं
प्रकुरुषे वृहद्ग्रन्थमालिकाम्।।
निपतनोन्मुखं मस्तकोपरि
स्वगृहमित्यदः किं न वीक्षसे।
लघुगुरुक्रमाच्छन्दसां चयं
घटयसे परं तुच्छरूपकम्।।
किमु ततो मिलेत् कुञ्जराश्वकं
न तु मिलत्यहो सस्यमल्पकम्।
मिलति नान्नकं वाक् तु भूयसी
किमिदमन्वहं वालखेलनम्।।
त्यज सरस्वतीं त्वं हि साम्प्रतं
भज पयोधिजापादपङ्कजम्। दवय पुस्तकं लेखनीं तथा

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

घटय सत्वरं यद्धि युज्यते॥
... तत् प्रेमपूर्णवदनं प्रतिदृष्टिदायी,
भक्त्या कविर्मनसि भावयति स्म तावत्।
एकेन माल्यमयबन्धनदामकेन
वाणी रमा च सममापतुरद्य बन्धनम्॥]

संस्कृत रबीन्द्रम्। मम. कालीपदतर्काचार्याणामनुवाद:।

Purūravas, as wandering in forests in search of her beloved Urvaśuī has been mentioned in the 'Premera Abhiṣeka' in Citrā. But this also is only a reference.

''...विकशित/पुष्पवीथितले शकुन्तला आछे वसि,
करपद्मतललीन म्लान मुखशशी,
ध्यानरता; पुरुवरा फिरे अहरह
वने-वने, गीतस्वरे दु:सह विरह
विस्तारिया विश्वमाझे। (1.469)

A similar only–reference may be noticed in another poem 'Nidritā' from 'Sonāra Tarī'. In Act II of the *Vikramorvaśīya* we find Purūravas as seeking rest in the pleasure-garden along with his Vidūṣaka. Urvaśī also comes there remaining invisible by her divine power and from the conversation between the king and Vidūṣaka understands that the king is still uncertain as to her love. So she prefers to express her feeling by writing on a birch-leaf. Tagore might have used this incident in his poetry.

भूर्जपाते काजलमसी दिया
लिखिया दिनु आपन नामधाम।
लिखिनु, "अयि निद्रामगना,
आमार प्राण तोमारे सँपिलाम्।" (1.350)

Here, the use of collyrium as ink or the content of the letter etc. are Tagore's imagination.

In act III of the *Vikramorvaśīya* we see that queen Auśīnarī wishes to make amends for her conduct under the pretext of a religious performance, named 'Priyānuprasādana'. A reference to this performance may be ascertained in Tagore's 'Puṣpacayinī' from 'Vicitritā' where it is named 'Bhartṛprasādanavrata'

हे पुष्पचयिनी,
छेड़े आसियाछ तुमि कवे उज्जयिनी
मालिनी छन्देर वन्ध टुटे।
...की सेइ कुसुम
या दिये अतीत
जन्मे गणेछिले विरहेर दिन।
वुझि से फुलेर नाम विस्मृतिविलीन
भर्तृप्रसादनव्रते

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

या दिये गाँथिते माला
साजाइते वरणेर डाला।

The poem 'Urvasī' in 'Citrā' has in fact no reference to the story of *Vikramorvaśīya.*

A few expressions like चित्रन्यस्तमिवाचल (चित्रारम्भनिश्चल) (1.4), कुसुमशयन (III.10) and some others have been used by Tagore. But we are not sure whether they are taken from the *Vikramorvaśīya* since some other works like the *Abhijñānaśākuntala* also have similar expressions.

References & Notes

* All references of Tagore's works are from Tagore Birth–Centenary volumes, published by the Government of West Bengal, Calcutta, 1368 B.S.–1373 B.S.

1. cf. 'Jivanasmṛti'–Rabindranath Tagore, Vol. X, p. 56.
2. *Saṁskṛta-rabīndraṃ*, edited by Dr. V. Raghavan, First Edition, Sahitya Academi, New Delhi. 1966, pp. 1-30.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

संस्कृत नाटकों में समरसता

उर्मि भूषण गुप्ता

संस्कृत नाटकों में समरसता पर विचार करने से पहले इस शब्द को सही रूप में समझना आवश्यक है, क्योंकि समरसता को केवल शाब्दिक अर्थ तक ही सीमित नहीं किया जा सकता। वास्तव में सम+रस= समभाव होना एक स्थिति विशेष है, एक भावना है, जिसके अलग-अलग संदर्भ में अनेकों अभिप्राय हो सकते हैं यथा, सामञ्जस्य (harmony) समन्वय, समान रूप से सोचना, मिलकर कार्य करना एवं चलना, समता का भाव होना आदि। इसके अलावा मतैक्य, सहयोग, सम्मति, सहभागिता, एकचित्तता, तादात्म्य सौहार्द्र, प्रेम, मित्रता, सहनशीलता आदि अर्थ भी समरसता की परधि में आते हैं। सामाजिक एवं व्यक्तिगत स्तर पर समरसता शब्द एक व्यापक जीवन मूल्य का द्योतक है, जिसके अनुसार सभी के मिलकर रहने की स्थिति अपेक्षित है।

नाटकों के संदर्भ में रस शब्द के कारण समरसता रसानुभूति से सम्बद्ध है और अभिनेताओं एवं दर्शकों के बीच तादात्म्य एव समन्वय की स्थिति की सूचक है। इसी से दर्शक और श्रोतागण काव्यानन्द प्राप्त करते हैं।

इसके अतिरिक्त भौतिक स्तर पर समरसता का एक व्यापक रूप है; यह एक सार्वभौमिक सत्य है, जिस पर सारा ब्रह्माण्ड टिका हुआ है। सत्त्व, रजस्, तमस् गुणों की साम्यावस्था पर ही सृष्टि का कार्य-व्यापार निर्भर है। पांच महाभूतों के योग से ही सभी प्राणियों की स्थिति है। इनमें से एक के भी असंतुलन से पूरे ब्रह्माण्ड में अव्यवस्था फैल जाती है, परन्तु प्रकृति, मनुष्य और विश्व के विभिन्न तत्त्वों में समभाव होने से सब कुछ सुचारु रूप से चलता रहता है। इसी प्रकार इस संसार की बहुत छोटी किन्तु महत्वपूर्ण इकाई मानव शरीर के अन्दर भी विभिन्न तत्वों में जब तक समरसता रहती है, शरीर के सभी अङ्ग अपना-अपना कार्य करते रहते हैं किन्तु एक भी तत्व में विषमता या असन्तुलन होने पर शरीर के अलग-अलग अङ्गों में विकार आ जाता है, शरीर अस्वस्थ हो जाता है। कहने का आशय यह है कि समरसता जैसे सर्वव्यापक तत्त्व के प्रभाव से ही यह जीवन या संसार सहज गति से चल सकता है। अन्यथा सारी व्यवस्थायें अस्त-व्यस्त हो जाती हैं। मतभेद, विरोध, संघर्ष, असामञ्जस्य से अराजकता हो जाती है। सुख शांति की अपेक्षा कलह, दु:ख, भय, वैमनस्य, अस्थिरता का वातावरण बन जाता है। अत: समरसता का हमारे जीवन में सकारात्मक महत्त्व है।

संस्कृत साहित्य में समरसता, समभाव, समन्वय की विचारधारा सर्वत्र दृष्टिगोचर होती है। विश्व के सबसे प्राचीन ग्रन्थ वेदों ने ही सर्वप्रथम समरसता का पाठ पढ़ाया है, जिसका सर्वोच्च उदाहरण ऋग्वेद का एक विख्यात सूक्त है जहां इसमें हमें एक मन, एक मत, एक प्रयत्न, और पूर्ण संघटन युक्त होने का आदेश दिया गया है।[1] संभवत: इसी चरम सत्य एवं मूल भावना से सम्पूर्ण साहित्य अनुप्लावित है।

संस्कृत नाटकों का तो प्रारम्भ और अंत भी क्रमश: नान्दी श्लोक और भरतवाक्य के रूप में सबकी मंगल कामना और मिलकर चलने की भावना से ही होता है। इसके अतिरिक्त नाटकों में समरसता को कई प्रकार से विश्लेषित किया जा सकता है। एक तो रस शब्द के कारण रसानुभूति में समरसता की स्थिति, जो सभी नाटकों का मूलभूत तत्व है और अभिनेताओं एवं दर्शकों के बीच पूर्ण सामञ्जस्य पर आधारित है। दूसरे नाटकों के कथानक एवं पात्रों से सम्बद्ध सामाजिक, पारिवारिक समरसता, जो नैतिक मूल्यों को उद्घाटित करती है। प्रथम स्थिति विशेष

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

काव्यपक्ष की दृष्टि से एवं दूसरी स्थिती मानव जीवन की सच्चाई, उसके विभिन्न रूप या सार्वभौमिक सत्य को सामने लाने की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। परन्तु दोनों में ही समभाव, सामञ्जस्य, सम्मति, अविरोध, (harmony) आदि भाव ही विद्यमान हैं।

भास से लेकर संस्कृत-नाट्य के अभ्युदय काल पर्यन्त राजशेखर आदि सभी के नाटकों की प्रमुख विशेषता यही है कि वे सहृदय दर्शकों के अन्दर रस का संचार करते हैं। इस संदर्भ में रसानुभूति का मूल तत्त्व-समरसता ही है जिसमें सबके मिलकर एक होने की स्थिति अपेक्षित है, यथा नाट्यशास्त्र के अनुसार **रस्यते इति रसः**-यह रस भी आस्वादन के योग्य उसी प्रकार बनता है जैसे अनेकों व्यञ्जनों से मिलकर भोजन आस्वादन योग्य बनता है[2] और जब विभिन्न भावों को अङ्ग प्रत्यङ्ग के अभिनय और वाणी द्वारा अभिनेता प्रदर्शित करता है और दर्शक जिसका आस्वादन करता है उसे ही नाट्य-रस कहा गया है।[3] जब नाटकीय पात्र (दुष्यन्त आदि) के विभिन्न भावों का दर्शक गण अनुभव कर सकें तथा नाटककार के अभिप्रायानुसार अभिनेता एवं दर्शकों के भावों में या किसी रस विशेष की अनुभूति में पूर्ण सामञ्जस्य स्थापित हो जाये, तो यह रसोद्रेक ही नाट्यानुभूति का चरमोत्कर्ष होता है। यह साधारणीकरण ही नाटक या काव्य का प्राण है। इसी से दर्शक या श्रोता परम आनन्द (aesthetic pleasure) उठाता है। समरसता का मूल-भाव सामञ्जस्य, तादात्म्य पहले चारों (वाचिक आदि) अभिनयों में, फिर इनके माध्यम से अभिनेता और दर्शकों में स्थापित हो जाता है और रसानुभूति का कारण बनता है।

सभी नाटकों में शृंगार, वीर, करुण आदि में से कोई रस प्रधान होता है और अन्य रस रौद्र, बीभत्स आदि गौण रूप में विद्यमान रहते हैं। रसों में भी परस्पर समभाव होना आवश्यक है तभी रसानुभूति हो सकती है जैसे-शृङ्गार के साथ (विरह में) करुण या कहीं कहीं हास्य रस का मेल होने से रस निष्पत्ति में बाधा नहीं जाती, परन्तु शृंगार के साथ बीभत्स या रौद्र रस आ जाये तो, संगीत में विवादी स्वर की भांति रसोत्पत्ति में विरसता आ जाती है। इस प्रकार रसानुभूति और तदनुसार नाटक की सफलता समरसता जैसे तत्त्व पर ही निर्भर है और रस सिद्धान्त की दृष्टि से नाटकों में समरसता का विशेष महत्त्व है जिसके कारण सहृदयों के लिए 'रस' जीवनदायिनी शक्ति स्वरूप बन जाता है।

काव्य के अतिरिक्त मानव जीवन में रस या समरसता होना क्या है और नाटकों में इसका क्या रूप दिखाई देता है? यह भी एक महत्वपूर्ण प्रश्न है। जैसे कि समरसता के कारण किस प्रकार व्यक्ति और समाज आनन्दपूर्वक रह सकता है और इसके विपरीत स्थिति होने पर दुःखी और अशान्त हो सकता है। या कि सुख-दुःख, हर्ष-विषाद, जय-पराजय में समभाव रखना ही समरसता है? इसके विपरीत स्वार्थ, कलह, हिंसा का मार्ग अपनाना दुःखदायक है? त्याग, प्रेम, दया, मैत्री हमारे लिए किस प्रकार श्रेयस्कर हैं? इन्हीं सब नैतिक मूल्यों और जीवन की सच्चाई के विभिन्न पक्षों को संस्कृत नाटकों में देखा जा सकता है, जिससे स्वयं ही समरसता का व्यापक अर्थ समझ में आ जाता है। जीवन मे समरसता होने या न होने से क्या परिणाम होता हैं, हमें कौन सा मार्ग चुनना चाहिए यह स्पष्ट हो जाता है। यहां हमारा उद्देश्य समरसता की प्रशंसा या उसके लाभ उद्घाटित करना नहीं, बल्कि यह है कि हम उसके विभिन्न पक्षों और गुण एवं दोषों को जान सकें।

संस्कृत नाटकों से समरसता एवं उसकी विपरीत स्थिति के अनेकों उदाहरण पात्रों के चरित्र, कथानक एवं छोटी-छोटी घटनाओं द्वारा दिये जा सकते हैं, जैसे कुछ नाटकों में[4] यह चित्र उभर कर आता है कि पारिवारिक विषमता एवं परस्पर वैमनस्य होने पर भी स्त्रियों को सामञ्जस्य लाने का, समरस होने का प्रयत्न करना चाहिए। क्योंकि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और प्रेम एवं सौहार्द्रपूर्ण ढंग से रहने में ही उसकी व सबकी भलाई है। किसी नाटक में[5] प्रकृति और मानव के परस्पर सम-विषम सम्बन्धों का व्यापक चित्रण है। कहीं[6] यह तथ्य उभर कर आता है कि किस प्रकार भिन्न-भिन्न व्यक्ति अपनी अच्छाइयों (दया, सहनशीलता, स्नेह, उदारता आदि) से तथा बुराईयों (दुराचार, छल-कपट, अहंकार विरोध आदि) से सामाजिक समता और विषमता उत्पन्न करने में सहायक होते हैं; सद्भावना या हिंसा के माध्यम बनते हैं।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

किसी नाटक में[7] अकेला व्यक्ति ही अपने सद्भाव और बलिदान से समाज के अवांछित तत्वों को नष्ट करने में सफल होता है। कुछ नाटकों में मंत्री और राजा के बीच मिलकर चलने की नीति को[8], या फिर विरोध और विषमता के बीच समरसता लाने का वर्णन है।[9] कहीं[10] पति पत्नी के बीच विषम स्थिति होने पर भी, पूर्ण सामञ्जस्य है, सहानुभूति एवं प्रेम है। अन्य नाटक में[11] विपरीत भाग्य और अपने ही सम्बन्धियों के विरोध के कारण नायक-नायिका अनेकों विघ्न-बाधाओं के उपरान्त अपना अभीष्ट प्राप्त कर पाते हैं यह दर्शाया गया है। इसके अतिरिक्त चारित्रिक दृढ़ता, उच्च नैतिक आदर्श किस प्रकार पारिवारिक सामाजिक विघटन को रोकने में प्रभावी होते हैं यह राम-कथा पर आधारित सभी नाटकों में[12] बहुत सुन्दर ढंग से व्यक्त हुआ है। इन्हीं सब तथ्यों और उनसे सम्बद्ध भावनाओं को गहराई से समझने के लिए विस्तार में इनका विश्लेषण करना उपयुक्त होगा।

पारिवारिक स्तर पर स्त्रियोचित वैमनस्य के बीच परस्पर समभाव एवं सामञ्जस्य बनाये रखने की स्थिति कई नाटकों में है। भास कृत स्वप्नवासवदत्ता, कालिदास रचित मालविकाग्निमित्र एवं विक्रमोर्वशीय, श्रीहर्षदेव कृत रत्नावली तथा प्रियदर्शिका आदि नाटकों में राजकीय परिवेश है। अन्त:पुर में कई राजमहिषियां हैं जिनमें सपत्नीभाव के कारण ईर्ष्या, द्वेष आदि होना स्वाभाविक ही है। किसी सुन्दरी के प्रति राजा को आकृष्ट देखकर उसकी ओर से राजा का ध्यान हटाने के लिए प्रमुख रानियाँ छोटे-मोटे षड्यंत्र रचती हैं। दासियों की सहायता से नायक-नायिका की बातें छिपकर सुनने पर उत्तेजित हो जाती हैं। इस सबसे प्रारम्भ में विषमता उत्पन्न होती है। परस्पर अविश्वास से सभी अशान्त एवं उद्विग्न रहते हैं, परन्तु अन्त में राजा के सार्वभौमिक हित में वासवदत्ता[13] धारिणी[14] काशिराज पुत्री[15] आदि राजमहिषियां रत्नावली, प्रियदर्शिका, मालविका, उर्वशी आदि नायिकाओं का विवाह अपने पतियों से करवा देती हैं। सभी प्रसन्न हो उठते हैं, राजपरिवार में आनन्द छा जाता है।

इस प्रकार इन नाटकों में पारिवारिक एवं सहज मानवीय सम्बन्धों के नाटकीय चित्रण द्वारा यह तथ्य उभर कर आता है, कि छोटे-छोटे मनमुटाव या क्षणिक भावावेशों को पारकर सभी में सौहार्द्र, प्रेम स्थापित किया जा सकता है। चाहे वह राज-परिवार हो या सामान्य-परिवार, व्यापक रूप से अपने पति का हित और पारिवारिक शान्ति के लिए स्त्रियों को व्यक्तिगत स्वार्थ, ईर्ष्या आदि को भूल जाना चाहिए। क्योंकि इससे ही सब सुखपूर्वक रह सकते हैं। इसमें स्त्रियों के साथ परिवार के अन्य सदस्यों का भी बहुत बड़ा योगदान होता है।

अन्त:पुर की सामञ्जस्यपूर्ण स्थिति का अन्य सुन्दर उदाहरण स्वप्नवासवदत्ता नाटक है जहां वासवदत्ता और पद्मावती परस्पर सौम्य, मधुर सम्बन्ध बनाये रखती हैं। पति के लिए इतना बड़ा त्याग करने के बाद भी, अपने ही सामने उनका (अपने पति का) दूसरा विवाह होते देखना धैर्य और संयम की पराकाष्ठा है परन्तु वासवदत्ता राष्ट्रव्यापी हित और पारिवारिक शान्ति के लिए सब कुछ सहन कर लेती है। पद्मावती भी वत्सराज के पूर्व प्रेम का सम्मान करती हुई, अंत में बड़े सहज भाव से वासवदत्ता को स्वीकार करती है। नियति ने दोनों नायिकाओं को वत्सराज उदयन की पत्नियाँ बनना निर्धारित कर दिया था, इस स्थिति को सद्भाव और सहनशीलता से स्वीकार न किया जाता, तो सभी का जीवन विषाक्त हो जाता। दोनों नायिकाओं का समर्पण-भाव, हृदय की उदारता, मिलकर रहना ही, वह मार्ग है, जीवन की सच्चाई है जो स्वयं को व अन्य सभी को आनन्द दे सकती है। समरसता का भाव इसी प्रकार की भावनाओं पर टिका हुआ है।

कालिदास का तो पूरा ही काव्य सभी प्राणियों, वर्गों, देवताओं, मनुष्यों और प्रकृति के बीच समरसता का ही संदेश देता हुआ दिखाई पड़ता है। अभिज्ञानशाकुन्तल में बड़े व्यापक रूप से यह भावना प्रस्फुटित हुई है। प्रकृति-मानव, तपोवन-नगर, राजा-प्रजा सभी धरातलों पर समन्वय की स्थिति पर बल है। जहां भी असंतुलन आ जाता है, यह तत्त्व गड़बड़ा जाता है, उसका दुष्प्रभाव सभी पर पड़ता है। यह व्यापार प्रथम अङ्क से अंतिम अङ्क तक देखा जा सकता है।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

प्रथम अङ्क में तपोवन का नैसर्गिक सुन्दर वातावरण है। वन्य पशु आश्वस्त भाव से विचरण कर रहे हैं। तपस्वी हैं, भोली भाली तापस-कन्यकायें हैं। प्रकृति व मानव में सामञ्जस्य पूर्ण स्थिति है। तभी अचानक दुष्यन्त का आगमन **मूर्तो विघ्नस्तपसः** के रूप में वहां की समरसता को तोड़ देता है। पशु भयभीत हो जाते हैं, मुग्धा शकुन्तला दुष्यन्त को देखकर तपोवन-विरोधी विकारों का लक्ष्य बन जाती है। उन दोनों के प्रेमासक्त होने के कारण तपोवन का शान्त जीवन उथल-पुथल हो जाता है। कालिदास को यह उच्छृङ्खलता रुचिकर नहीं है। सभी को मर्यादा में रहना चाहिए। दुष्यन्त और शकुन्तला को अपनी भावनाओं पर संयमन होना चाहिए था। राजा और तापस कन्या के बीच इस प्रकार का सम्बन्ध होना सामाजिक असंतुलन को जन्म देता है। अतः दोनों को इसका परिणाम भुगतना पड़ता है। सामाजिक व्यवस्था अन्य प्राणियों की अपेक्षा राजा पर विशेष रूप से निर्भर है क्योंकि वह सबका रक्षक, मार्ग दर्शक होता है। दुर्वासा का शाप कर्तव्य बोध कराने का माध्यम बनता है। अंत में राजा के प्रायश्चित और पश्चात्ताप के बाद ही सब कुछ सहज और सुखद होता है।

इन सामाजिक मूल्यों के साथ एक अन्य स्तर पर भी सहभागिता के दर्शन इस नाटक में होते हैं और वह है-देवताओं और मनुष्यों (स्वर्ग के राजा इन्द्र और पृथ्वी के शासक दुष्यन्त) के बीच आदान-प्रदान, परस्पर समभाव, मैत्री का सम्बन्ध। कालिदास के अनुसार संसार चक्र सहज गति से निरन्तर चलता रहे, उसके लिए मिलकर कार्य करने एवं समन्वय की स्थिति परम आवश्यक है।[16]

विक्रमोर्वशीय में भी राष्ट्र के स्तर पर राजा द्वारा देवताओं के हित में दानवों की पराजय और व्यक्तिगत स्तर पर पुरूरवा एवं उर्वशी के प्रेम सम्बन्धों में समन्वय, सहभागिता का भाव विद्यमान है जो कथानक का आधारभूत तत्त्व है।

मृच्छकटिक एक भिन्न प्रकार का ही नाटक है जिसमें समाज एवं राष्ट्र की यथार्थता के साथ व्यक्तिगत समता और विषमता का भी चित्रण है। किस प्रकार एक व्यक्ति समरसता का वातावारण बनाने में एवं सौहार्द्र, दया, त्याग से समाज को प्रभावित करने में सहायक हो सकता है तो दूसरा व्यक्ति असंयमन, ईर्ष्या, द्वेष, अहंकार आदि के कारण समाज को दूषित कर सकता है इसका वर्णन यहां सफलता पूर्वक किया गया है। नायक चारुदत्त और शकार इस नाटक में (क्रमशः) समरसता और विषमता के उदाहरण हैं। चारुदत्त जैसे व्यक्तियों के कारण समाज में सद्भावना, संयमन, त्याग आदि गुणों का संचार होता है और मैत्रेय, शर्विलक, संवाहक आदि स्नेहपूर्वक रहते हैं, सुखमय जीवन व्यतीत करते हैं। परन्तु शकार जैसे व्यक्ति के कारण समाज से अच्छाई मिटने लगती है, सभी का जीवन भयग्रस्त हो जाता है, सभी उसकी दुष्टता के शिकार हो जाते हैं, चारुदत्त जैसे सज्जन व्यक्ति भी उसकी चपेट में आ जाते हैं। झूठ के आगे सच मौन हो जाता है। सामाजिक समरसता स्थापित करने और भंग करने में व्यक्ति विशेष कितना प्रभावशाली हो सकता है, यह इस नाटक में बहुत सुन्दर ढंग से चित्रित हुआ है। साथ ही यह तथ्य भी कि समाज को, राष्ट्र को दूषित करने और सभी के जीवन का दुःखमय बनाने का किसी को अधिकार नहीं। अन्यायी मन ही मन आत्मगौरव का अनुभव करने लगे, और दूसरा व्यक्ति भी सब कुछ सहन कर ले, पर यह स्थिति क्षणिक ही रहती है। अपने अपराध का दण्ड अनाचारी को मिलता ही है। जब अवांछित तत्त्वों के कारण समाज में असंतुलन आता है तब राजनैतिक, सामाजिक स्थिति में परिवर्तन आता ही है, नये समाज का निर्माण होता है जिसमें चारुदत्त जैसे गुणी व्यक्ति सम्मानित होते हैं एवं समाज के सभी वर्गों में समानता, सामञ्जस्य एवं अविरोध के भाव स्थापित होते हैं।

केवल वैयक्तिक स्तर पर समभाव का क्या महत्त्व है, यह श्री हर्षदेव रचित नागानन्द नाटक में देखा जा सकता है। यह नाटक सार्वभौमिक (Universal) प्रेम, दया, त्याग, सद्भावना का आदर्श उपस्थित करता है। विद्याधर पुत्र जीमूतवाहन अपने राज्य को त्याग कर माता-पिता की सेवा करने के लिए वन में आकर रहने लगता है। वहां गंधर्व-कन्या से उसका विवाह होता है और अंत में गरुड़ के पंजों से किसी व्यक्ति को बचाने के लिए वह अपने शरीर का उत्सर्ग कर देता है। गौरी की कृपा से वह पुर्नजीवित हो जाता है परन्तु हमें यह संदेश मिलता है कि क्रूरता और निर्दोष प्राणियों की हत्या से किसी की भलाई नहीं हो सकती। त्याग और प्रेम संसार में सबसे बड़े गुण हैं और

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मनुष्य को परम आनन्द और सुख दे सकते हैं, आत्मिक संतोष दे सकते हैं। महात्मा बुद्ध की शिक्षाओं के रूप में मानवता दया और त्याग में ही निहित है, समरसता के पीछे भी यही भाव है।

राजनैतिक स्तर पर परस्पर मिलकर चलने की नीति किस प्रकार राजतंत्र की आधारशिला है यह भी कई नाटकों का मुख्य विषय है। प्रतिज्ञायौगन्धरायण और स्वप्नवासवदत्ता नाटकों में उदयन और वासवदत्ता के प्रेम सम्बन्धों के अतिरिक्त राजा और मंत्री के बीच दृढ़ आत्मिक सम्बन्ध है, निस्वार्थ प्रेम और विश्वास है। प्रतिज्ञायौगन्धरायण में उदयन की लक्ष्य प्राप्ति में मंत्री यौगन्धरायण महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है तथा स्वप्नवासवदत्ता में यौगन्धरायण अग्निदाह जैसी योजना कार्यन्वित करने का साहस करता है जिससे वत्सराज को राज्य-लाभ भी होता है और वासवदत्ता भी मिल जाती है। अपने मंत्री के इस सहयोग से राजा कृत-कृत्य है।[17] वास्तव में राज्य की प्रतिष्ठा, प्रजा की भलाई और राजा के अभ्युदय के लिए राजा और मंत्री का निस्वार्थ भाव से मिलकर कार्य करना आवश्यक है और यह तथ्य पूरे संस्कृत साहित्य में बड़े व्यापक रूप से वर्णित है। वेद, ब्राह्मण-ग्रन्थ, स्मृति, पुराण, रामायण, महाभारत आदि सभी में अनेक उदाहरण हैं जहां राष्ट्र का उत्थान और पतन मंत्री और राजा की समरसता पर निर्भर रहता है।

इसके विपरीत उदाहरण पंचरात्र नाटक में है जहां परामर्शदाता या मंत्री दुष्ट हो, वैमनस्य, छलकपट सिखाये, तो राजा कुमार्ग पर प्रवृत्त हो सकता है। इस नाटक का प्रारम्भ यज्ञ के अनुष्ठान और शांति-पाठ से होता है। भीष्म, द्रोणाचार्य आदि चाहते हैं कि यज्ञानुष्ठान से पवित्र अन्तःकरण दुर्योधन दक्षिणा के रूप में पाण्डवों को आधा राज्य देने के लिए तैयार हो जाये। दुर्योधन के हृदय में सामञ्जस्य पूर्ण भाव है। वह पाण्डवों से मिलकर रहना चाहता है, परन्तु शकुनि जैसे व्यक्ति सदैव समरसता को भंग करने के लिए तैयार रहते हैं। सब मिलकर न रहें इसके लिए उत्तेजित करते रहते हैं। यदि शकुनि की चाल चल पाती तो इस नाटक का अंत भी कलह और संघर्ष में ही परिणत होता, परन्तु गुरुजनों के प्रयास और विधि के विधान से वनवास की प्रतिज्ञा का सही समय पर अवसान होने के कारण पांडवों को आधा राज्य दिये जाने की प्रतिज्ञा पूर्वक नाटक समाप्त होता है। सभी प्रसन्न होते हैं और दुर्योधन को भी मानसिक शान्ति मिलती है। वैमनस्य, कटुता, ईर्ष्या, अहंकार आदि भाव समरसता और सौहार्द के विरोधी हैं।

मुद्राराक्षस नाटक में एक अन्य प्रकार से राजा और मंत्री के सम्बन्धों पर आधारित राजनैतिक व्यवस्था का चित्रण है। राजवंशों की अस्थिरता एवं राजनैतिक घटनाओं की उथल-पुथल और विभिन्न विषमताओं के पीछे चाणक्य द्वारा नंदवंश के मंत्री राक्षस का सहयोग प्राप्त करना ही इस नाटक का उद्देश्य है। विरोध एवं संघर्ष होने पर भी समर्थन समरसता, समझौते, संधि की आवश्यकता, जो चन्द्रगुप्त के राज्य को दृढ़ बना सके। चाणक्य की कूटनीति के फलस्वरूप चन्द्रगुप्त के प्रतिद्वन्दी और राक्षस के मित्र भी, परस्पर अविश्वास के पात्र बनकर नष्ट हो जाते हैं। राक्षस असहाय अकेला रह जाता है। कलह, युद्ध, अविश्वास, ईर्ष्या, द्वेष के कारण समरसता भंग होने पर यही परिणाम होता है। परन्तु कोई व्यक्ति चाणक्य की भांति किसी निश्चित उद्देश्य के लिए दृढ़ होता है तो उसकी विजय होती ही है। राजनैतिक विप्लव के बाद राक्षस को चन्द्रगुप्त का मंत्री बनाकर चाणक्य चिरस्थायी राज्य की नींव डालने में सफल हो जाता है। समस्त वैमनस्य, अविश्वास, अनिश्चितता मिट जाती है। शत्रुओं के बीच सद्भावना, समरसता स्थापित हो जाती है।

उत्तररामचरित नाटक में विरह-व्यथा, करुणा, दाम्पत्य-जीवन की विषमता के पीछे भी समरसता का भाव चित्रित हुआ है। यद्यपि राम ने लोक मर्यादा के कारण सीता का परित्याग कर दिया है परन्तु दोनों के बीच पति-पत्नी के प्रगाढ़ प्रेम का बन्धन बना हुआ है। परित्याग के कारण सीता को बहुत बड़ा आघात लगा है पर वे धैर्य पूर्वक सब कुछ सहन करती हैं। राम के विरुद्ध वे कुछ नहीं कहतीं, पर लम्बे विरह काल में वे करुणा की मूर्ति बन कर रह जाती है। राम को भी सीता के त्यागने का बहुत दुःख है पर प्रजा के प्रति कर्त्तव्य उनके लिए सर्वोपरि है। इतना सब होने पर भी दोनों का एक दूसरे के प्रति अगाध प्रेम है। अलग रहकर भी, विरह के असीम दुःख का अनुभव करते हुए वे मन ही मन एक दूसरे के निकट हैं। उनमें परस्पर गहरी समवेदना (Understanding) है। सीता राम

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

की सहधर्मचारिणी ही नहीं अपितु, द्वितीय जीवित हृदय है[18] और राम एक-पत्नी-व्रत का पालन करने वाले आदर्श पति हैं। अलग रहकर भी उनमें एक दूसरे को देखने की, पाने की उत्कट इच्छा है। एक दूसरे के सुख दु:ख की चिन्ता है। तृतीय अंक में सीता अपने विरह में राम को दु:खी एवं बार-बार मूर्च्छित होते देख नहीं पा रही हैं और राम सीता-परित्याग के कारण पश्चाताप की अग्नि में जल रहे है।[19] मूर्च्छित राम को सीता का स्नेहार्द्र शीतल स्पर्श ही जीवित कर सकता है। पति पत्नी के बीच अनेकों असहमतियों, विषमताओं के होने पर भी इस प्रकार का आन्तरिक बन्धन, समभाव, समझौता ही दाम्पत्य-जीवन का आधारभूत तत्त्व है।

इतना सब होने पर भी यहां एक प्रश्न उठता है कि राम सीता के प्रति इतने कठोर कैसे हो गये? जिस सीता ने इतनी विषम परिस्थितियों में राम का साथ निभाया, उन्हें ही असहाय स्थिति में अचानक ही वन में छोड़ दिया गया। उनके साथ इतना बड़ा विश्वासघात। प्रजा के प्रति राम का बहुत बड़ा कर्त्तव्य था। पर क्या पत्नी के प्रति कुछ भी नहीं? यह सब क्षम्य नहीं है। परन्तु भवभूति इसी गहन विषमता, असामञ्जस्य के बीच पति-पत्नी के सम्बन्धों में प्रेम का, समरसता का भाव, एक दूसरे को समझने का भाव दिखाना चाहते हैं जो बाह्य कारणों से प्रभावित नहीं होता है। एक आन्तरिक सम्बन्ध उस प्रेम को बांधे रखता है।[20] इस प्रकार का प्रेम सम्बन्ध विच्छेद या चिर-वियोग में परिणत नहीं हो सकता। संभवत: इसीलिए भवभूति ने नाटक को सुखान्त बनाया है। अन्यथा (राम, सीता का चिर-वियोग दिखाकर) दाम्पत्य जीवन के बीच समरसता की स्थिति का प्रमाण वे नहीं दे पाते।

आज वैवाहिक जीवन में समरसता का यही भाव अपेक्षित है। पति-पत्नी में परस्पर मतैक्य, समभाव, न होने के कारण ही परिवार छिन्न-भिन्न हो रहे हैं। अत: वैयक्तिक स्वतंत्रता के साथ समन्वय, परस्पर- समझौता भी आवश्यक है।

मालतीमाधव में मालती और माधव का प्रणय, उनके विवाह में अनेकों विघ्न-बाधायें, कपालकुण्डला-अघोरघण्ट जैसे अमानवीय पात्रों का पदार्पण आदि वर्णित हैं। नायक-नायिका के विवाह में राजा के विरोध के कारण सभी का जीवन अनिश्चय और निराशा में परिणत हो जाता है और अंत में बौद्ध भिक्षुणियों के कारण सभी के मनोरथ पूर्ण होते हैं। नायक-नायिका सद्गुणों से पूर्ण हैं परन्तु अन्य व्यक्तियों के कारण, और भाग्य विपरीत होने के कारण, उन्हें किस प्रकार शारीरिक और मानसिक कष्ट उठाना पड़ता है, यह इस नाटक में दर्शाया गया है। कारण कुछ भी हो पर जब समरसता भंग होती है या व्यक्ति के जीवन में ऐसी परिस्थिति उत्पन्न होती है कि वह अपनी अभिलषित वस्तु प्राप्त नहीं कर सकता या अकारण ही उसकी अभीष्ट सिद्धि में विघ्न-बाधायें आ जाती हैं तो उसकी क्या दशा हो जाती है यह सामाजिक स्तर पर दिखाई न दे, पर व्यक्तिगत स्तर पर इसका बहुत घातक असर होता है। अंतत: व्यक्ति से ही समाज बनता है और उसके असंतोष का पूरे समाज पर प्रभाव पड़ता है।

रामकथा पर आधारित अन्य नाटकों में भी समरसता और विषमता के अनेकों प्रसङ्ग हैं। इन नाटकों में मुख्य कथानक और पात्रों से प्राप्त होने वाला संदेश समान ही है अत: अलग-अलग विवेचन की अपेक्षा समरसता और इसके विपरीत स्थिति का विवेचन (सभी नाटकों से) एक साथ करना ही उपयुक्त होगा। इनमें अभिषेक एवं प्रतिमा, महावीरचरित, कुन्दमाला, आश्चर्यचूडामणि, अनर्घराघव, हनुमन्नाटक, बालरामायण, प्रसन्नराघव, उदात्तराघव आदि नाटक प्रमुख हैं।

सभी नाटकों में (समरसता के संदर्भ में) पात्रों के व्यक्तिगत चरित्र या कुछ घटनाओं के चित्रण में नाटककारों का अलग-अलग दृष्टिकोण या चित्रण अपने आप में महत्वपूर्ण है। यदि मुख्य पात्रों और घटनाओं को देखें, तो यही निष्कर्ष निकलता है कि व्यक्ति, परिवार और समाज को बचाना है तो विरोध, अहंकार, अनाचार का मार्ग छोड़ना चाहिए, अन्यथा सारी व्यवस्था छिन्न-भिन्न हो जाएगी।

राम ने जिस मार्ग को अपनाया और रावण जिस मार्ग पर चला, ये दोनों ही विकल्प सभी के सामने उपस्थित हैं। इनमें से सत्य-असत्य, धर्म-अधर्म, मैत्री-विरोध, संयम-असंयम आदि पर आधारित कौन सा मार्ग चुनना है, यह

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

इन नाटकों में स्पष्ट रूप से चित्रित है। लक्ष्मण, सीता, भरत, सुग्रीव, हनुमान आदि चारित्रिक दृढ़ता, सौहार्द्र, उदारता, संयम, त्याग, दया, मैत्री के उदाहरण हैं जो अपने साथ सभी को प्रभावित कर उच्च आदर्श उपस्थित करते हैं। वह परिवार जो परस्पर वैमनस्य, ईर्ष्या, स्वार्थ आदि के कारण नष्ट हो जाता, राम जैसे व्यक्ति के कारण पृथ्वी का सर्वोच्च राजवंश सिद्ध होता है और वह कथा शाश्वत बन जाती है।[21] प्राचीन काल से ही मन्थरा, कैकेयी, रावण, शूर्पणखा जैसे पात्रों की निन्दा और राम, सीता, लक्ष्मण, भरत आदि पात्रों की प्रशंसा होती आ रही है। यह एक प्रकार से सद्गुणों की पोषक समरसता की ही मान्यता एवं महत्ता है। रावण इतना बड़ा विद्वान्, गुणी और पराक्रमी राजा होने पर भी अपने अहंकार एवं काम के कारण स्वयं ही नहीं पूरे वंश की अवनति का कारण बनता है। अपने साथ-साथ सबका जीवन दु:खमय बना देता है। वास्तव में सामाजिक, समरसता के व्याघात में, व्यक्ति की अहं भूमिका होती है। इस छोटी सी इकाई से उत्पन्न कई विषमताओं के घेरे में पूरा परिवार, समाज, राष्ट्र आ जाता है। व्यक्तिगत स्तर पर सद्गुणों को अपनाना, ईर्ष्या, द्वेष त्यागना और सामाजिक स्तर पर परिवार और राष्ट्र के हित की चिन्ता करना, मिलकर कार्य करना समरसता का मूल मंत्र है। राम कथा विषयक नाटकों के उपर्युक्त उदाहरणों में एवं अन्य जो नहीं दिये गये हैं सभी में भारतीय ऋषि-मुनियों द्वारा प्रतिष्ठापित आर्य संस्कृति का उत्थापन है एवं नैतिक मूल्यों, सद्गुणों, सद्भावना पर बल है क्योंकि इन्हीं से समरसता की स्थिति बनती है।

अंत में नाटकों के भरतवाक्यों का उल्लेख करना आवश्यक है जिनमें समरसता, सहयोग, समन्वय, मतैक्य, मिलकर कार्य करने की स्पष्ट उद्घोषणा है। प्राय: सभी नाटकों के भरतवाक्यों में देवता, ब्राह्मण, मनुष्य, प्रकृति के परस्पर आदान-प्रदान, सहभागिता आदि की भावना पर बल है देवता समय पर वर्षा करें, जिससे पृथ्वी धन-धान्य सम्पन्न हो, राजा धर्मनिष्ठ होकर कार्य करें, प्रजा सुखी हो, सभी निर्मत्सर मन वाले और गुणों को धारण करने वाले हों, लक्ष्मी, सरस्वती में परस्पर समभाव हो, इस प्रकार सबके मिलकर कार्य करने और समरस होने में ही सबका कल्याण है। यह महत्वपूर्ण संदेश संस्कृत नाटक हमें देते हैं।[22] इस भावना का सबसे सुन्दर उदाहरण अभिज्ञानशाकुन्तल का है भरतवाक्य है।[22(क)]

वास्तव में आधिदैविक, आध्यात्मिक और आधिभौतिक शान्ति का आधारभूत तत्त्व समरसता ही है। विशेष रूप से वर्तमान काल में संघर्ष, आतंक, भयग्रस्त विश्व के लिए समरसता जैसे जीवन-मूल्य की परम उपादेयता है। मानव जो सर्वत्र समरसता का सञ्चार कर सकता है वही असंयम, द्वेष, असहनशीलता, स्वार्थ आदि के कारण क्रूर और हिंसक बन गया है। घर से लेकर विभिन्न कार्य क्षेत्रों में, परिवार से लेकर पूरे राष्ट्र और विश्व में, समभाव न होने से भयङ्कर स्थिति उत्पन्न हो गई है। धन का लोभ, परस्पर संघर्ष, स्वार्थपरता, भ्रष्टाचार का मार्ग सभी को पतन की ओर ले जा रहा है। सभी दु:खी हैं परन्तु जो अपने आपको सुखी समझते हैं उनका सुख भी चिरस्थायी नहीं हैं। यही नहीं सृष्टि के विभिन्न तत्त्वों में भी, पर्यावरण के असंतुलन के कारण घातक समस्या से मानव का ही नहीं पूरे विश्व का अस्तित्व खतरे में है, जिससे बचने का उपाय समरसता ही है। यह सब कहना समरसता के विषय में अत्युक्ति नहीं है क्योंकि परस्पर संतुलन, समन्वय, दया, मैत्री आदि समरसता के आधारभूत गुणों से ही व्यक्ति और समाज चल सकता है, विरोध से नहीं। इन्हीं जीवन मूल्यों से सभी के दु:खों का अंत हो सकता है। सारा विश्व आनन्दमय हो सकता है। तप, दम, निष्ठा के मार्ग से ही परम शान्ति और अभ्युदय प्राप्त हो सकता है।

सन्दर्भ सूचि

1. समानी व आकूति: समाना हृदयानि व:
   समानमस्तु वो मनो यथा व: सुसहासति -ऋग्वेद, मण्डल 10.19.4
2. आस्वाद्यत्वात् रस: कथं आस्वाद्यते
   यथा बहुद्रव्य युतैर्व्यञ्जनं बहुभिर्युतम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आस्वादयन्ति भुञ्जाना मुक्तं भक्तविदो जनाः।।
भावाभिनयसम्बद्धान्स्थायिभावांस्तथा बुधाः
आस्वादयन्ति मनसा तस्मान्नाट्यरसाः स्मृताः।। ना.शा. भरत, अध्याय 6, श्लोक 32, 33

3. भरत; नाट्यशास्त्र, अध्याय 6
4. मालविकाग्निमित्र, विक्रमोर्वशीय-कालिदास
   रत्नावली, प्रियदर्शिका-श्रीहर्षदेव; स्वप्नवासवदत्ता-भास
5. अभिज्ञानशाकुन्तल-कालिदास
6. मृच्छकटिक-शूद्रक
7. नागानन्द-श्रीहर्षदेव
8. प्रतिज्ञायौगन्धरायण, स्वप्नवासदत्ता-भास
9. पंचरात्र-भास; मुद्राराक्षस-विशाखदत्त
10. उत्तररामचरित-भवभूति
11. मालतीमाधव-भवभूति
12. अभिषेक, प्रतिमा-भास; महावीरचरित-भवभूति;
    कुन्दमाला-दिङ्नाग; आश्चर्यचूड़ामणि-शक्तिभद्र;
    अनर्घराघव-मुरारि; हनुमन्नाटक-दामोदर मिश्र;
    बलरामायण-राजशेखर; प्रसन्नराघव-जयदेव; उदात्तराघव-मायुराज
13. रत्नावली, प्रियदर्शिका-श्री हर्षदेव
14. मालविकाग्निमित्र-कालिदास
15. विक्रमोर्वशीय-कालिदास
16. अभिज्ञानशाकुन्तल -कालिदास, अंक 7.34
17. मिथ्योन्मादैश्च शास्त्रदृष्टैश्च मन्त्रितैः।
    भवद्यत्नैः खलु वयं मज्जमानाः समुद्धृताः।। स्वप्नवासवदत्तम्, भास, 6.18
18. उत्तररामचरित-भवभूति, 3.27
19. दलतिहृदयं गाढाद्वेगं द्विधा न तु भिद्यते।
    वहति विकलः कायो मोहं न मुञ्चति चेतनाम्।।
    ज्वलयति तनूमन्तर्दाहः करोति न भस्मसा-
    त्प्रहरति विधिमर्मच्छेदी न कृन्तति जीवितम्।। उत्तररामचरितम्-भवभूति, 3.31
20. अद्वैतं सुखदुखयोरनुगुणं सर्वास्ववस्थासु यद्
    विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिहार्यो रसः।
    कालेनावरणात्ययात् परिणते यत्स्नेहसारे स्थितं
    भद्रं तस्य सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत्प्रार्थ्यते।। उत्तररामचरित-भवभूति, अंक 6, पद्य
21. यावत् स्थास्यन्ति गिरयः सतिरश्च महीतले।
    तावत् रामायणी कथा लोकेषु प्रचरिष्यति।। वाल्मीकि रामायण (बाल काण्ड)
22. भवतु तव बिडौजाः प्राज्यवृष्टिः प्रजासु
    त्वमपि विततयज्ञो वज्रिणं प्रीणयस्व।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

युगशतपरिवर्तैरेवमन्योन्यकृत्यै-
र्नियतमुभयलोकानुग्रहश्लाघनीयैः।।34।।

22(क) भरतवाक्यम्

प्रवर्ततां प्रकृतिहिताय पार्थिवः सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम्।
ममापि च क्षपयतु नीललोहितः पुनर्भवं परिगतशक्तिरात्मभूः।।35।। अभिज्ञानशाकुन्तलम्-कालिदास, अंक 7

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Yaśobhūṣaṇa Tradition : A New Trend of Sanskrit Poetics

Prafulla K. Mishra

1. Introduction

With the passage of time and process of growth, Sanskrit poetics has seen many new vistas opening before it. At the outset there were many theories. Later they have been expanded upon and followed by some authors. Of course, the insignificant *vādas* cannot be called as different schools of thought. Secondly full-fledged texts were developed by Mammaṭa and others. Besides attempts have been started to write down manuals for poets or *kaviśikṣā* texts. This also gathered momentum and was carried forward by Deveśvara-bhaṭṭa and others.

But another important trend appeared during the expansive period of *alaṁkāra śāstra* which is known as *yaśobhūsaṇa* trend. This trend exclusively deals with *udāharaṇa ślokas* composed by the authors eulogising their patrons or for worshipping gods etc. An humble attempt is made here to examine some of the problems of this trend of Sanskrit poetics which is not widely known.

2. Its Genesis

Sanskrit poetics, which is called *alaṁkāra śāstra* has developed too many dimensions in course of its evolution. Be it by Bharata, Bhāmaha or Daṇḍin, the shape of *alaṁkāra śāstra* was in a fluid state. It is Vāmana who spread *kārikā, vṛtti* and *udāharaṇa* along with his own explanation called *svopajñavṛtti*. The three dimensions of *kārikā, vṛtti,* and *udāharaṇa* of *alaṁkāra śāstra* became popular, that is why that becomes the standard shape of the text. As regards *kārikās* of a work they are precise and at times adopt other *kārikās* in one's own way. The scope of *vṛtti* is limited. But *udāharaṇas* (or the illustrations) constitute an important portion to highlight the adaptability and exactness of the author.

When illustrations warrant a larger plenitude, the author gets a free hand to compose and adopt according to one's free will. When the contents of poetics became limited, the authors started exhibiting their poetic talent by eulogising their favourite deity or person or patron through the illustrations. Here the author searches for an opportunity to utilise his creative faculty as well as appreciative talent of a poet and a connoisseur. Quite rightly, Abhinavagupta holds *sarasvatyās tattvaṁ kavisahṛdayākhaṁ vijayate*. Here the author is a poet as well as a *sahṛdaya* and becomes a perfect rhetorician to establish the truth.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

3. What is *Yaśobhūṣaṇa*

Yaśas is fame and *bhūṣaṇa* is ornament. Here *yaśa eva bhūṣaṇaṃ–yaśobhūṣaṇaṁ yasya* means ornaments of fame of a person. The popular king is admired by his subjects for his deeds. Hence, the author is rewarded with fame. The poet–rhetorician portrays the king as the hero of all the qualities and explains them through *udāharaṇas* composed by him. All the *ślokas* on the king are composed by the poet although in some cases, the author accepts and adopts other popular *udāharaṇas* from important texts, who is rewarded with fame and other material gifts.

The work is like a piece of ornament for the adornment for the patron. Therefore, it is known as a *bhūṣaṇa*, the ornament of fame. It does not necessarily mean that "*yaśo-bhūṣaṇa*" trend is always insisted upon while giving a title. But '*yaśobhūṣaṇa*' name is popularly accepted. Accordingly, the king is satisfied and the poet–rhetorician is rewarded. Not only that, the author also shows his indebtedness to his patron. As a matter of reality, it can be accepted without hesitation that it is the king who patronises scholars and becomes the primary factor for the encouragement of poetry and poetics simultaneously. Besides, there are other texts also named after different kinds of chieftains who have duly patronised the learned authors. It is needless to illustrate them. Vidyānātha searches the reasons for '*yaśobhūṣaṇa*' tradition. He quotes Daṇḍin, Bhāmaha, Udbhaṭa, Rudraṭa, Rājaśekhara and Bhojarāja for this purpose. Each one of them opens new dimensions.

1. Daṇḍin–*ādirājayaśovimbaṃ ādarśaṁ prāpyavāṅmayaṃśk*

   teṣām asaṁnidhāne'pi na svayaṁ paśya naśyatiśkśk 1.5

   The fame of the king of ancient period being reflected in the mirror-like words carries the glory even today when the king does not exist. Here the reflection of the king's glory lasts for ever, even though the reflected object, the 'king' does not exist.

2. Bhāmaha–*upaślokyasya māhātmyād ujjvalāḥ kāvyasaṁpadāḥśk*

   The poetic domain gets brilliant glory by the composition on a great man, which subsequently glorifies the poet. Thus the glory passes from greatness to the poet through composition of eulogy.

3. Udbhaṭa–*guṇālaṁkāracārutvayuktam apy ādhikojjvalāṁśk*

   kāvyam āśrayasampattyā meruṇevamaradrumaḥśkśk

4. Rudraṭa–*udāracaritanivandhanaprabandhapratiṣṭhā*

   If one composes on great characters then the composition becomes famous as also the composer.

5. *Sāhityamimāṁsā; nāyakaguṇagrathitāḥ sūktisrajaḥ sukṛtinām ākalpam ākalpantiśkśk*

   The garland of good words on a hero gets rewarded.

6. Bhoja–*kaver alpā'pi vāgvṛttir vidvatkarṇāvataṁsatiśk*

   nāyako yadi varṇyeta lokottaraguṇottaraḥśkśkiti.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The words of a poet though not much yet gathers significance being the pleasant ornament for the learned persons.

4. Who started this tradition?

Vidyādhara (1285–1325 AD), a champion of *dhvani* theory in his *dehalīdīpaka* (lamp of the door) style, names his work as *Ekāvalī* (a single–stringed necklace). The name *ekāvalī*, a figure of speech, is considered to be the founder of this trend, though he does not use the word *yaśobhūṣaṇa*. This word *ekāvalī* means neklace of single-string, from which the intention of Vidyādhara is not clear. Though he eulogises king Narasiṁha, yet he does not spell this out objectively; for he is a great champion of *dhvani* after Ānandavardhana. On the other hand, *Vidyānātha* very objectively names his work as *Pratāparudrayaśobhūṣaṇa* (1st quater of 14th century). As a result of which this is the leading work of this tradition. Besides, herein below is a series of other titles :

1. *Nañjarājayaśobhūṣaṇa*–Narasimha Kavi
2. *Raghunāthayaśobhūṣaṇa*–King Yajan
3. *Alaṁkāramañjūṣā*–Devaśaṅkara Purohita of 1330 A.D.
4. *Camatkāracandrikā*–Viśveśvara in praise of Singabhūpāla Kīrtisubhāṣita.
5. *Rasārṇavasudhākara*–Singabhūpāla of 1330–1360 A.D.
6. *Sāhityaratnākara*–Dharma Suri of 16th century A.D.
7. *Sāhityālaṁkāraratnākara*–of Yajñanārāyaṇa Dīkṣita
8. *Alaṁkārasaṁgraha*
9. *Sāhityacintāmaṇi*–Bhīmabhūpāla–of 1403 A.D.
10. *Alaṁkārakaustubha*–Viśvesvarabhaṭṭa–of 18th century
11. *Bhaktiraṣāmṛtasindhu*–Rūpagosvāmin–of 16th century
12. *Ujjvalanīlamaṇi* –*do*–
13. *Alaṁkārasudhānidhiḥ*–Sāyaṇa–of 1415 century
14. *Kāvyakalānidhiḥ*–Kṛshṇa Sudhī
15. *Golavarmayaśobhūṣaṇa*–Aruṇagiri–of 1550–1650 AD.
16. Kāvyakaustubha–Baladeva Vidyābhūṣaṇa–of 1789–90 A.D.
17. *Alaṁkāra Kaustubha*–Kavikarṇapūra–of 1524 A.D.
18. *Vasantarājiya Nāṭyaśāstra*–Kumāragiri–of 1400 A.D.
19. *Raghunāthabhūpālīya*–Kṛṣṇa Dīkṣita–of 17th century A.D.
20. *Alaṁkārarāghava*–Yajñeśvara Dīkṣita–of 1600 A.D
21. *Rāmacandrayasobhūṣaṇa*–Kacchapeśvaradīkṣita : a native of Brahmadeśa–a village in North Arcot district.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

22. *Alaṁkāramakaranda*–Kollari Rājaśekhara–of 1760-72 A.D.

    He quotes *Camatkāracandrikā* and praises a chief called Rāmeśvara of Anipindivaṁśa.

23. *Kalyāṇa-Kallola–By Giridhara*–Who deals with nine *rasas* composed under the patronage of Kalyāṇadāsa, a son of Toḍaramalla.

24. *Yaśobanta–yaśo–bhūsaṇa*–Pandit Rāmakaraṇa (In praise of a native prince of Rājaputanā, Yaśobanta).

5. What is the cause of this tradition?

All the works insist on *maṅgalācaraṇa śloka* as usual. Since many rhetoricians are poets, they started many *ślokas* as the examples of their texts. Quite naturally, following would be the possibilities of the nature of the *ślokas* :–

1. *Ślokas* on the cherished God.
2. *Ślokas* on the Gods according to one's own *sampradāya.*
3. *Ślokas* on their patron kings.
4. One's own family-composed *ślokas.*
5. *Ślokas* on one's own family members.

Dharmasūri, the author of *Sāhityaratnākara*, a devotee of Rāma, has composed all the *ślokas* on Śrīrāma. Rūpagosvāmin, Kavikarṇapūra Gosvamin and Baladeva Vidyābhūṣaṇa have composed and borrowed all the *ślokas* for the example on Lord Kṛṣṇa as they are Vaiṣṇava devouts. Vidyānātha, Vidyādhara, Viśveśvara and many others have composed example *ślokas* on their respective patrons. These authors are true to the *yaśobhūṣaṇa* tradition. But other categories of authors (1st & 2nd) show the difference in the trend of *yaśobhūsaṇa* tradition. *Ślokas* quoted by authors by their fathers or any body like Viśvanātha quoting his father Candraśekhara and ancestor Kṛṣṇānanda and the opinion of Nārāyaṇa (4 &5) are not strictly coming in that category.

Authors also compose *ślokas* on their family members in the beginning of the work like *Kāvyakalānidhi* of Kṛṣṇasudhī. But only this criterion cannot qualify them to be of *yaśobhūsaṇa* tradition.

Some of the representative authors are discussed in brief :–

(A) *Ekāvalī of Vidyādhara*

(i) Vidyādhara very significantly praises Arjuna, the king of Mālavā who happens to be the father-in-law of king Narasiṁha, the patron of Vidyādhara, the builder of the famous Konark temple. Here Arjuna gives away a lot of property to a poet.

kṛtvā kāyam avāpa viśvamahitāṁ kīrtiṁ kavigrāmaṇīḥ

śrīharṣāśritam adbhutāṁ hariharo lebhe'rjunakṣmābhujaḥśk I.II

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

This attitude of Vidyādhara exposes how he was keen at eulogising his patron who was bounteous to scholars and poets.

(ii)

(a) At times he refers to some of the heroic deeds like a fight with Bengal. This reminds one of the Chateśvara temple inscription of Viṣṇu Ācārya, commander of Anaṅgabhīma III written in C–1220 A.D.

(b) A fight with (the Sultan of Delhi) Amira called Hammira:

tvatsenāvijyotsavavyatikare vyāptaṁ viyanmaṇḍalaṁśk

hammīrakṣitipālacetasi paraṁ mālinyam unmīlitamśkśk VI.43

mṛtyos trāsam apācakāra malayakṣmāmaṇḍalākhaṇḍalas

tat kiñcin na vilokyate na kila yat kāvyāt samunmīlati śkśk I.II

(iii)

(a) He eulogises his patron Narasiṁha as incarnation of Nṛsiṁha who tore Hiraṇya-kaśipu.

hiraṇyakaśipukṣetradānadarśitavismayaḥśk

na kasya slāghanīyo'si narasiṁha jagatpateśkśk VIII.97

(b) As Rāma :–

sadṛsaṁ bhāti rāmeṇa narasiṁhanareśvaraḥśk VIII.5

* * * *

iha rāmavad ābhāti narasiṁhamahīpatiḥśkśk VIII.7

(c) As Parama Maheśvara :–

svāntaḥsantoṣagaurīpatividhūtaśiraścandrikācumbitormiśk II.15

* * * *

devaḥ sa eṣa bhavataḥ śaśikhaṇḍamauliḥśk

śreyaḥ śrīyaṁ diśatu vīranṛsiṁhadevaḥśkśk VI.40

(d) Narasiṁha is described as the great son of Bhavānī, a great hero

tvām āruḍhaṁ madagajapatiskandham ādhūtakhaḍga–

cchāyāvidyutvalayitabhujaṁ vīkṣya yuddhe nṛsiṁhaśkśk IV.15

(e) He is also described as a great builder of myth around himself :

vidyāṣu tṛṣṇā vyasanaṁ kalāsu

He is munificent, a patron of learning and a host of other things.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

(iv) Knowingly or unknowingly, while describing the multifarious qualities of the king, beautiful poetry is found to be composed. At the outset, he admits very objectively, regarding the composition of illustrations on Narasiṁha :

svāntaḥsantoṣagaurīpatividhutaśiraścandrikācumbitormi–IInd Unmeṣa

devaḥ sa eṣaḥ bhavataḥ śaśikhaṇḍamauliḥśk

śreyaḥ śrīyaṁ diśatu vīranṛsiṁhadevaḥśksk VI–Unmeṣa

Even for *jahatsvarthā lakṣaṇā* he composes *ślokas* on Narasiṁha:

tvatkhaḍgadhārāpayati pravīrāḥ

patanti ye saṁyati sammukhīnāḥśk

vasanti te vīra nṛsiṁhadeva

durāsadāyāṁ suradīrghikāyāṃśksk II.5

(v) Vidyādhara leaves no scope to compose anything more on his patron.

(vi) At the outset he admits very objectively regarding the composition of illustration *ślokas* on Narasiṁha:

eṣa vidyādharas teṣu kāntāsammitalakṣaṇaṃśk

karomi narasiṁhasya cāṭuślokān udāharanśksk I.7

There is nothing but Narasiṁha in my mind; which has occupied my mind completely. Can any other God except Lord Śiva hold Gaṅgā on his head?

antareṇa narasiṁhabhūpatiṁ netaro'sti mama vāṅmayocitaḥśk
candracūḍam apahāya jānhavī vārivoḍhum aparaḥ ka īśvaraḥśksk I.8

Vidyādhara seems to design his work to highlight Narasiṁha as a result of which he enters into the types of *vākya* and finally agrees to compose *kāntāsammitavākyas* which are as good as *cāṭuślokas*, as per his declaration.

B. *Pratāparudrayaśobhūṣaṇa of Vidyānātha*

Vidyānātha is the best exponent of Yaśobhūṣaṇa tradition and has set a new path in this direction. The decisions of the poet in writing Alaṁkāra texts by composing example *ślokas* to eulogise a king could satisfy both the desires of getting royal patronage as well as the satisfaction of writing one's own favourite *śāstra*. Secondly, the name of the king being tagged with the title is another honour to the king. Thirdly, the illustrations are utilised for certain purpose, as a result of which they feel themselves glorified. Eulogy in examples establish the eulogy. For which this is stronger than the only *ślokas* in praise of the king. This is quite a rare device which is explored by the authors and Vidyānātha happens to be its best exponent. Besides, the characters, the kingśkpatronśkdeity, if depicted in a separate Kāvya would become an object of comparison with some body. But when they are described in a *lakṣaṇagrantha* they become the standard of comparison as if accepted for certain standard. At the outset Vidyānātha declares his wish:

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

cireṇa caritārtho' bhūt kāvyālaṁkārasaṁgrahaḥśk
pratāparudradevasya kīrtir yena prakāśyateśkśk I.3

Here he says how one would be doubly famous by the theory:

puṇyaślokasya caritam ūdāharaṇam arhatiśk
na kaścit tādṛśaḥ pūrvaiḥ prabandhābharaṇīkṛtaḥśkśk I.6

prabandhānāṁ prabandhīṇāṁ api kīrtipratiṣṭhayoḥśk
mūlaṁ viṣayabhūtasya netur guṇanirūpaṇaṁśkśk I.7

In order to embellish the truth he further says:

yathā rāmaguṇavarṇanaṁ rāmāyaṇavālmīkajanmanor mahā–
pratiṣṭhākaraṇaṁ tathā mahāpuruṣavarṇanena hi śreyaskarī prabandhasthitiḥśk p. 3

He holds, Vyāsa and Vālmīki are famous only by depicting great men. That is why he follows their path. Vidyānātha asserts sincerely the impact of great men and composes the eulogistic *ślokas* for the *alaṁkāraśāstra*. It is needless to say how this made him famous as a trend setter of this *yośobhūṣaṇa* tradition.

Nāyakaprakaraṇaṃ:–while describing the *nāyaka* he justifies his stand–point:

pratāparudradevasya guṇān āśritya nirmitaḥśk
alaṁkāraprabandho'yaṁ santaḥ karṇotsavo 'stu vaḥśkśk I.9

kākatiyanarendrasya yaśobhūṣayituṁ kṛtāśk
vidyānāthakṛtiś ceyaṁ svayaṁ tena vibhūṣyateśkśk I.10

On *nāyaka guṇa*, he sets *guṇas* as :–

mahākulīnataujjvalyaṁ māhābhāgyam udāratāśk
tejasvitā vidagdhatvaṁ dhārmikatvādayo guṇāḥśkśk I.11

"*guṇas* like *mahākulīnatva, aujjvalya, māhābhāgya, udāratā, tejasvitā, vidagdatva, dhārmikatā*, etc., are the qualities of a hero." Considering these as the standard qualities, he now depicts Pratāparudra's qualities as ineffable:

pūrvaśāstrānusāreṇa katicit kathitā imeśk
pratāparudradevasya guṇā vācām agocarāḥśk I.12

Besides, the qualities mentioned in *kārikā* no I.11 are individually defined and the examples are *ślokas* composed on Pratāparudra. Vidyānātha goes to the extent of relating Pratāparudra to Rāma and Kṛṣṇa, etc., in his *mahimā* as *mahāmahimatva* character. Such as:–

kauśalyā sit prathamajananī devakī ca dvitīyā
viṣṇor mātā tadanu mahitā mugmadāmbā tṛtīyāśk
yas tretāyāṁ raghupatir abhūt dvāpare śaurir āsīt
trātuṁ kṣoṇīm sa jayati kalau vīrarudrāvatāraḥśkśk I.24

Even he is not satisfied with the series of *ślokas* on these qualities. After *nāyaka guṇa* he switches over to *nāyikā svarūpa* and leaves opportunities for some *ślokas* in his praise.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Even then he is not satisfied. He goes for the traditional category for four types of heroes like *dhīrodātta*, etc., where he composes verses on Pratāparudra as *dhīrodātta.* But he is still not satisfied, therefore he inserts Pratāparudra in the *lakṣaṇā* in itself–

mahāsattve' tigambhīraḥ kṛpāvān avikatthanaḥśk
pratāparudravad dhīro dhīrodāttaḥ sa sammataḥśkśk I.32

Though he does not include Pratāparudra for *dhīrodātta* but his army, the pride of Pratāparudra, is invincible and it does not fear any body, instead:

re re dhūrjara jarjharo'si samare lampāka kiṁ kampase
vaṅga tvaṅgasi kiṁ mudhā valarajaḥ kāṇo 'si kiṁ koṅkaṇaśk
hūṇa prāṇaparāyaṇo bhava mahārāṣṭrāparastro 'sy amī
yoddhāro vayam ity arīn abhibhavanty āndhrakṣamābhṛtbhatāḥśkśk I.35

In case of *dhīralalita* and *praśānta* type of heroes, Vidyānātha again composes verses on Pratāparudra. In another dimension of *śṛṅgāranāyaka* or the erotic hero–Pratāpa is depicted as *anukūla, dakṣiṇa, dhṛṣṭa* and *śaṭha.* In all other cases also he keeps Pratāpa in the limelight. Pratāpa becomes fit for any good character to be illustrated.

This work happens to be the best example for *yośobhūsaṇa* tradition as Vidyānātha is the most successful exponent of this trend.

C. *Kāvyakalānidhiḥ* of Kṛṣṇa Sudhī

A poet–rhetorician Kṛṣṇasudhī is patronised by Ravivarman the ruler of Quilon during 1848–1906 A.D. He praises him highly in his work, *Kāvyakalānidhiḥ* composed in 1855 A.D. Kṛṣna Sudhī refers to him in the *maṅgalācaraṇa*–

jaladhyapihitā bhūmir dhriyate yena līlayā
kolarājasya tasyādya kīrttiḥ kiṁ na kavipriyāśkśk
tadvaṁśe ravivarmeti rājacūḍāmaṇis satāṁśk
satām anitarāpekṣāṁ nitarāṁ kurute śriyaṁśkśk

Besides, there are a lot of *ślokas* on Ravivarman, his patron. But it is not clear whether the illustrations are actually on Ravivarman or not. He composes *ślokas* when he describes *nāyakas.* On *dhiraśānta* he says :–

vivekaśāntisantoṣaprasādahṛdayaḥ smṛtaḥśkśk 21
dhīraśāntaḥ sudhīvarye ravivarmeva bhūdharaḥśkśk

In the illustration he quotes the name of Ravivarman. In case of *dhīrodātta* he follows suit :–

mahāsattvo 'tigambhīraḥ kṛpāvān avikatthanaḥśkśk 18
kaulendro ravivarmeva dhirodātta udāhṛtaḥśk

Here also Ravivarman is cited as different types of heroes as above. Besides, Ravivarman is referred to as and when necessary. In *guṇībhūtavyaṅgya*–

kolapatau ravivarmaṇi rājani varāhamūrtau caśkśk pañcama kusuma–p. 185

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Kṛṣna Sudhī in his *Kāvyakalānidhi* exhibits important issues of poetics in beautiful style and takes recourse to the quotations of *Kāvyaprakāśa, Pratāparudrīya, Rasārṇavasudhākara, Rasamañjarī, Agnipurāṇa* and *Kāvyadarpaṇa* (Rājacūḍāmaṇidīkṣita), etc.

The eulogy to Ravivarman does not affect the natural flow of the text in this work. But Kṛṣna Sudhī exhibits his poetic talent.

D. *Camatkāracandrikā of Viśveśvara*

Viśveśvara (14th Cen. A.D.) in praise of Siṅgabhūpāla composed *udāharaṇa ślokas* in this work. At the outset he declares the importance of his patron :–

Siṅgabhūpāla–

loke rāghavapāṇḍavādbhutakathāgandhānusandhāyinau
tau granthāv iva tanmunipraṇihitau śrīsiṅgabhūpāśrayaḥśk
yāyādādaranīyatāṁ kṛtadhiyāṁ grantho' yam asmatkṛto
nāhaṁ yady api tādṛso' smy ayam asau rājā hi tādṛkguṇaḥśkśk

His qualities are highlighted with great admiration. The illustrations are many, such as:–

candre candansarase rājñi śrīsiṅganāmadheye caśk
caritārthāni janānāṁ rūpagrāhīṇi karaṇāniśk

His bounteousness–

dānena karṇo dayayā dilīpo
nayena kāvyo vinayena rāmaḥśk
yadi prasiddhir dadhatām amibhiḥ
śrīsiṅgabhūpo nikhilaiḥ prasiddhaḥśkśk

This verse occurs again. His concern for the subject under *ruḍhalakṣaka*–

śrīsiṅgakṣitipālapālanakalāniṣṇātasevāvatāṁ
saṁśikṣyā kuśalapratītamanasāṁ prāptau pravīṇaśrīyāmśk
tvatpādadvayam arcayanty ariṇṛpāḥ koṭīr akotīgataiṛ.
māṇikyair navaśakṛagopasuṣamāhuṅkārasaṅkocakaiḥśkśk

He serves people with sincerity :–

śrīsiṅgabhupa! samaye samaye bhavantam āsthānamaṇḍapagataṁ janarañjanāyaśk
kalyāṇahemakalaśais samam ātapatrai rāndolikās sapadi sevitum āpatantiśkśk I

He speaks :–

aho sāhityasaubhāgyaṁ śrīsiṅgadharanīpateḥśk
ślāghāyair yasya sannaddhā vāco viśveśvarasya meśkśk I.5

īśānagarimaiśvaryapratīpaiśvaryayogyatāmśk
bhajante ripubhūpālās tava śrīsiṅgabhūpateśkśk

He is the incarnation of Hari–

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

rāmāḥ śrīsiṅgabhūpaś ca catvāro 'ṅśā hares sphuṭaṃ
samau tatra mahodāttau viṣamau tu mahoddhatauśkśk I.33

Thus, he leaves no occasion to eulogise his patron.

E. *Sāhityaratnākara of Dharmasūri*

Sāhityāratnākara is an extensive and illustrative work of Sanskrit poetics. It is divided in ten *taraṅgas* and deals with all topics of *Alaṁkāra Śāstra* except dramaturgy. The author Dharmasūri lived in Varanasi, during the 15th Century A.D. He was born at Pedapallivara, Repalle Taluk. Guntur District, Andhra Pradesh and was the son of Parvatanātha and Yellamamba. After becoming a *sannyāsin* in his later life, he held the name of Rāmānanda or Govindānanda Sarasvatī. He was a versatile scholar who wrote over a dozen works of which only five have been published. His *Ratnaprabhavyākhyā* on Śaṅkara's bhāṣya on *Brahmasūtra* is widely known. As a great devotee of Śrī Rāma, he composes all the illustrations in *Sāhityaratnākara* in praise of Rāma and disapproves the praise of mortal kings for the fulfilment of one's belly:

alaṁkriyāḥ pūrvataraiḥ praṇītā na yojitāḥ nāyakenaśk
kaiścit tu kukṣimbharibhir nivaddhāḥ kṣodiyasā kāścana nāyakenaśkśk S.R.I.31

He is quite overestimating his poetic talent and says :–

rasaprasabhanirjharāḥ kavigirāṁ prasārāḥ parāṁ
mudaṁ vidadhate hṛdi mradimabhāji kāvyāmṛtaiḥśk
sudhākarakarāṅkuravyatikareṇa candropalā
dravanti śiśirāś cirād api na vindhyavandhyopalāḥśkśk I.30

Here he insists on his own poetic talent and is confident about it. Dharmasūri objectively declares that those who eulogise the mortal kings are only doing so for their sustenance. If any rhetorician at all intends to show his poetic talent he should praise the gods. Dharmasūri exhibits his scholastic acumen in the discussion about different problems of Alaṁkāra with reference to different theories. He employs as good as 25 *ślokas* in prise of his family members which amounts to a type of *Yaśobhūṣaṇa* but he does not employ those *ślokas* in his textual discussion as illustration. But his hunger for *yaśas* (fame) cannot be ruled out.

He praises his own poetry :–

viriñcivanitākarāñcitavipañcikā sañcarat
svaraprasāramādhurī rasamādhūriṇā giraḥśk
jayanti mama mandarakṣubhitasindhubandhubhramī-
nirargalavinirgalad vahalabhaṅgabhaṅgībhṛtaḥśkśk I.29

Dharmasūri can be included under the category of one was euloge a deity. But his praise of his own compositions and compositions of his family members exhibits a different type of *yaśobhūṣaṇa* tendency.

F. *Ujjvalanīlamaṇi and Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpagosvamin*

Rūpagosvāmin in his two famous works called *Bhaktirasāmṛtasindhu* and *Ujjvala-*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

nīlamaṇi depicts Kṛṣṇa and Rādhā as the most coveted hero and the heroine with all the qualities which he describes in detail. Although this does not strictly come under *yaśo-bhūṣaṇa* tradition yet there is a particular mission in the description of the subject and the illustrations.

In the *Ujjvalanīlamaṇi*–

laghutvam atra yatproktaṁ tat tu prākṛtanāyakeśk
na kṛṣṇe rasaniryāsasvādārtham avatāriṇīśkśk I.18

In the *Bhaktirasāmṛtsindhu*–

bhaktirasasya prastutir akhilajaganmaṅglaprasaṅgasyaśk
ajñānena'pi mayāsya kriyate suhṛdāṁ pramodāyaśkśk I.I.6

G. *Alaṁkārkaustubha* of *Kavikarṇapūragosvamin*

Kavikarṇapūra in his examples concentrates on Kṛṣṇa as the epitome of all the qualities:

navajaladharadhāmā koṭikāmāvatāraḥ
praṇayarasayaśoraḥśrīyaśodākiśoraḥśk
aruṇad aruṇadīrghāpāṅgabhaṅgyā kuraṅgīr
iva nikhilakṛṣāṅgīraṅginṇi tvaṁ kva yāmiśkśk I.9

Here by dividing the nature of *rasa* into three, he says all *rasas* in our consideration are *laukikas* or *prākṛta* and *rasa* pertaining to Śrīkṛṣṇa is *aprākṛta* or *alaukika* and *ābhāsa* is *anaucitya:*

prākṛtāprākṛtābhāsabhedād eṣa tridhā mataḥśkśk 5.72

In many cases he adopts the examples from Kṛṣṇa's eulogy. Excepting this he explains the theory of poetics as usual.

H. *Kāvyakausthubha* of *Baladevavidyābhūṣana*

Baladeva, the author of *Kāvyakausthubha*, of Orissan origin of Vaiṣṇava faith and movement, deals with all the aspects of *alaṁkāras* excepting dramaturgy. The examples are mostly on Lord Kṛṣṇa. Such as :

kokilakalakṛtakaṁpāṁ tanujitaśaṁpāṁ priyāṁ paśyanśk
vapur avanamitapayodaḥ samuditamodaḥ sa mādhavo jayatiśkśk

The examples do not influence the gravity of *kārikās* and the *vṛttis.* The author seems not to succumb to the Vaiṣṇavite theories of poetics as accepted by Rūpagosvāmin and Kavikarṇapūragosvāmin.

Conclusion

The above examples prompt one to conclude:

1. Sanskrit poetics gets a turning point by new approach to the texts.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

2. This milestone though for the eulogy gets historical importance with lots of references to the kingdoms and the kings.
3. *Alaṁkāra śāstra* got momentum and more authors were encouraged by the patron kings and chieftains to write texts on *alaṁkāras.*
4. Composition of examples created new literature and different characters in Sanskrit. When Sanskrit literature was on the wane, verses of this type helped to enliven it.
5. These *ślokas* composed for illustration could widen the scope for the *lakṣaṇas* in comparison to the previous works on poetics. In the works of Mammaṭa, Ānandavardhana, Ruyyaka and even Viśvanātha the examples are found to be the same and create monotony and stereotype characters.
6. The theorists of poetry could not satisfy their thirst for composing *ślokas* if this pattern had not been developed. This has four purposes. First being the discussion of poetics, second being the pleasure of composing, third sorting out examples and the last getting suitable patronisation for this purpose.
7. Though not strictly belonging to the *yaśobhūsaṇa* trend, poets like Dharmasūri are satisfied by praising Rāma, etc. as their devotees. This spiritual satisfaction in remembering one's own cherished god is quite befitting for a rhetorician. But if this influences the fabric of rhetorics then the whole purpose is distorted. Rūpagosvāmin and Kavikarṇapūragosvāmin are all axiomatic in their constitution of rhetorics where they at the outset singled out Kṛṣṇa from all other mundane *nāyakas* who are only groping in darkness. The delightful hero Kṛṣṇa gets special attention by which it appears that the path of rhetorics is regulated by the *udāharaṇa ślokas.* Here the horse guides the charioteer. This happens in the case of Vaiṣṇava *ālaṁkārikas.* Here it is a strange example of contradiction where the truth is restricted by emotion and finally emotive issues ride over the reason and restrict the flow of *śāstra.*
8. The lone example of compositions of Dharmasūri for the purpose of family eulogy has nothing to do with poetics. They have no role to play in this connection.
9. Examples of Baladeva Vidyābhūṣaṇa are balanced where he does not allow his emotion to regulate the textual grandeur.
10. Even though *Ekāvalī* intends to glorify Narasiṁha, yet his standard of discussion on different issues on poetics puts him among front ranking authors. This does not dilute his position on literary criticism. But Vidyādhara has to compromise with his eulogistic pattern like Vidyānātha in introducing his work on the basis of types of *vākyas.*

    Vidyānātha also yields to it by starting with *nāyaka lakṣaṇa.* So it cannot be said that they are fully free from the stress of eulogy.
11. The nature of eulogy appears to be a catalyst to enter into the discussion of Sanskrit poetics. Under this pretext, the tradition of writing *alaṁkāra śāstra* proceeds through sponsorship, like the present programmes in television and other media run through sponsorship of different financial agencies and companies. Even though advertisement

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

literature is boring and interrupts one's interest in the middle of the programmes yet the *yaśobhūsaṇa* tradition does not interfere in the smooth discussion of different problems of Sanskrit poetics.

12. Finally it can be said that *yaśobhūsaṇa* tradition was able to find a way out to carry forward the light of poetics to the next generation. This served as a fillip for the flow of rhetorics and help keep lively the topics of discussion in different contexts.

It is *yaśobhūṣaṇa* tradition which came to the rescue of *alaṁkāra śāstra* from stagnancy. Further study shall throw more light on this.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Good Sayings Falling on Critical Ears : Reflections on *Subhāṣitas* (Part 2)*

Ashok Aklujkar

1.1. In what follows, I am going to offer a critique of some *subhāṣitas*, drawing my inspiration from the (nearly comprehensive, sensitive and subtle) *doṣa* 'poetic blemish' discussions of Sanskrit poeticians. As in those discussions, I shall not worry about whose composition I criticize. My attitude will be like that of Mahima-bhaṭṭa, the eleventh-century author of the *Vyakti-viveka* (TSS edn. p. 37), who, while having a great respect for earlier authors, declared that he would point out the deficiencies in their compositions as if he was a wicked person out to get them: *tān* (= *doṣān*) *idānīm akhilān khalā iva vyākhyāsyāmaḥ.*

My critique will follow the Sanskrit poeticians also in being language-based. Its orientation will be essentially that of the modern discipline of stylistics. Instead of talking impressionistically about mood, characters, impact on the reader etc., it will try to connect my reactions as one of the presumed readers to the linguistic fact that any literary composition is. While thus concentrating on linguistic semantics, however, I shall not necessarily follow the classification and nomenclature of either Sanskrit poetics or stylistics. But, again, emulating Mahima-bhaṭṭa etc., I shall show, to the extent that I can, how a particular *subhāṣita* can be rewritten to rid it of the blemishes which I see in it.[1]

1.2. My reasons for taking this critical-constructive approach to the *subhāṣitas* are mainly two. Sanskrit scholarship should not be only passive and historical. It should also try to contribute actively to Sanskrit literature and preserve what was good in that literature's tradition. One such good thing was the practice of not treating literature only as an individual's property but as a springboard for better literary achievement in general. The *subhāṣitas*, more than any other part of Sanskrit literature, have become public property. There should be no objection if one adapts them to one's liking, just as there should be no insistence that the adaptation should be adopted by all.

Of the training the classical Sanskrit poets used to undergo, formally or informally, poetical exercises were an important part, as one can guess from certain statements in the accessible historical sources and from the *citra-kāvya* tradition (especially the picture poetry part of it consisting of various *bandhas* such as *sarvatobhadra*). The budding, aspiring poets were, for example, challenged to associate different ideas with the same phrase *(samasyā-pūrti)* or to complete a composition collectively.[2] While the first practice continues to some extent, the second has ceased to exist, at least as a cultural institution routinely availed of by today's Sanskrit authors. Even a weak attempt to resurrect the practice of poetic exercises,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

made in the present paper, will, I feel, be worthwhile. Despite many remarkable achievements in writing *kāvya* on traditional lines and some successful attempts to introduce new tendencies and literary forms to Sanskrit,[3] the standard of Sanskrit writing has, on the whole, gone down in India's post-Independence period. A culture that at one time carried linguistic sensibilities to unparalleled heights is becoming rapidly impoverished in its instinct for language and is on the verge of not being able to distinguish between (*a*) going through the motions of literary writing, and (*b*) building up organically on the great literary writing with which it is already blessed. Very much like the *vānara* heroes of the *Rāmāyaṇa* who did not know how to recognize Sītā if they were to locate her, it is fighting for Sanskrit with armies largely made up of soldiers who do not know what the genius of Sanskrit as a literary language is. The attempt I am going to make to judge the merits of certain verses in terms of perspicuity and poeticity should, therefore, have some contemporary utility.

1.3. To prevent some misunderstandings to which my last paragraph may give rise, let me offer the following clarifications:

(*a*) The comparative comment I have made on the pre-Independence and post-Independence periods is to be understood in a general way. I do not wish to suggest that the year 1947 in which India gained independence from Britain is in itself a watershed for Sanskrit literature, or that we do not need any causes other than political freedom to account for the decline I perceive or that much deliberate effort was made by the foreign rulers of India to maintain high standards in the mastery of Sanskrit. It is possible that the declining mastery of Sanskrit as a medium of literary communication was not easily noticeable under the British rule simply because the rule happened to overlap considerably with the preceding phase of Indian political history in which the decline of Sanskritic learning had begun with the political destabilizaton caused by the inroads made by Islam. The decline must be said largely to have continued with the British (and, to a much lesser extent, with the French etc.) rulers, albeit more through indifference or passivity than through hostility to nurturing proficiency in Sanskrit as in the preceding few centuries.[4] While there was no total escape from the factors causing degeneration, most Sanskrit writing continued to blend well with the high standards of the classical tradition, and the new forms of novel, social and political essay, as well as verse commentary on contemporary conditions, emerged without severing relationship with the parent tradition.[5] Thus, I use 1947 as an approximate dividing line because it marks the beginning of a period in which educational and social policies which would have a deep and long-term impact on the Sanskrit scene took shape and are still taking shape. I do not wish to suggest that things suddenly begin to change around 1947 or that political freedom generally turned out to be detrimental to Sanskrit. (*b*) It is sometimes remarked or assumed that Paṇḍita-rāja Jagannātha is the last true representative of the classical period—that there has been a steady decline in the quality of Sanskrit literature since his times. Despite the depth of Jagannātha's *Rasa-gaṅgādhara*[6] and the individuality of his poetry, which I very much value, I am not convinced about the justifiability of using him as a historical mark. Along with impressive achievements, there are significant deficiencies in Jagannātha's literary output. For example, there is no play or epic to his credit. We have no evidence clearly establishing his ability to handle long, non-śāstra compositions. His

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

longer *stotras* and *Bhāminī-vilāsa* contain many charming and touching verses, but they do not display a vision for unified impact of the composition as a whole, which earlier great authors generally achieve through a careful arrangement or progression. Jagannātha's *vilāsa* or *ābharaṇa* compositions, which employ both prose and verse, fare somewhat better in this respect, but they are more traditional or stereotypical as panegyrics. Furthermore, such a large body of Sanskrit *kāvya* has been written in the post-Jagannātha period that we do not as yet have an adequate estimate of it. We cannot even be sure that the available accounts of it are truly representative of what was achieved in different corners of India. Even if we ignore the literature lost in the notebooks of Sanskrit scholars who had fallen on bad times and whose descendants became increasingly unappreciative of their linguistic specialization and preferences, it seems premature to conclude that Jagannātha marked the conclusion of truly classical Sanskrit literature.

(*c*) I do not view classical Sanskrit as a monolith devoid of regional and temporal variation. Also, I do not maintain that slackness is entirely absent from Sanskrit works of the classical period or that new Sanskrit literature should develop only within the literary and grammatical frame of classical Sanskrit. My point is rather that the development should come out of strength, not out of weak preparation, and that it be organic. As an example of less than tight composition and possibly of the influence of Indian regional languages, see the following verse found in some versions of Bhartṛhari poems (no. 255 in the *saṁśayita-ślokāḥ* 'doubtful verses' section of Kosambi's *Śataka-trayādi-subhāṣita-saṁgraha): dadatu dadatu gālīr. gālimanto bhavanto. vayam api tad-abhāvād gāli-dāne 'samarthāḥ / jagati viditam etad 'dīyate vidyamānaṁ'. na hi śaśaka-viṣāṇaṁ ko'pi kasmai dadāti //*

"Go ahead. Shower abuses on me.
You obviously have a supply of them.
Since I don't, I cannot abuse you.
It is well-known in the world
that one gives what exists (or what one has)
No one gives a rabbit's horn to someone else!'[7]

Here, the literal meaning of *vidyamānam*, 'what there is' or, at the most, 'what one has,' is redundant because *gālimanto bhavantaḥ* 'you are possessors of abuses' is also used in the verse. Further, it deprives the verse of its 'punch.' There is nothing striking about saying 'you give abuses because they exist—because you have them.'[8] There would be the charm of turning the tables if the statement were 'You give abuses because you have acquired/earned them.' I would, therefore, prefer to read the third quarter as *jagati viditam etad dīyate svārjitaṁ yat.*

Other signs of slackness of composition and possible vernacular influence in the *dadatu dadatu...* verse are the absence of *iti* to cover *dīyate vidyamānam* and the employment of *na hi,* and *ko 'pi kasmai.* However, there are probably older cases in which *iti* is not employed when the context is clear, and *na hi* need not necessarily be taken in the present context as involving a use of *hi* for emphasis (as, for example, is the case in Hindi). It could be taken in the usual sense 'for,' with the clause meaning "for no one gives a rabbit's horn

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

to someone else!" However, the tell-tale indication of failure to meet the standards of true classical Sanskrit, I think, is *ko'pi kasmai*, paralleling Hindi *ko.ī kisa ko/ko.ī kisī ko*, Marathi *koṇī kuṇālā/koṇālā* etc. and differing from the expected *ko 'pi kasmā api / kasmai-cana / kasmaicit*. It is possible that the author of the verse could not accommodate (as I so far could not) a phrase made of one member from '*ko'pi / kaścit / kaścana*' and one member from '*kasmā api / kasmaicana / kasmaicit*' in the Mālinī metre in which the verse is composed and, that, for this reason, he decided to live with the absence, after *kasmai*, of a marker of indefiniteness such as *api / cana / cit*.

However, there are similar instances elsewhere in the so-called vernacular Sanskrit literature[9] which make this explanation unlikely. Moreover, it would be revealing in itself that the author did not think of opting for a different statement or a different metre if he sensed a problem with *ko'pi kasmai*.

(*d*) The composition years or even the approximate composition periods of many poetic works are difficult to determine. The *subhāṣitas*, in particular, defy our attempts to tether them in a chronological row. In the case of some of them we can make informed guesses. The following verse, for example, is unlikely to have been composed before the discovery of the New World introduced tobacco products to the then Old World: *biḍaujāḥ purā pṛṣṭavān padma-yoniṁ pṛthivyās tale sāra-bhūtaṁ kim asti / caturbhir mukhair ity avocad viriñcis tamākhus tamākhus tamākhus tamākhuḥ //*

"Of yore, Indra asked Brahmā.
'What is the most essential thing on Earth?'
With all his four mouths Brahmā said,
'Tobacco, tobacco, tobacco, tobacco."

However, in the case of most other verses of a similar nature, much investigation needs to be carried out even to determine the probable periods of their origin. Even if we were able to carry out such an investigation in the case of each *subhāṣita* (an unworkable proposition in the present state of Sanskrit studies), there would remain much uncertainty. Hardly any case would be said to have been decided conclusively.

2.1. Note 1 and point (c) of the preceding section have already provided us with two instances of how a relatively well-known verse could take some improvement if it is judged against the standard for clean and clever crafting usually entertained by the classical Sanskrit authors. I do not expect unanimity with respect to each shortcoming I identify or each improvement I claim to have brought about. Some may see a problem in my improvement itself. Nor are my observations meant for those who view certain *subhāṣitas* as *ārṣa* or *ārṣa*-like expression, which by definition cannot have a shortcoming. However, I do hope that, with the additional examples I am about to adduce, my general proposal that some oft-quoted verses can be improved will be accepted and that, for the betterment of the field of Sanskrit studies, the practice of examining compositions critically and rewriting them, if possible, will be vigorously reinstated.

2.2. The following verse is very sincere in expressing the worries of a man who has fathered a girl, especially the worries of a South Asian father: *'jāte'ti kanyā mahatī hi cintā.*

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

'kasmai pradeye'ti mahān vitarkaḥ / 'dattā sukhaṁ yasyati vā na ve'ti. kanyā-pitṛtvaṁ khalu nāma kaṣṭam // (*Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra*, p. 90)

"That a girl is born means a great anxiety indeed!
'To whom should she be given (in marriage)?' means much uncertainty.
'Once given, will she be happy or will she not be?'
To be a girl's father is indeed hardship!"

Here, *jāteti kanyā* was most probably intended in the sense of *kanyā jātā iti*. The placing of *kanyā* outside the range of *iti*, however, misleads for a moment. One wonders if the intended sentence means, 'A girl is great anxiety (that is, a girl is anxiety incarnate—a source of great anxiety) because of the realization '(she) is born.' But this is not a serious fault because metrical exigencies have occasionally forced even earlier poets and versifiers to split *iti*-clauses, and thus the readers of Sanskrit poetic verses and *kārikās* are no longer highly sensitive to what we notice here. But the use of *hi* for emphasis (in the fashion of Hindi, Marathi etc.), the employment of both *khalu* and *nāma*, which mean practically the same thing, in the fourth quarter (see note 12), and the absence of a complement like *cintā* or *vitarka* to characterize the thought in the third quarter do make the composition flawed. Probably, under the constraints of the given Indra-vajrā metre, one cannot remove all the flaws, but it is possible to free the verse from its relatively serious flaws if we reword it as follows: *'kanyā prasūte'ti vivāha-cintā. 'kasmai pradeye'ti mahān vitarkaḥ / 'dattā sukhaṁ yātv' iti nātma-nighnaṁ kanyā-pitṛtvaṁ khalu kaṣṭa-rāśiḥ //*

"A girl is born' means anxiety about (her) marriage.
'To whom should she be given (in marriage)?' means much uncertainty.[10]
'Once given, may she be happy!' is not something within one's control.
To be the father of a girl is a heap of hardships."[11]

2.3. There is a clever *subhāṣita* which reads an insightful message in the sound of the drum that a mahout beats sitting on top of an elephant: *'matir eva balād garīyasī yadabhāve kariṇāṁ iyaṁ daśā' / iti ghoṣayatīva ḍiṇḍimaḥ kariṇo hastipakāhataḥ kvaṇan //*[12]

"Intelligence is more important than physical strength.
It is the absence of intelligence
that has reduced the elephants to this state.'[13]
This is what, as it were, the drum,
sounding when beaten by the mahout,
announces to the elephant(s)."[14]

Here, *kvaṇan* 'sounding' is really not necessary; the mention of a beaten drum suffices to convey that the drum will sound. Further, *kariṇaḥ* 'to the elephant(s)' does not serve much of a purpose, unless a specific context in which elephants are to be instructed, admonished or aroused is created (a message is to be rubbed into them). Also, to be optimally effective, the verse needs to express the fact that it is the physically less powerful man who is sitting on top of a mighty elephant. I would, therefore, propose that the second half of the verse be rewritten as follows: *iti ghoṣayatīva ḍiṇḍimaḥ kari-pṛṣṭha-sthita-hāstikāhataḥ* "... This is what, as it were, the drum beaten by the mahout sitting on top of the elephant announces."

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

2.4. The lighthearted subhāṣita *bilād bahir bilaśyāntaḥ sthita-mārjāra-sarpayoḥ / madhye cākhur ivābhāti patnī-dvaya-yuto naraḥ //* (*Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra*, p. 364) describes the plight of a man married to two women:

"A cat outside the hole. A snake inside the hole.
And a mouse in between.
That is how a man
married to two women appears."

In this verse, *sthita-mārjāra-sarpayoḥ* suffers from what Sanskrit poeticians may call the *vidheyāvimarśa* or *avimṛṣṭa-vidhyeyāṁśa* blemish. By including *sthita* 'standing,' an important part of the sub-predicate, in a compound, the author has deprived it of the prominent presence or emphasis it should have. One of my solutions to remove the partial opacity of this otherwise charming verse would be quite simple: change *sthita* to *sthitau* and create a locative absolute construction, *sthitau mārjāra-sarpayoḥ* (= mārjāra-sarpayoḥ sthitau satyām), in the verse. This will give 'standing' more room than the barely standing room it has in a compound in the current version. A more radical solution will be to rewrite the first three quarters as: *bilād bahir biḍālo 'sti bilasyāntar mahoragaḥ / madhye cākhus tathā bhāti...//*

2.5. How deep human possessiveness and ego can go is very perceptively stated in: *dātā na dāpayati. dāpayitā na datte. yo dāna-dāpana-paro madhuraṁ na vakti/ dānaṁ ca dāpanam atho madhurā ca vāṇī trīṇy apy amūni khalu sat-puruṣe vasanti //* (*Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra*, p. 50)

"He who gives does not prevail upon others to give.
He who prevails upon others to give does not himself give.
(He) who is given to both giving and prevailing upon others to give
does not speak graciously.[15]
All these three things[16] (however),
are indeed found in a good person."

This verse has the strength to touch the heart of anyone who has tried to raise funds for some cause. It would have been a superior achievement, however, if it had not contained a metri causa *(pāda-pūraṇa) u* after *atha* and if it had managed to squeeze in a *saḥ/sa* in the second quarter to fulfil the expectation created by *yaḥ*.

True, when a form of the demonstrative pronoun *tad* is expected as a correlative, it is not always actually employed, and thus the absence of *saḥ* cannot be considered a serious failure on the part of the verse author. One wishes, however, that the possibility that *yo dāna-dāpana-paro madhuraṁ na vakti* is a relative clause in progress should not have been created in the reader's mind in the first place. The intended status of the words employed as constituting a complete sentence in themselves should have been clear from the beginning, especially because at that point in the verse we do not know where the author is leading us.

As in the other cases discussed above, I should not take the relatively easy way of changing the metre of the verse to remove the shortcomings I perceive in it. To do so would mean to create a different 'playing field' and would amount to being unfair to the original

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

author. The tradition of Sanskrit poeticians, commentators etc., which I am following here, also generally refrains from adopting the strategy of changing the metre when a composition under scrutiny is to be improved. In addition, I should observe another constraint: that of not tampering with the sequence 'donating, making others donate and speech.' A change in this regard will reduce the force the composition has managed to gain through its methodical weaving of ideas. However, if I am to accomplish my mission under the specified conditions, I will have to pay a (small?) price: I will not be able to preserve the repetition of *madhura,* which is a good feature of the original composition: *dātā na dāpayati. dāpayitā na datte. yo dāna-dāpana-paro madhurā na tad-vāk / dānaṁ ca dāpanam athārthimude suvāk ca trīṇy apy amūni khalu sat-puruṣe vasanti //*

"He who gives does not prevail upon others to give.
He who prevails upon others to give does not himself give.
He who is given to both giving and prevailing upon others to give
has no gracious speech.
Giving, prevailing upon others to give
and cultured speech to make the supplicants happy
—all these three things (however),
are indeed found in a good person."

2.6. To make fun of physicians seems to be a favourite pastime in all literate cultures. The Sanskrit verse proving that this activity has a long history has been traced to *Subhāṣitāvalī* 2319: *vaidya-rāja namas tubhyaṁ, yama-rāja-sahodara / yamas tu harati prāṇān, vaidyaḥ prāṇān dhanāni ca //*

"O best of doctors, I bow to you in respect
—you who are a sibling of Yama.
Yama (only) takes away life.
A doctor takes away (both) life and wealth!"

Here the intention is clearly to declare, in mock respect, the superiority of physicians to the god of death. Yama is capable of only one achievement, the physicians of two. Calling the physician merely 'a sibling of Yama' does not measure up to what the intention requires. It shocks and arouses a reader's curiosity in a relatively mild way. Further, the switch from a second person address to the physician in the first half of the verse to a third person mention of Yama and the physician in the second half makes the expression awkward. Also, the *tu* in the third quarter is unnecessary. Even if one thinks of it as intended to indicate the antithesis between the third and the fourth quarters, its placement in the third quarter remains problematic.[17]

Perhaps we can put some more shine on the gem of sarcasm we have in the verse by recasting it thus: *vaidya-rāja namas tubhyaṁ, manye 'haṁ tvāṁ yamāgrajam / yamo no harate prāṇān, tvaṁ tu prāṇān dhanāni ca //*

"O best of doctors, I bow to you in respect.
I think of you as Yama's big brother.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Yama takes away our lives,
but you take away lives as well as wealth!"

2.7. It would be difficult to find a Sanskritist who does not know the following verse, giving a very useful piece of advice in a remarkably simple way unfortunately, a piece of advice that is more frequently overlooked than followed in practice: *satyaṁ brūyāt, priyaṁ brūyān, na brūyāt satyam apriyam / priyaṁ ca nānṛtaṁ brūyād, eṣa dharmaḥ sanātanaḥ //*

"One should speak the truth.
One should speak what is agreeable.
One should not speak a truth that is not agreeable.
One should not speak something that is agreeable but not true.
This is the path of proper behaviour
which has come down from time immemorial."

Because of the fame of the verse, it may be sacrilegious in the eyes of some to suggest a change in its words. However, if I do not say what I think to be true, I will be going against *satyaṁ brūyāt*, the very first element of advice in the verse. The only real choice I have, therefore, is to speak the truth in as gentle and agreeable a manner as I can manage. The verse loses some of the power derived from the straightforwardness of its construction when it abandons *(a)satya* for *(an)ṛta* and substitutes the *'satya : priya'* sequence of the earlier clauses with the *'priya : anṛta (= asatya)'* sequence in the third quarter. This mildly problematic situation is not difficult to fix. All one has to do is to read the deviant quarter as *nāsatyaṁ ca priyaṁ brūyād.*

I hope that in pointing this out I have lived up to the expectation the deviant quarter must have created in the minds of the ancient poets whose compositions I have greatly enjoyed over the years and yet have criticized in this modest contribution.

Bibliography

Kosambi, Damodar Dharmanand. 1948. (Ed.) *Mahākavi-Bhatṛhari-viracita Śataka-trayādi-subhāṣita-saṁgraha....* The Epigrams attributed to Bhartṛhari Including the three Centuries. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan. 1948. Singhi Jain Series 23.

Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra, eighth edn., 1952. Ed. Nārāyaṇa Rām Āchārya, Bombay: Nirnaya Sagar Press.

Thakur, Anantalal. 1987. "Manuscripts in Bengal and their utilisation." Ancient Indian History, Philosophy and Culture. *Essays in Memory of Professor Radhagovinda Basak Vidyavacaspati.* Eds. Pratap Bandyopadhyay and Manabendu Banerjee. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar. pp. 102-06.

References & Notes

* In the first part of this paper, expected to be published in the felicitation volume in honour of Prof. Saroja Bhate, I have briefly discussed the meaning of the term *subhāṣita* as it applies to a genre of literature and then concentrated on the issues that arise from the inclusion of *subhāṣitas* in textbooks meant for teaching Sanskrit. It gives me much joy to be able to offer this second part, having a bearing on creativity in Sanskrit, as a token of respect for a scholar who has made many original contributions to modern Sanskrit literature. I do not have the mastery of Sanskrit language and metres that Professor Satya Vrat Shastri has. However, I do hope that the following observations, some of which were originally made on 03 November 1993 at the 23rd Annual South Asia Conference, Madison, Wisconsin, will not be too far removed from

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

his scholarly interests. My thanks to my son Muktak for catching typographical errors in the first draft and suggesting some improvements in its wording.

1. The activity in favour of which I am arguing seems to have already been carried out in the case of some *subhāṣitas*. The practical advice contained in *tailād rakṣed, jalād rakṣed, rakṣed chithila-bandhanāt / mūrkha-haste na dātavyam etad vadati pustakam //* loses some of its effectiveness because of the change of grammatical voice in the third quarter. Why the author should change from active voice to passive voice (compare the first three clauses with the fourth clause) and effect the passive voice with a participle when the preceding three clauses have the finite verb *rakṣet*, is a question that occurred to me long ago. Some years ago, I even made a change in the verse by substituting *mūrkha-haste na dātavyam* with *mūrkha-haste na māṁ dadyād*. However, later I could infer that a more consistent recast must already have been made in eastern India. A publication of Professor Anantalal Thakur (1987:105) had the following text: *'tailād rakṣa, jalād rakṣa, rakṣa māṁ ślatha-bandhanāt / ākhv-agni-para-hastebhya' evaṁ vadati pustakam //*

   "Protect (me) from oil. Protect (me) from water.
   Protect me from loose binding.
   (And protect me) from mice, fire and hands of other people.'
   This is what a book says."

   Given the similarity of content and sequence in the first half, there is no likelihood that the two texts came into existence independently. Further, it is unlikely that someone knowing a text like the one cited by Thakur would change it to the relatively crude one I gave earlier. The only reasonable conclusion would thus seem to be that some eastern Sanskritist has already felt the flaws I felt and found a more radical but better way of removing the flaws. His text is not only more elegant, it is richer in the ground it covers.

   (b) An ornate verse conveying essentially the same message as the verse we are discussing is not widely known. It goes thus: *saṁbhūṣyaṁ sadapatyavat, para-karād rakṣyaṁ ca sukṣetravat, saṁśodhyaṁ vraṇitāṅgavat, pratidinaṁ vīkṣyaṁ ca sanmitravat / badhyaṁ vadhyavad aślathaṁ dṛḍha-guṇaiḥ, smaryaṁ harer nāmavan, naivaṁ sīdati pustakaṁ khalu kadāpy etad gurūṇāṁ vacaḥ //* (Anantalal Thakur 1987:105.).
2. Usually each participating poet contributed a quarter or line to the verse, it seems, from the examples available in the *Bhoja-prabandha* etc. The challenge to each succeeding poet was to go beyond what the preceding poets had managed to achieve.
3. (a) Against many serious odds, Sanskritists in India have kept the flag of Sanskrit creativity flying and produced not a small number of distinctive compositions. Their achievements are a testimony to the erstwhile vigour of the tradition and a tribute to the intense personal love Sanskrit generates among those who come to know it. (b) Here I am obviously expecting the reader to be in agreement with my assumption that good modern Sanskrit is that which does not take flippant liberties with the grammar and general stylistic standards of classical Sanskrit. This is not to deny the need for innovation and experi- mentation but to indicate that I do not have much sympathy for such radical surgery on Sanskrit as removal of the dual number or deliberate imitation of the vocabulary and syntax of English or Indian provincial languages.
4. This is not to say that in the following centuries there were no periods of recovery and progress in certain parts of India, or that there were no periods of decline for Sanskrit learning in pre-Islamic India, or that Sanskrit did not occasionally receive Muslim patronage.
5. Verses such as the following probably appeared in this period: *kamale kamalā śete. haraḥ śete himālaye / kṣīrābdhau ca hariḥ śete. manye matkuṇa-śaṅkayā //* (*Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra*, p. 364)

   "The goddess of wealth rests on a lotus,
   Śiva rests on a mountain of snow,
   Viṣṇu rests in the milky ocean,
   because, I think, they are afraid of bedbugs."
6. Jagannātha's *Manoramā-kuca-mardinī* is an incomplete work in Pāṇinian grammar. In the estimate of most specialists, it does not succeed in refuting the views of Bhaṭṭoji-dīkṣita, which was its goal. Hence I have not included it in the above statement.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

7. It is possible that this verse was a statement of Gorakha-nātha or his disciple, the Nātha-panthīya Bhartṛ-hari. However, it is unlikely to go that far back in time as to be a composition of the author of the Śataka-traya verses found in most recensions or of the author of the *Mahābhāṣya-ṭīkā* and *Vākyapadīya* or *Trikāṇḍī*.
8. Even in moving from "because they exist" to "because you have them" there is some strain in that no word meaning 'you' has been employed at this point in the verse.
9. One such instance is: *ajñaṁ karmāṇi limpanti. tajjñaṁ karma na limpati / lipyate sarpiṣā hasto. rasanā na tu sā kadā //*, where the last quarter would have fared better as *jihvā tu na kadācana.*
10. *vitarka* could also be translated as 'divergent reasoning, varied inferences, argument.'
11. In opting for a literal translation having the structure 'A is B,' I try to do justice to the presence of *nāma* in the original—to indicate that there is a way in which its becoming superfluous because of the presence of *khalu* can be avoided. However, when rendered thus, the quarter fails to raise the verse; it does not go beyond a plain summation or explication.
12. *Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra* prints this on p. 175 and traces it to *Guṇa-ratna*° 8 on p. 55 of the index. The "Abbreviations and Sources" section of the introductory part of the SRB expands on "Guṇa-ratna" as follows: "*Guṇa-ratnaṁ Subhāṣitam*; ascribed to Bhavabhūti. Ptd. Häberlin's Anthology and Jīvānanda's *Kāvya-saṁgraha.*" This indicates that the anthology from which the SRB took the verse is either of suspiciously early origin or is a modern anthology not much older than the SRB itself.
13. Namely, the state of being beasts of burden or having to obey the commands of man.
14. *kariṇaḥ* can be an accusative plural, ablative singular or genitive singular. Taking it as an accusative plural will agree with *kariṇām*, a genitive plural, in the first half of the verse. But *kariṇaḥ* as a direct object of *ghoṣayati* does not make sense in the present context. It is not the elephants which are being announced but the proposition 'Intelligence is more important...' Thus, *kariṇaḥ* must stand for the indirect object. It can be assigned that grammatical role if it is taken as a genitive singular or if the sentence is viewed as incorporating a double-accusative construction. Taking it as an ablative singular meaning 'from (the top of) the elephant, while sitting on the back of the elephant' will involve strain.
15. That is, he does not speak agreeably and acts demeaningly toward the recipient when donations take place.
16. Namely, giving, prevailing upon others to give and gracious speech (performing the first two acts without hurting the self-esteem of the recipient).
17. Such a feeling of less than total satisfaction with this otherwise charming verse may have prompted another poet to complete the later three quarters differently: *vaidya-rāja namas tubhyaṁ kṣapitāśeṣa-mānava / tvayi vinyasta-bhāro 'yaṁ kṛtāntaḥ sukham edhate //* (traced to *Śārṅgadhara-paddhati*, 4038).

"O best of doctors, I bow to you in respect
—you who have made everyone (around) disappear!
Transferring his (work) load to you,
see, the god of death is having a great time!"

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The Seed of Modernism in Classical Sanskrit Literature and Literary Criticism

Suparna Bandyopadhyay

The terms 'ancient' and 'modern' are generally taken as having mutually opposite meanings with reference to time. Objects of olden days are called ancient and those of the present are called modern. But this is not a true picture. Many persons of the present day are decried as unmodern and many old persons are appreciated as modern. Sometimes even departed persons of the bygone days are still appreciated for their modern attitude. As a matter of fact, antiquity and modernity point to two different attitudes or mental trends. This is equally true in the cave of art and literature as well. Some writers and artists of the olden time have left some such marks in their productions that they appear modern to us even today. This is because of the creators' modern attitude which has no relation to their birth at a particular time.

In a Bengali article 'Realism', the late Sasibhusan Dasgupta has spoken of the writer's or artist's conformity to a particular age *(yugānugatya)* for which his or her creation becomes easily acceptable at that age. In other words, this creation has the approval of the attitude of that age. This makes the creation realistic[1]. This realistic appeal may be called modernism. But our question is, whether this modernism is possible by surpassing the current trend of an age. The answer seems to be: yes. Because, modernism expresses itself in the mind of a particular person which acts in its own way.

Thus, when Michael Madhusudan Datta, the great Bengali poet of the 19th century wrote his famous epic poem *Meghanādavadha* glorifying Rāvaṇa and his race, he definitely left a strong note of modernism by striking at the very root of the traditional image of these characters. But from where did he get the inspiration? The lost manuscripts of Bhāsa's works had not yet been rediscovered so that characters like Bhāsa's Kaikeyī in the *Pratimā-nāṭaka* or Duryodhana in the *Ūrubhaṅga* could be taken as the source of Madhusudan's inspiration. We wonder how Bhāsa had changed the age-old image of these epic characters.

In the *Pratimānāṭaka*, Kaikeyī asks for Rāma's exile in the forest not in the interest of her son Bharata as in the *Rāmāyaṇa*. She wanted that the blind sage's curse on Daśaratha toward his death out of grief for his son to come true in the form of Rāma's exile for fourteen days only. But the mention of fourteen years in place of fourteen days was a slip of tongue on her part. Though this interpretation on the part of Kaikeyī appears rather weak, this has given a new colour to her character as opposed to that in the *Rāmāyaṇa*. In the *Ūrubhaṅga*, Bhāsa has similarly presented the character of Duryodhana who is completely

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

different from that in the *Mahābhārata*. He is an ideal father, an ideal son, an ideal husband and, above all, an ideal warrior.[3] These two characters indicate a mentality of Bhāsa which was in a sense modern from the viewpoint of that age which had the same characters differently presented before in the epic. Reference may also be made to the heroic and dutiful character of Ghaṭotkaca in the *Dūtaghaṭotkaca*.[4]

The *Mṛcchakaṭika* of Śūdraka, apparently based on the *Cārudatta* of Bhāsā is a unique creation in Sanskrit dramatic literature. The theme of love between the Brahmin merchant Cārudatta and the courtesan Vasantasenā was a bold attempt in that patriarchal society of the 6th century A.D. (?) Probably this is why the author concealed his identity under the garb of the name of King Śūdraka. Otherwise, how can the author describe his own death by entering into fire in the Prologue of the play?[5] In the language of Alaṁkāraśāstra, the drama is a perfect example of *rasābhāsa* based on the concept of impropriety (*anaucitya*).[6] Needless to say that the love between a Brahmin and a courtesan was improper from the social standpoint which the modern mind may not agree with. So the attitude of the author definitely struck a note of modernism. It is interesting to note that a commentator of Mammaṭa's *Kāvyaprakāśa*, named Bhīmasena Dīkṣita, did not accept any real difference between *rasa* and *rasābhāsa* at the stage of aesthetic relish (*rasāsvāda*).[7] This was a highly modern approach on the part of a traditional commentator. The truth of his statement is rightly established by modern literary works like Saratchandra Chattopadhyay's *Gṛhadāha*.

An important topic of discussion in the Alaṁkāraśāstra is the literary style. Some critics like Daṇḍin and Kuntaka call it *mārga* and others like Vāmana call it *rīti*. Any modern reader will agree that styles cannot be counted by number though Ālaṁkārikas enumerate them as two, three, four, six and even one hundred and five (in Śāradātanaya).[8] Daṇḍin knew that styles were many (*asty aneko girāṁ mārgaḥ*), though he discussed the *vaidarbha* and *gauḍīya* only because of their clear mutual difference.[9] But Kuntaka clearly says that styles are numberless and vary from writer to writer, though he brings them broadly under three heads–*sukumāra* (elegant), *vicitra* (brilliant) and *madhyama* (mixed).[10] Kuntaka's view is perfectly justified by ever–growing new and new styles in modern literature and fine art. What a far-sighted approach of an ancient literary critic!

Paṇḍitarāja Jagannātha is the last great literary critic in classical Sanskrit criticism. Though a traditional scholar of many Śāstras he has shown his modern approach at least in one context. He thinks *pratibhā* (talent) to be the cause of literary creation. The cause of *pratibhā*, again is either fate due to factors like blessings of God or great men (*devatā-mahāpuruṣaprasādādijanyam adṛṣṭam*) or uncommon (*vilakṣaṇa*) scholarship (*vyutpatti*) and practice (*abhyāsa*) for literary writing–but not the three together. Because, there have been cases of children and others turning talented by the blessings of great men, one cannot say that in these cases also scholarship and practice of the previous birth is the cause of talent. This is simply going too far without any evidence and against the evidence at hand. Why should we speak of the previous birth when the reason is available in the present birth itself? When the mundane reasons fail, only then a pre-birth reason may be surmised.[11] This view of the Paṇḍitarāja brings him very close to the modern mode of reasoning.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

From the above lines it becomes fairly clear that though Sanskrit writers and literary critics represent a classical world of their own with all their traditional faiths and beliefs, they have sown enough seed of modernism in their writing. This might have inspired writers and critics of the later age and naturally made room for modern thoughts with the passage of time.

References & Notes

1. Sasibhusan Dasgupta, *Śilpa–lipi*, A. Mukherjee & Co. Calcutta, Ist Ed., 1358 (Bengali era), 3rd Printing. 1382 (Beng.) 'Realism', p. 61.
2. For an analysis of the plot of the *Pratimānāṭaka* and the character of Kaikeyī, see V. Venkatachalam Bhāsa, Sahitya Akademi, New Delhi, 1986, 5. pp. 49-72.
3. For an analysis of the plot of the *Ūrubhaṅga* and the character of Duryodhana, see V. Venkatachalam, *op. cit.*, 6 pp. 83-85.
4. See V. Venkatachalam, *op. cit.*, 6, pp. 78-80.
5. *Mṛcchakaṭika* edited with English Translation and Notes by R.D. Karmakar, Poona, 1950; vs. I. 3-5.
6. *tadābhāsā anaucityapravartitāḥ*–Mammaṭa, *Kāvyaprakāśa*, ed by Raghunath Damodar Karmakar with the Sanskrit Commentary *Bālabodhinī* by Vamanacharya Ramabhatta Jhalakikar, 6th Ed., Reprinted from the 5th Ed., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1950 IV. 49, p. 121.
7. See *Kāvyaprakāśa* of Mammaṭa with the Commentary *Sudhāsāgara* by Bhīmasena Dīkṣita, ed. by Narayana Sastri Khiste and Mukunda Sastri Khiste, Chowkhamba Sanskrit Series Nos. 313, 314, 330, 341, 351, 352, 371, Benares, 1927, pp. 168-69.
8. See V. Raghavan, *Bhoja's Śṛṅgāraprakāśa*, 'Punarvasu', Madras, 1978, Ch. XIV, p. 189.
9. *Kāvyādarśa* of Daṇḍin, with the Commentary of Premacandra Tarkavāgīśa, ed. by Kumud Ranjan Ray, Calcutta, 1956 (editor's date); I. 40.
10. *Vakroktijīvita* of Kuntaka, ed. with English Translation by K. Krishnamoorthy, Karnatak University, Dharwad, 1977, I.24 & vṛtti, pp. 40-42.
11. *Rasagaṅgādhara* of Jagannātha, ed. with Sanskrit and Hindi commentaries *Candrikā* by Badarinath Jha and Madanamohana Jha respectively, Vidya Bhavan Sanskrit Granthamālā 11, Chowkhamba Vidya Bhavan, Benaras, 1955, Chp. I, pp. 25-28.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Poetic Ingenuity in *Abhinavagītagovinda* with Special Reference to Subhāṣitas

Raghunath Panda

Gajapati Puruṣottamadeva, an illustrious monarch of the solar dynasty of Orissa (1466–1497 A.D.) in imitation of Jayadeva's *Gītagovinda (GG)* had composed *Abhinavagītagovinda (AGG)* or a novel *GG* to his credit. A palm leaf manuscript of this work was found by H.P. Shastri in 1934.[1] Subsequently several other palm leaf Mss. have been discovered by various authorities like the Orissa State Museum and the Utkal University.[2]

1. The Author

Gajapati Puruṣottamadeva has been named as the author of the *Abhinavagītagovinda.* It is a prevalent tradition in our country from the ancient times that it was considered courteous by the proteges to ascribe the authorship of their own compositions to their patrons. As such the concluding lines of the *Prabandhas*[3] of *AGG* give the indication to king Gajapati Puruṣottamadeva as the author of the work. From the work itself there is no scope to know that the poem is composed by some one else than Puruṣottamadeva, the king, himself. But with the discovery of a Ms. of *Bharatāmṛtamahākāvya* written by Kavichandra Rāya Divākara Miśra[4] it is known that this poet composed a number of works like—*Dhūrtacaritam, Deviśatakam, Rasamañjarī, Abhinavagītagovindam, Pārijātaharaṇanāṭakam* and *Haricarita Campū.*[5] The details of the tradition and achievements of the family of Divākara is known from *Maṇimālānāṭikā* of Anādi Miśra, a descendant of his family.[6]

It may need special attempts to chronologically enlist the works of the poet. So far *AGG* is concerned, it was written under the patronage of Gajapati Puruṣottamdeva (A.D. 1466–1497) no doubt and as a token of gratitude the work was ascribed by the poet to his royal patron as it is evident from the very introductory verses and the colophon of the earliest manuscript available. The fifth introductory verse reads—

राधा-मुरारि-रमणीय-रहस्यलीला-
सन्दोह-सुन्दरममन्द-गुणाभिरामम्॥
साहित्य-सारसमुदाय-बुधः प्रबन्ध-
मेतं तनोति पुरुषोत्तमभूमिभर्त्ता॥ (AGG. 1.5)

The colophon goes like this—

इतिश्री पुरुषोत्तमदेवगजपतिमहाराजकृतेऽभिनवगीतगोविन्दे
महाकाव्ये स्वाधीनभर्त्तृकावर्णने सानन्दमुकुन्दो नाम दशमः सर्ग॥

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

The fame of this author had so widespread that, he was given opportunity to grace the court of king Kṛṣṇadeva Rāya of Vijayanagar (A.D. 1509-1529) for some years. *Maṇimālānāṭikā* informs—

कर्णाटाधिपकृष्णरायसदसि ख्यातस्य विद्वत्तया।

In the same work he is again described as—

विद्यानगरविद्यागरिमग्रावटङ्कस्तत्रभवान् श्रीदिवाकरकविचन्द्ररायः इत्यादि

(or one who could curb the pride of the scholars of Vidyānagara of Vijayanagara court by his vast learning). Kṛṣṇadeva Rāya claims the authorship of a work called *Rasamañjarī*[7] which is considered by scholars[8] to be identical with *Rasamañjarī* of Divākara which finds mention in Canto 21 of the *Bhāratāmṛtamahākāvya*. The other Epic of Divākara, i.e., *Lakṣaṇādarśamahākāvya* the Ms. of which is noticed in the *Triennial Catalogue of Sanskrit Mss.* of the Governmental Mss. Library, Madras (1919-1920) was perhaps written during our poet's stay at Vijayanagara as no Ms. of the latter is found in Orissa till date.

Regarding the personal life and migration of Divākara there is some suggestion,[9] that due to the death of his dear patron Puruṣottama he sought asylum under another great patron, i.e., king Kṛṣṇadeva Rāya. But Raghavan[10] and Subramanyam[11] are of the view that the poet only moved to the Vijayanagara capital after defeat of Puruṣottamdeva (son and successor of Puruṣottamdeva) at the hands of the Vijanagara monarch.

2. Review of *AGG*

The work as the very name indicates is a new *GG* or its imitation. As regards the theme and arrangement, it faithfully follows the model with difference only in the number of the cantos. While *GG* has not twelve cantos *AGG* arranges it within ten *sargas* only. *GG* names different cantos as *Sāmoda–dāmodarah*,[12] etc., *AGG* names them as *virahiṇīvarṇane vidhurarādhā, nāyikābhilāṣavarṇane sotkaṇṭhavaikuṇṭha* and so on.[13]

2.1 Contents of *AGG*

The contents of *AGG* are almost the same as of the *GG*. In the first canto, the poet depicts the bereaved condition of Rādhā, the heroine without getting the company of Kṛṣṇa. Thus, the canto is named *(virahiṇīvarṇane) Vidhurarādha*. The second canto describes in a slightly enhanced manner the desire of Rādhā to have the union with Kṛṣṇa which the poet entitles *(nāyikābhilāsavarṇane) sotkaṇṭhavaikuṇṭha*. In the third canto, the poet presents before the readers the movement of Rādhā as an *abhisārikānāyikā*, proceeding to meet her lover Kṛṣṇa in the bowers. The canto is named *muditarādha* as Kṛṣṇa becomes happy getting loving Rādhā approaching him. After reaching the bowers of Kṛṣṇa her mood changes and she reproaches him for his earlier association with other cowherd women even if Kṛṣṇa was agreeable to her. Thus, the fourth canto is named *kalahāntaritāvarṇane mugdharādh*. In the fifth canto, the picture changes again. Kṛṣṇa promising to meet Rādhā does not turn up at the indicated place of union and Rādhā is thus neglected and the canto is befittingly entitled *vipralabdhāvarṇane vidagdamādhava*. The sixth canto depicts Rādhā as a *vāsakasajjā* type

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

of heroine and the canto is named *Sankṣubdharādha*. The seventh canto picturises Rādhā as a *Khaṇḍitā nāyikā* and the canto is named as *Vilakṣapuṇḍarīkākṣa*. In the eighth one Rādhā is described as a *Mānini-nāyikā*. The canto is named as *sotkaṇṭhavaikuṇṭha*. The ninth canto titled *anukūlarādha* describes Rādhā as a *proṣitabhartṛkā*. The tenth final canto units the loving pair with the consummation of love and is termed as *nandamukunda*.

2.2 Rasa

The *Rasa* or sentiment in *AGG* is erotic, which in the earlier portion exhibits the character of *vipralambha* which later culminates in *sambhoga*. Then ten conditions of women in love *(kāmadaśadaśā)*[14] are described in *AGG*. The first one *Abhilāṣa* is expressed as:

कालो वसन्तो नवयौवनाहं लज्जाविशेषो मदनस्य पीडा।
जने दुरापे महती स्पृहा मे न कोऽप्युपायः सखि जीवनाय॥ (AGG. 1.14)

As *AGG* is a later work, the love-stricken conditions of the pair is described in more details and more vividly than in the *GG*. Through these descriptions the ingenuity of the poet is revealed by way of natural expressions. The example of Vicakṣaṇā consoling in this context may be cited for example. As per the poet—

न काचिच्चिन्ता ते भवतु सखि धैर्य्यव्ययकरो
पुरः प्राणत्राणं दयितमधिगन्तुं समुचितम्।
घनाम्भोभिः सिक्ता क्वचिदपि हलाग्रेण दलिता
विना बीजैर्भूमिः फलमभिमतं नो जनयति॥ (AGG. 1, 16)

These expressions remind us the lines of great poets like Kālidāsa expressing

अपि स्वशक्त्या तपसे प्रवर्तसे
शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्। (K.S. V.33)[15]

Like *GG*, *AGG* also describes various stages of Rādhā as *abhisārikā*, *vāsakasajjā*, *kalahāntaritā* and so on. During these stages the descriptions of nature has also gets a panoramic view. Let us analyse the description of a season like Summer and its effects on the loving pair:

स्फुटन्ति ग्रावाणस्तपनकिरणैर्न स्फुटति वा
कथं चित्तं तस्य ज्वलति विरहाग्नौ तु मृदुलम्।
वराहाणां पङ्के प्रविशति कुलं घर्मविधुरं
न पङ्कं काश्मीरं स्पृशति च हरिः संज्वरभयात्। (AGG. 8.15)

As per the style one can observe one more aspect that, the predominantly lyrical character of the poem is occasionally fused with subtle dramatic elements in verses which represent the dialogue between the lover and the beloved marked by the bantering wit, as is found in the verse—

कान्ते कस्य ममैव नाहमितरा सा जीवितेशोऽस्मि ते
न त्वं दण्डधरः परं मम भवेदालिङ्गनं त्वत्प्रियम्।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

नेदं प्राणविपर्य्ययेऽभिलषितं मानं त्यज क्रीडितुं
यामो नैतदुपैमि कालनगरीं तत्किं विधास्ये वद॥ (AGG. 8/11)

3. The subhāṣita or good sayings

There are a good number of cryptic and epigrammatic lines revealing the author's wisdom as well as minute observations of human life and nature in *AGG.*

(*i*) विरहमनुभवन्तीमन्तिके त्वां दृगन्त-
स्थिरविनिहिततारं माधवस्त्वामपश्यत्।
न तदिति सखि चिन्ता सन्ततं त्वं दधीथाः
परिहरति चकोरः किं शरच्चन्द्रकान्तिम्॥ (AGG. 1.16)

(*ii*) यन्नागतः स समयं बहुधा विधाय
किं तत्र सम्प्रति मनः सखि खिद्यते मे।
स्यादेव कैतवविदां बहुवल्लभानां
नारीजनेऽप्यभिजने प्रणयः प्रमादः॥ (ibid., 6.11)

(*iii*) जाने भामिनि मान एष मयि ते न स्थैर्यमालम्बते
का वा दासजनेऽपराधगणना संजायते त्वादृशाम्।
एषा ते परुषापि मे वितनुते सम्मोदमेवाकृतिं
यत्कोपं प्रणये विराजति परं वैरं भवेदन्यथा। (ibid., 7/4)

(*iv*) प्रायो मिलन्ति विपदः सहसा जनानाम्॥ (ibid., 8/3)

(*v*) एतर्हि केतकशिखा करपत्रभिन्ने
विच्छेदिनि हृदयदारुणि वामनेत्राः।
कान्तप्रणीत-मदनोत्सव-कर्मरम्ये
हर्म्योदरे रतिकथाः कलयन्ति धन्याः॥ (ibid., 9/12)

4. Popularity of *AGG*

It is rarely possible for an imitative work to excel its model. Thus, in its quality and popularity even though it has not assumed the popularity of *GG,* still it has been discussed widely, in the country along with the above work and attained fame in the circle of literateurs interested in Sanskrit.

4.1 The famous saint poet and poetician Rūpa Gosvāmin (A.D. 1490–1563) was so influenced by the lines of *AGG* that, he included six of its verses in his collection *padyāvali.*[16]

Padyāvali (Verse Nos.)	*AGG* (Canto with Verse Nos.)	Initial Words of the Verse
48	1, 7	अधरे विनिहितवंश....
156	1, 1	कालिन्दीजलकेलिलोलतरुणी...
161	1, 12	मनोगतां मन्मथबाणबाधा...

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

220	5, 14	व्यतीताः प्रारम्भाः प्रणयबहुमानो...
221	6, 10	मा मुञ्च पञ्चशर पञ्चशरीशरीरे...
293	1, 6	गोपीजनालिङ्गितमध्यभागं वेणुं....

4.2 Jagannātha Miśra (A.D. 1725-1775) has cited one verse from *AGG* (i.e., Verse No. 6 in Canto 3) in his poetical work *Rasakalpadruma*.[17]

As observed by critics on the front of literary merits this work may not be at par with GG in presenting the luxuriously sentimental picture of the avowed Rādhā-Kṛṣṇa dalliances, yet the poet is not entirely graceless in bringing out the succulent possibilities of the highly erotic subject. The fanciful romantic theme along with the poetic technique of its natural development has been depicted with considerable rhetorical refinement wherein the poet's mediocre poetic powers are conspicuously felt by the apt connoisseur. On the other hand the verses undoubtedly possess swing, smoothness and melody by the pleasing employment of varied middle and end-rhymes throughout the lyrical piece.[18] *AGG* is also considered as a milestone in the development of classical Odisi music which can be discussed elsewhere.

References & Notes

1. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscript in the Collection of Asiatic Society of Bengal*, Vol. VII, Kāvya Mss. No. 5180, pp. 144-45.
2. Orissa State Museum Ms. No. L–211 and L–430 and Utkal University Ms. No. L–142. The work was critically edited by B. Panda and published by the Directorate of Tourism and Cultural Affairs, Orissa, Bhubaneswar, First Edition, 1977.
3. गजपति-पुरुषोत्तमरचितमिदं सुखयतु नीलाचलपतिम्।
4. Kavicandra Rāya Divākara Miśra was born in a learned family of Bharadvājagotra. For the family and personality of the poet, see—

(a) Raghavan, V., *Journal of the Kalinga Historical Research Society*, Vol. II, No. 1, p. 22.

(b) Mahapatra, K.N., *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscript*, Mss. Vol. II, pp. CI–CIII.

5. *Bhāratāmṛtamahākāvyam* (OSM, Ms. No. 14), Canto 2, Verse 82; 12/79, 27/52, 33/39, 35/109.

(*i*) भाणो ऽभण्यत येन धूर्त्तचरितं चेतश्चमत्कारकृत्।

(*ii*) काव्ये तस्य सहोदरादभिनव-श्रीगीतगोविन्दतः।

(*iii*) रम्यं चाकृत पारिजातहरणं सन्नाटकं यः।

(Canto 23), K.N. Mahapatra, *DCSMO*, Vol. II, p. CIII.

6. Mahapatra, K.N., *Orissa Historical Research Journal*, Vol. IV, Nos. 3&4, pp. 60–66; unpublished Ph.D. thesis of Savitri Rout, submitted to Utkal University.
7. Subramanyam, R., *The Suryavamsi Gajapatis of Orissa*, Waltair, p. 155.
8. Mahapatra, K.N., *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscript, op. cit.*, p. CVI.
9. Panda, B., *AGG*, p. 12.
10. Raghavan, V., *JKHRS*, Vol. II, Part–I, p. 19.
11. Subramanyam, R., *The Suryavamsi Gajapatis of Orissa*, p. 155.
12. Compare *GG* Ch. 1 and also subsequent Chapters.
13. Panda, B., ed. *AGG*, (1977), pp. 11, 19, 27, 36, 44, 53, 74, 84, 93.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

14. अभिलाषश्चिन्ता स्मृतिगुणकथनोद्वेगसंप्रलापाश्च।
उन्मादोऽथव्याधिर्जडता मृतिरितिदशात्र कामदशाः।। (*Sāhityadarpaṇa*, 3.190)
15. Suryakant, *Kumārsambhavam*, Critical Edition, Sahitya Akademi, Delhi, Reprint 1982, p. 57.
16. De, S.K., ed. *Padyāvali.*, 1934.
17. Ed. Bānāmbara Achārya, Orissa Sahitya Akademi, Bhubaneswar, 1965, p. 33.
18. Rath, Banamāli, *A Study on Imitations of Gītagovinda*, Kalyani Prakashan, Berhampur (Gm), First Edition, 1984, pp. 15-16.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

uncommon sight to see Sanskrit plays performed in the open air or under a *pergola* or the shade of a tree.

On account of the increasing preoccupation of the modern age the authors in all languages are inclined to write shorter plays, especially one act plays to entertain the audience. The Sanskritists, too are not unaffected by this tendency. The one act plays, once non-existent in Sanskrit or very rare, have become more frequent. These one act plays in the form of *Nāṭikās* are short in size and can be performed easily without much labour. The objective of producing such one act plays and *Nāṭikās* has been to remove/save the community from evils. On the other hand in the later part of the twentieth century it was felt essential to publicise the prosperity of the beauty and sweetness of Sanskrit language through scientific media, i.e., All India Radio, Television and cinema etc. The shadow plays like *Chāyāśākuntalam* by J.T. Parikh have also made their appearance.

Now-a-days, with his creative intellect freed from the shackles of traditions by the very force of the age, the Sanskritist is constantly in quest of newer and newer themes and has no dearth of them when he casts a fleeting glance at the vast canvas of history. There is a growing tendency among Sanskrit scholars to adopt the burning problems of the day as their themes with the result that we have come to have such plays as *Kāśmīrasandhāna-samudyamaḥ* and *Hyderābādavijayam* by the Andhra scholar Nirpaje Bhim Bhaṭṭa on the problem of Kashmir and Hyderabad respectively as also *Mahimāmayabhāratam*, a play on the irrigation policy of India by the Calcutta scholar J.B. Chaudhuri. On the social problem of dowry we have a beautiful play *Vidhiviparyāsam* by the West Bengal scholar Srijiva Nyayatirtha, the well known author of about twenty plays in Sanskrit, all of which have had the honour of being staged.

In the present age of conflicts the utility of *Nāṭikās* has increased considerably. In effectiveness also these *Nāṭikās* (one act plays) have proved more useful than a full-size drama. The two most important purposes of a poetical work are viewed in these *Nāṭikās*. They are namely *śivetarakṣati* (avoiding the evils) and *upadeśa* (providing the counsel). The liability for collective reclamation of the human being lies with this type of drama. It is the greatest medium of gaining victory upon injustice, atrocity and social, mental absurdity. Whether it may be barbarous tendency, jealousy or distress-all can be removed by this poetical work and also this can be one's instrument for inspiration and sympathy. Now-a-days there has been a great change in the liking of public. Society is being affected by contemptible tendencies and the old faiths in the hearts of people are getting slack. Difference between caste, class, community and problems like jealousy, malice, dowry, unkindness, have opened their mouth to swallow society. The solution of these problems cannot be sought out by law or fear of punishment. For the removal of these problems the sentiments of the people are required to be purified. In the present age of materialism, while so many problems are growing, modern authors are busy in composing the articles, poetic books, dramas as per corresponding problems. Therefore, it is desirable that new norms should be created in new poetic works and dramas.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Sanskrit language has been uniting India from the very beginning of history. In the cultural view the whole of India from Kashmir to Kanyakumari, dressed in Vedas, Purāṇas and Smṛtis, is one body. That old dress/garment of Sanskrit being old also looks to be new and ever new.

A brief sketch of prominent Sanskrit one act plays, composed by different authors in Independent India with the objective of welfare of society and national integration is produced below.

KĀMAŚUDDHIḤ

Dr. V. Raghavan's one act play *Kāmaśuddhiḥ* was published in Sanskrit Ranga Annual, Madras in 1963. This play was also broadcast from All India Radio, Madras.

The plot of the play has been borrowed from the *Kumārasambhava* of Kālidāsa. The play begins with the scene where Rati, the wife of Kāma is in angry mood. After sometimes Kāma comes there and wants to cheer her up. Rati disliking this, holds Kāma, responsible for the chaos in the world. She says that it is on account of him that passion in Prajāpati was aroused to such an extent as to kindle in him the desire for sexual union with his own daughter. She also holds him responsible for the deviation of even the chaste women from the right path. Kāma fails to pacify Rati. He requests his friend Madhu (Vasanta) to explain to her the mighty tasks of her husband (Kāma). But Rati has no soft corner for Madhu and sends him away as she plans to practice penance.

On the other hand Nandī is out to find a person who is doing more austere penance than even Lord Śiva. After a hectic search Nandī comes across the place where Rati is practising penance. Looking, Rati surpassing even Śiva in austerity Nandī informs Śiva about this. Śiva himself appears on the scene and blesses Rati. He assures her that the present form of Kāma is destined to perish at his own hands. It is only after this that Kāma would be sober. Further, they will be blessed with two offsprings, one son Sāma and one daughter Tuṣṭi. The play ends with the Bharatavākya uttered by Śiva.

This play is allegorical. Love, passion, spring, virtue and wealth are the abstract phenomena. All these have been personified. Kāma is the hero and Rati is the heroine of the play.

Rati cannot tolerate her husband following unrighteous path. She has to restrain him, she feels and in that firm resolve of her declares:

"Wife controls a conceited husband when he follows wrong path not able to discriminate between what should be done and what should not be done".

She pledges to follow her husband and only when he is transformed from a demon to deity. Śiva assures her that Kāma would be reborn with good qualities only when he will perish in the fire of renunciation issuing from his forehead eye and will rise shining like a newly risen sun.

The purpose of the play is to present the purification of connubial love. The subject is realistic and the dialogues lively throughout. The play is written in easy, fluent style. Dr. Raghavan certainly comes out the best in his play.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Sanskrit One Act Plays in Independent India

N.N. Mishra

Sorrow or distress is the bitter truth of human life, for whose removal the continuous efforts have been made to search out the remedy. The great persons and religious preceptors like sage Vyāsa, Gautama Buddha, Mahāvīra, Śaṅkara also have laid down the different principles of philosophy. In olden times two type of means were supposed to be useful for removing the sorrow of human life. The first of them was the means of Yoga. The knowledge of the mystery of life, through Yoga by controlling the internal mentalities, is accepted as the best and permanent remedy. The art is regarded as another means for removing the distress. The regulation of self-repose through generalisation of hearts is achieved by art where the repose or disappearance of distress is available. To enlighten the feelings there is no successful medium other than the poetic art which alone is capable of counselling like one's beloved wife, by which the hearts of the people look upwards to right ways leaving the wrong ways. Among the poetical works the drama, being visual art is supposed to be most effective means. This is why the proverb काव्येषु नाटकं रम्यम्. The dramatic activities are regarded to be the best type of visual art due to their elegance and effectiveness.

Ācārya Bharata accepting the repose as the purpose of dramatic art says

"दुःखार्त्तानां श्रमार्त्तानां शोकार्त्तानां तपस्विनाम्।
विश्रान्तिजननं काले नाट्यमेतद् भविष्यति॥"

The great poet Kālidāsa expressing his views regarding the purpose of drama, has said that the drama entertains the people having different interests :

"नाट्यं भिन्नरुचेर्जनस्य बहुधाऽप्येकं समाराधनम्"।

The drama is such an art, which bears all the knowledge, skills, learning, arts, scriptures, wisdom and all the deeds recommended by Śāstras. In this context Ācārya Bharata has said:

"न तज्ज्ञानं न तच्छिल्पं न सा विद्या न सा कला।
न स योगो न तत्कर्म, नाट्येऽस्मिन् यन्न दृश्यते॥"

Hence the drama is supposed to be supermost of poetic art. Sanskrit drama has an uninterrupted history of more than two thousand years. Its origin has been very much mysterious. There are various theories in the field including the traditional one of its creation by Brahmā as recorded in Bharata's *Nāṭyaśāstra,* the first extant Sanskrit treatise on dramaturgy, but none of them singly satisfactorily explains its origin.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Drama is a powerful weapon with a literary person to attack and kill the evils and defects of society. The method of drama is itself an unique medium to remove human weaknesses and social crimes.

While going through the history of the formation of drama it appears that the dramas in ancient times were mainly popular among the special class of people as idealistic and large, structured plays. The special class of people including rulers, their family members, relatives, intelligentia, poets and other elite persons, could enjoy and establish identity with the famous incidents of Itihāsa Purāṇa, since the happenings and characters of those Paurāṇic incidents were related to the same class in which they could see the reflection of their life philosophy. Therefore the Drama as Nāṭaka and Prakaraṇa could not attain the wide popularity in society. Dramas and their plots got never united with the general public and remained to be the means of entertainment of a special class. If there was any one type of play which could get the importance in society these were satires and one act plays. These satires and one act plays were mostly related to the routine life of society/community. A general viewer would observe a known picture in their imaginary plot, which was very near to his life. The general public could relate itself with these plots very easily.

Sanskrit Drama came into existence in India much earlier than the birth of Christ and has had an unbroken history. The great dramatists Bhāsa, Kālidāsa, Śūdraka, Bhavabhūti are famous for their valuable works in the field of Sanskrit drama. The modern Sanskrit drama or the drama in twentieth century is supposed to be the latest in the links in the chain of the development of the Sanskrit drama.

Sanskrit drama upto the present century falls into a pattern. It has followed certain well-defined dramaturgical conventions codified by the ancient sage Bharata and gives the appearance of something very much stereotyped so far as language, expression and technique are concerned. But of late the Sanskrit playwright has ventured to come out of his shell and is beginning to give us a drama which breathes fresh spirit. In the modern scientific and technological age experiments are made and certain changes are introduced in Sanskrit dramas with the demands of the age. Sanskrit drama remains no longer psychological or spiritual, it is turning into social, ethical and intellectual. It no longer maintains an ideal isolation, it has started coming closer to society in its trials and tribulations, joys and sorrows, hopes and aspirations.

Bharata laid down the use of Prākṛtas in a drama by certain characters like women, jester, menials etc. This was when Prākṛtas were spoken and understood alongwith Sanskrit. Later on Sanskrit continued to be patronised by people while Prākṛtas were forgotten and became unintelligible. A tendency to avoid vernaculars is also visible. In modern Sanskrit plays, certain foreign words have also been used by Sanskritizing them or otherwise for expression.

In technique too some Sanskrit dramas present a break with the past. Like the western dramas the acts have now come to be devided into scenes. The *Nandī* and the *Bharatavākyan* once an indispensable part of a drama, have now come to be discarded. The Sanskrit stage is slowly progressing from its old elaborate form to a new simplified look. It is not an

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

KAUTSASYA GURUDAKṢIṆĀ

This one act play is written by Pt. Vasudeva Dwivedi. Though the theme of the play is old, still its presentation is new and original. The aim of this play is to give an idea to modern society of the type of relation that existed between the teacher and the pupil in ancient society. The plot of the play is taken from Kālidāsa's *Raghuvaṁśa* (Fifth act). The story pertains to the sage Varatantu and his pupil Kautsa.

The play has four scenes. As is obvious from the title itself, the play is connected with the life of Kautsa. The theme of the play circles round the most important incident of his life. The play communicates that full dedication and complete obedience pays much in life. Kautsa is the most beloved and talented pupil of his teacher. The king wants to bestow upon him the money and that he is the rightful owner of the whole treasure but Kautsa is a true Brahmacārin. He refuses to take even a penny more than what he requires:

In these days when the bonds of love between the teacher and the pupil are loosening and there is indiscipline among students the present play is a welcome attempt to put the whole thing in proper perspective by retelling in simple words the age-old story of Kautsa and Varatantu which presents before us the highest and the noblest ideal of student-teacher relationship in ancient India.

This is a small play of only twelve pages and as a piece of literature has little merit in it. For its verses it depends upon the *Raghuvaṁśa*. The prose portion seems to serve merely the purpose of introducing them. In this way the play is reduced to a mere running commentary on the Kālidāsan verses. The play tells the story of Varatantu and Kautsa in rather a prosaic way. The prose, the author's contribution, does not have the classical ring about it.

The motive which inspired the playwright to go in for the present play has been very beautifully put forth by him in the form of the *Bharatavākya:*

"May these be everywhere in India pupils who are obedient, teachers who love their pupils and graduates who have good character".

The other short plays written by Shri Dwivedi are *Bhojarājye Saṁskṛta Sāmrājyam, Svargīya Sanskrit Kavi Sammelanam, Bāla Nāṭakam.* All the short plays have been given the interesting plots.

CHĀYĀŚĀKUNTALAM

The play *Chāyāśākuntalam* is written by Shri J.T. Parikh of Surat and was published by the writer in 1957. On being inspired by third and fourth acts of Bhavabhūti the writer has introduced the shadow of Śākuntalā in his play. Though this play has an old theme, the author has presented it in a new way and has introduced some pleasant innovations in details. Śakuntalā has been placed on a higher moral plane. The author has made Duṣyanta more sublime and guilt-conscious. Above all, they both have been united at the place where there was no possibility of their union.

The author has taken the story from *Abhijñāna–Śākuntala* of Kālidāsa but he has introduced his innovations too. He has shown Duṣyanta and Śakuntalā meeting again for a

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

short while in the hermitage of Kaṇva and this time under completely changed circumstances and mental attitudes. Duṣyanta cannot see Śakuntalā but Śakuntalā can see him and hear every word he utters. By this meeting one problem, which was pinching the heart of Śakuntalā most and she was feeling insulted, gets solved. Śakuntalā is completely a changed woman when she leaves the hermitage of Kaṇva after this short meeting with her husband.

The author has drawn word pictures, which describe human feelings. He has used simile as his favourite figure of speech and presented beautiful illustrations.

Every century has a particular code of morals. Certain things are expected from a particular character. Duṣyanta of the *Mahābhārata* could not accept Shakuntalā due to public censure. Kālidāsa had to invent the story of curse to save Duṣyanta from that censure. But modern age expects Duṣyanta to be fully repentant. The play fulfils this need of the present age.

DEVAYĀNĪ

This play is published in the collection *Maṇimañjarī* of the works of Bommakanti Ramalinga Sastry. It was published in 1962 in the series of *Amara Bhāratī* from Hyderabad. It is based on the *Mahābhārata* story and is divided into five scenes.

Devayānī is a well known character in the *Mahābhārata*. She is the daughter of Śukrācārya. Śarmiṣṭhā, the daughter of King Vṛṣaparvan, is her maid servant. Devayānī marries Yayāti on her own accord but Yayāti has softness for Śarmiṣṭhā. The enrages Devayānī, she is so furious that she curses even her husband. She is a Brāhmaṇa girl and has all the qualities which a girl of Brāhmaṇa family should possess.

This play is written in an easy, flowing style. The dialogues are well-written. The influence of Hindi and other vernaculars too can be detected here and there. The play has a song too which is found in the beginning of the second scene. It has raciness in it and is quite pleasant. The play lacks humour.

YĀMINĪ

This one act play was published in the collection *Maṇimañjarī*. It deals with an episode from the life of Bilhaṇa-his love affair with Yāminī.

The character of Bilhaṇa is that of a romantic hero who was prepared to sacrifice his life for the sake of love. His poetry was so powerful that the sword which rose to kill him became a beautiful garland of flowers. King Madanābhirāma who first flew into rage and ordered the murder of the poet, became one of his staunchest admirers later justifying amply the adage "Those who came to scoff remained to pray".

Yāminī is a young princess who, like any young girl, falls in love with the teacher who teaches her though every precaution is taken to aviod their being intimate with each other. She knows that her father is strictly against their marriage still she is adamant and has her way.

This play is very small, covering only six printed pages. It has little to appeal to connoisseurs. At times its poetry leaves much to be desired and verses are delightful on account of their simplicity of diction and the judicious arrangement of words.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

LAKṢMĪSVAYAṀVARAḤ

The one act play *Lakṣmīsvayaṁvaraḥ* written by Dr. V. Raghavan was published in Sanskrit Ranga Annual, Madras, 1959. The theme of the play has been taken from the story of Samudramanthana, given in the *Bhāgavatapurāṇa*. This play was also broadcast from All India Radio, Madras in August, 1959.

MARKAṬAMĀRDALIKAḤ

The one act play *Markaṭamārdalikaḥ* styled as Bhāṇa by Shri Y. Mahalinga Sastry was published in the *Mañjūṣā*, a Sanskrit Monthly of Calcutta in 1951. The play has only one character, the monkey, who represents those people in society who by assuming different forms delude innocent people. They tempt them with something but snatch away some other thing. They are not philanthropists in essence. Even when they part with a thing they part with it with reservation. They are soft and polite in the beginning but are discourteous and harsh later when they find that the thing they had parted with is being harmed. The sense of ownership, even when they have parted with a thing, seemingly of their own free, will perish. Newer and newer things are therefore acquired in this way and the people cheated of their belongings. The people around them are carried away by their talk. They take their nefarious activities as their exploits and in their naivete lionize them.

NAVAMĀLATĪ

Dr. Nod Nath Mishra's one act play *Navamālatī* was published by Nag Publishers, Delhi in 1997. This contains nine Sanskrit one-act plays, highlighting Indian composite culture in general and socio-cultural values in particular. There has not been dearth of long plays in Sanskrit, neither in classical age nor in modern age, but there has always been paucity of one-act plays. In the post-independence era, of course, some scholars have written to enrich this form of Sanskrit prose–writings adopting themes based on modern socio-cultural phenomena. This collection by Dr. Mishra is the one in such series. As the name reads, each of these plays has one act only containing three to eight scenes in each. By name these one act plays are:

(I) *Kā vārtā* (What's the matter?) (II) *Mādhuryam* (Sweetness) (III) *Kim āścaryam* (What's wonder?) (IV) *Puruṣasya Bhāgyam* (Fate of the man) (V) *Pratiśrutiḥ* (Promise) (VI) *Kaḥ Panthāḥ* (What is the way?) (VII) *Kāś ca Modate* (Who is happy?) (VIII) *Āmantrita–Duḥkham* (Self–invited Misery) (IX) *Kuryāt Sadā Maṅgalam* (God may shower all blessings).

As the titles of the plays speak of themselves they portray various socio-cultural and adjustment problems of life itself. The characters are from the very society we are living in.

These plays not only present various complexities of life but also put forth some conclusions relating to the various social problems like dowry, student indiscipline family-planning, adjustment in families, human relationship etc. in the most befitting style. Thus they have definitely social and literary appeal.

The author of these plays was able to evolve his own language pattern strong enough to cope up with complexities of the present-day world. At places through the characters, he has shown to express his concern for the degenerating and deteriorating values.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Double standards of our day-to-day life have eroded our value-system which led to a very apathetic scenerio in our institutions. May it be a family, school, college or a University. Dr. Mishra has been able to visualize and depict this scenerio in this collection very successfully keeping in view the modern trends of Sanskrit writings. The author is not very rigid in following the formal characteristics of daramaturgy like *Bhāratacaryā*.

These plays imbibe the linguistic potentials, literary appeal and scenerio of our modern society coupled with the touch of our traditional value system based on an idealistic approach. Their stageability, along with their simple but elegant language and style, have made a place for them in student as well as common Sanskrit-loving circles.

In addition to a descriptive mention of some of the Sanskrit one-act plays authored by different scholars in Independent India, more valuable important plays have also been written, though may not be counted in the category of one-act plays with the modern views and techniques. It is appropriate to name these authors and plays here.

Shri K.R. Vaishampayan (Rāṣṭradharma)

The *Rāṣṭradharma* play was written by Shri Vaishampayan and published in 1970 from Poona.

Shri Riddhi Nath Jha (Pūrnakāmam)

Shri Riddhi Nath Jha son of Mahāmahopādhyāya Harshnath Sharma a renowned poet/ writer born in village Sharadapur (in Mithilā) in Sakaradhi tribe authored *Pūrṇakāmam* one–act play. This play was published in 1960 from Darbhanga.

Shri Kapildev Dwivedi (Parivartanam)

The play *Parivartanam* written by Shri Kapildev Dwivedi was published from Lucknow in 1956.

Shri K. Tiruvenkatacharya of Mysore wrote the play *Amarṣa Mahimā* which was published in *Amarvāṇi* in 1951.

Shri Skanda Shankar Khot of Nagpur was the writer and publisher of three plays namely—*Malabhavishyam*, *Lalavaidyam* and *Ha Hanta Sharade*. The plays were published in 1951, 1955 and 1956 respectively.

Shri Satya Vrat Shastri wrote the short play *Napuṁsakliṅgasya Mokṣaprāptiḥ*, containing the superfluity of neuter gender, published in 1953.

Dr. Ksishitish Chandra Chattopadhyaya of Bengal authored and published the one act play *Andhair andhasya Yaṣṭiḥ Pradīyate* in 1955.

Shri Narayan Shastri Kankar of Jaipur (Rajasthan) wrote one act play *Narāṇāṃ Nāpito Dhūrtaḥ* which was published in 1957.

Shri Dhyanesh Narayan Chakrabarty of Ravindra Bharati University wrote one act play Dasyu Ratnakāram.

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Shri Sita Ramacharya was the author of *Bhaimī Naiṣadhīyam* published in 1967.

Shri H.V. Bhujangacharaya of Mysore wrote *Pratibhāvilāsam.*

Shri D.T. Thathacharya wrote two plays namely—*"Punaḥ Sṛṣṭiḥ"* and *"Sopānśilā"* which were published in 1959–60 in Sanskrit Pratibha.

Dr. Chandrika Prasad Shukla of Allahabad composed the play *Vīra Vadānyaṃ.*

Dr. Anand Jha of Lucknow composed *Punaḥ Sangamaḥ* which was published in 1961.

Dr. Abhiraj Rajendra Mishra of Allahabad, composed *Nāṭyapañcāmṛtam* (which contains *Dāsyāpanodanam, Arjunorvaśīyam, Pratiniryatanaṃ, Samarcitmttikaṃ, Calitadhamarṇyaṃ*) and *Nāṭyapañcagavyaṃ* (consisting of *Kavisammelanaṃ, Rādhāmādhavīyaṃ, Phantooshacaritam, Navarasaprahasanam, Kachabhishāpaṃ.*)

Dr. Ramakant Shukla of Delhi wrote Puraścaranakamalaṃ. *Panditrājeeyaṃ, Abhiśāpam, Ālokinī, Dārāshikohīyam* which were published in 1983 to 1989.

The other scholars of Uttar Pradesh who are famous for writing Sanskrit plays are Dr. Bhagirath Prasad Tripathi *(Kriśakāṇāṁ Nāgapāśaḥ)* and Ms. Mithilesh Kumari Mishra *(Āmrapālī).*

The scholars of Bihar also have contributed much to the field of Sanskrit plays. They are namely Shri Ramakant Mishra of Champaran *(Jawaharlal Nehrū-Vijayam*-published in 1968), Dr. Vaneshwar Pathak of Siwan (*Plavaṅgadūtam*—published in 1976, *Raktadānaṃ*—on the social problems of dowry and leprosy). The other Radio–plays written by Dr. Pathak are—*Vikrānta Varṇanam, Vibhrānta Nāradam, Caṇḍālikā, Kādambarī Nāṭikā, Rakṣā Bandhanam* all published from Ranchi.

Dr. Ayodhya Prasad Singh of Siwan and Professor of Ranchi University wrote on current social problems in which a famous play is *Nīḍanirmāṇam.*

Shri Shankar Jha of Mithila also composed a play *Putravikrayaḥ* highlighting the dowry problem.

Thus, it is observed that the one act plays in Sanskrit, written in twentieth century, specially in Independent India, highlight the feelings of national integration, problems of society, politics, religion and culture.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

आधुनिकसंस्कृतनाटकेषु नारी

रामप्रतापो वेदालङ्करः

संस्कृतसाहित्ये प्राचीनकालादारभ्ये इदानीं यावद् नाटकनाटिकालेखनपरम्परा नैरन्तर्येण प्रचलति। मृच्छकटिका-भिज्ञानशाकुन्तलोत्तररामचरितवेणीसंहारादीनि नाटकानि रत्नावलीकूर्परमञ्जरी मृभाङ्कलेखादि नाटिकाश्च पुरातनलेख-कानां कृतयः सन्ति। अधुनापि हरिदाससिद्धान्तवागीश-मथुरा प्रसाद दीक्षित यतीन्द्रविमल अम्बिका दत्त व्यास वेलणकर-शिवप्रसादभारद्वाज-कृष्णकुमार-वेदकुमारी-प्रभृतिभिः आधुनिकनाटककारैः स्वकीयरचनाभिः एष क्रमः अक्षुण्णतां नीतः।

प्राचीनकाले बृहत्कलेवराणि नाटकानि व्यरच्यन्त, परमिदानीं पञ्चाङ्कपरिमितानि लघुनाटकानि लिख्यन्ते एकाङ्किनाटकानां प्रचलनमपि प्रायशो दृश्यते। इदानीमर्वाचीनेषु एकाङ्किनाटकेषु नाटके च नारीणां चरित्रस्य चित्रणं कीदृशं जातमिति विषये अत्र सविशेषं विचार्यते। अजेयभारतम्, अस्ति कश्चिद् वागर्थीयम्, पुरन्ध्रीपञ्चकम् चेति त्रीणि नाटकानि अत्र समीक्षितानि।

1. अजेयभारतम्

उत्तरप्रदेशस्य पौड़ीगढवालसमीपवर्ती अंगग्रामः डॉ. शिवप्रसादभारद्वाजस्य जन्मस्थली विघते। अस्य एकाङ्किनाटकस्य रचयिता भारद्वाज महोदयः सन् 1924 तमे ख्रिस्तीयवर्षे जन्म लेभे। असौ पञ्जाबविश्वविद्यालयस्य विश्वेश्वरान्द-विश्वबन्धु-शोधसंस्थाने (होशियारपुरे) स्नातकोत्तरकक्षाणामध्यापनमकरोत्। अस्य नाटकस्य प्रकाशनं विश्वसंस्कृतनाम्न्यां मासिक पत्रिकायां जातम्।

कथासारः-नाटकारम्भे वाचक-वाचिकाभ्यामिदं प्रोच्यते यत् हिमालयस्य उपत्यकायां तेजपुरनगरं तिष्ठति। तत्र विविधमतमतान्तरानुयायिनो जनाः प्रीतिपूर्वकं निवसन्ति। अकस्मादेव तत्रत्यान् जनान् चीनदेशवासिनः शत्रवः आक्रमन्ति। यद्यपि भारतीयसैनिका अल्पसङ्ख्याकाः अल्पास्त्रशस्त्राश्च तथापि ते धैर्यं न त्यजन्ति। नरा नार्यश्च सम्भूय शत्रून् पराजयन्ते। भारतीया सैनिका विजयश्रियं लभन्ते।

नारीचरित्रचित्रणम्

अस्मिन् एकाङ्किनाटके युद्धस्थले नारीणां यच्छौर्यं प्रदर्शितम् तत्तु अतीवाद्भुतं प्रशंसास्पदञ्च। कथनोपकथनमपि विद्यते अतीव हृदयग्राहि।

वाचिका–अहो इमे करतलाहितप्राणा युवानो रणरङ्गरञ्जिताः साटोषं युद्धस्थलाय प्रयान्ति।

वाचकः-सुकुमारयष्टयो बाला अपि शक्तितेजः प्रकटयन्ति। धन्या इमा दुर्गाः। दिष्ट्या विजयेन वर्धन्ते अमी युवानः।

अत्र धीरोदात्ता नायकनायिकाः युद्धवीराः विद्यन्ते। नरनार्यः समानरूपेण युद्धे शस्त्रसञ्चालने निपुणाः सन्ति। प्राक्तननाटकेषु पुरुषाणां शौर्यस्यैव प्रदर्शनस्य परिपाटी आसीत्, परमत्र नारीणामपि शस्त्रसञ्चालने समानभागिता विद्यते। एषा प्रवृत्तिर्नूतनेति वक्तुं शक्यते।

2. अस्ति कश्चिद् वागर्थीयम्

अस्य नाटकस्य रचयिता डॉ. कृष्णकुमारमहोदयो मुरादाबादनगरे जन्म लेभे। डॉ. कुमारस्य पितुर्नाम भूषणशरणः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

मातुश्च नाम राम प्रियादेवी आसीत्। एतेन महाभागेन **अलङ्कारशास्त्र का इतिहास, वैदिक साहित्य का इतिहास, संस्कृत साहित्य का इतिहास, तपोवनवासिनी, अम्बिका दत्त व्यास एक अध्ययन** प्रभृतीनां त्रिंशद् ग्रन्थानां रचना विहिता। असौ श्रीनगरस्य गढवालविश्वविद्यालयस्य संस्कृत विभागाध्यक्षपदमलञ्चकार। इदानीमपि सेवानिवृत्त्यनन्तरं साहित्यसाधनानिरतः सन् स्वजीवनं यापयति।

कथासारः-कालिदासविषयिका एका किंवदन्ती अनुश्रूयते कालिदासः शैशवादेव महान् मूर्खो मूढोऽव्युत्पन्नो जड़मतिश्चासीत्। सुदर्शनाख्यस्य राज्ञः सुताया एषा घोषणा आसीत्-यो मां जयति शास्त्रार्थे स मे भर्ता भविष्यति। बहवः पण्डितम्मन्या युवानो विद्वांसस्तत्र दारपरिग्रहाभिलाषिणः सभामागत्य परं शास्त्रार्थे पराजयमवाप्य पराभवदहनदाहदग्धाः विषण्णवदनाः प्रतिनिवर्तनाय बाध्याः बभूवुः। तदनन्तरं तैर्विद्वद्भिः छलेन विद्योत्तमया सार्धं मूर्खस्य कालिदासस्य विवाहः कारितः। मया वृतोऽयं वरो नितान्तं जडबुद्धिः कैश्चिद् दुष्टैरुपजापं कुमन्त्रणां चायोज्य वञ्चिताऽहमिति महत्या हृदयविदारिण्या पीडया सम्पीड्यमाना राजकुमारी विद्योत्तमा कालिदासं गृहान् निष्कासयति। कथयति च सा विद्याध्ययनं कृत्वा काव्यकर्तृत्वप्रतिभासमन्विते प्रतिनिवृत्ते विदुषि त्वयि मम प्रश्नोऽयं भविष्यति-अस्ति कश्चिद् वागर्थः। प्रश्नस्य समुचिते समाधाने सत्येव भवान् मे मनसि प्रवेशाधिकारं लप्स्यते। ततः कालिदासेन विद्याध्ययनं कृत्वा विद्याप्रकर्षो लब्धः कवित्वमपि चासादितम्। राजकुमारीमुपगत्य तेन तस्य प्रश्नस्य सम्यक् समाधानमेवं प्रदर्शितम्-मया तावत् अस्ति-कश्चिद् वागर्थ इति त्रिभिः पदैः त्रीणि काव्यानि कुमारसम्भव-मेघदूत-रघुवंशानि विरचितानि, एतदतिरिच्य अभिज्ञानशाकुन्तलं नाटकं लिखितम्। इदानीं मया भवदीया आकाङ्क्षा प्रपूरिता। परमसन्तुष्टा विद्योतमा कालिदासं पतिरूपेण ग्रहीतुमुद्यता जायते। कालिदासस्य माता अपि समागच्छति एवं नाटकस्य सुखान्तोऽत्र दृश्यते। नारीचरित्रचित्रणम्, अस्ति कश्चिद् वागर्थीयमिति नाम्नि नाटकेऽस्मिन् नारीं प्रति हीनोदारा च उभयाक्तिका दृष्टिरुपलभ्यते। प्रथमे अङ्के धूम्रकेतोर्गोवर्धनस्य च कथनोपकथनेषु एतत्संलक्ष्यते।

धूम्रकेतुः-एकतस्तु सा क्षत्रियवर्णा अथ च कन्या अस्मान् विदुषो ब्राह्मणान् स्पर्धेत, इत्येव सर्वथा अनुचितम्। धर्मशास्त्रैः स्त्रियः शूद्राश्चाध्ययनाद् वञ्चिताः। पादधूलिः भूर्धानमधिरोहेदिति नोचितम्।

गोवर्धनः-न हि नारी चरणधूलिः। देवानां निवासस्तत्रैव यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते। न ताः वेदैः शास्त्रैश्च कदापि अध्ययनाद् वञ्चिताः। प्रत्युत अनेकेषां वैदिकसूक्तानाम् ऋषयो नार्य एव।

धूम्रकेतुः-किन्न जानासि यद् एताभिः सुन्दरीभिः रमणीभिः मार्दवेन, सौन्दर्येण, यौवनेन च आदिकालादेव प्रकृतिसरलाः पुरुषाः प्रवञ्चिताः। अथ च कालसर्पिण्य एवेमास्तु यासामविषह्यं विषम् अचिकित्स्यमेव।.....योषितां हृदयं स्वभावत एव गरलनिवासः, अनुपमं रूपलावण्यं हालाहलविमिश्रम्, वाग्विलासितानि च कालकूटसंसक्ता मदिरा। कालसर्पिणीभिरेताभिः दन्दश्यमाना विलासिनः सहृदया अस्मिन् लोके परलोके वा न सुखं वा शान्तिं वा कदापि लभन्ते। पुरूरवसः प्रवञ्चिका सा उर्वशी ऋग्वेदे नारीं सालावृकेण वृकेण वा उपमिनीते। .....किं करणीयमस्माभिः विद्योत्तमायाः सौन्दर्येण विद्याया वा। तत्तु विषसंसक्तममृतमिव श्मशानविकसितसुरभितसुमनस्सन्दोह इव चास्मत्कृते अचिन्त्यमेव। भ्रातः त्यज मोहमेतं कातरभावञ्च। .....सा विद्यावलेपोन्मादिनी मिथ्याभिमानिनी राजकन्या। प्लुष्यतु सा पुटपाकप्रतीकाशे पावके।

अत्र एकत गोवर्धनहृदये नारीसम्मानस्य चरमा सीमा विलोक्यते अपरतश्च धूम्रकेतोर्मनसि तां प्रति घृणायाः पराकाष्ठा दृश्यते। गोवर्धनो नारीणां सहायकः किन्तु धूमकेतुर्भिन्नस्वभावः विद्यते। गोवर्धनः .....विपदग्रस्तस्तु साहाय्येन प्रथममभ्यर्थनीयः विशेषतस्तु नारी।

गोवर्धनः-विपद्ग्रस्तस्तु साहाय्येन प्रथममभ्यर्थनीयः, विशेषतस्तु नारी।

धूम्रकेतुः-हुम्, विपद्ग्रस्तानां सहायता .....नारीणां सहायता.....?

स्त्रीभिः निम्नकोटिकैश्च पात्रैः संवादेषु शौरसेनी भाषा देशभाषा वा प्रयोज्येतिभरताचार्यस्य निर्देशः। किन्तु विद्योत्तमासदृशीनां सरस्वतीरूपेण समवतीर्णानां नारीणां संवादेषु मूढजनसदृशप्राकृतभाषोच्चारणं न समुचितमिति परिकल्प्य संवादेषु सर्वत्रास्मिन् नाटके स्त्रियः संस्कृतभाषामेव व्यवहरन्ति।[1]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

अस्य नाटकस्य नायिका विद्योत्तमा परमा विदुषी विद्यते। तस्या इयं गर्वोक्तिः

अहं विद्योत्तमा नाम्नी विदुषी विश्रुता भुवि।
यो मां जयति शास्त्रार्थे स मे भर्ता भविष्यति।। (प्रथमोऽङ्कः)

विद्योत्तमा-(पितरमुन्मुखीभूय)-अविचला मे प्रतिज्ञा। यो मां विद्यायामतिशयिष्यते, स एव पाणिर्मे ग्रहीष्यति। नाऽहं कमपि मूर्खं वृत्वा पुटपाकानले जुहोम्यात्मानम्।

प्राक्तनेषु अभिज्ञानशाकुन्तलादिनाटकेषु नायकानामेव प्राधान्यं विद्यते किन्तु प्रस्तुतं नाटकं नायिकाप्रधानं जातम्। साहित्यदर्पणे नायकानां चत्वारो भेदाः वर्णिताः तेषु भेदेषु अन्यतमो भेदः धीरोद्धतः। धीरोद्धतस्य लक्षणस्य-अहङ्कारदर्पभूयिष्ठः। आत्मश्लाघानिरतः इति वैशिष्ट्यं विद्योत्तमायां विद्यते। तस्यां नेतुः गुणा[2] अपि प्राचुर्येण संलक्ष्यन्ते। इमे गुणाः प्रायशो धीरप्रशान्तनायके दृश्यन्ते।[3] नायिकाप्रधानेऽस्मिन् नाटके ये ये गुणा उत्तमपुरुषपात्रे अपेक्ष्यन्ते प्रायशः ते सर्वे विद्योत्तमानाम्न्यां स्त्रीपात्रे एकत्र सन्निहिताः। यद्यपि सा मूर्खं कालिदासं तिरस्करोति परं पातिव्रत्यं स्वीकुर्वती तस्य प्रतीक्षां दशवर्षं यावत् करोति। विवाहात् पूर्वं कालिदासः प्राकृतभाषां व्यवहरति तदनन्तरं सा विद्यामधीत्य संस्कृतेन सम्भाषते। पूर्ववर्तिषु नाटकेषु स्त्रियः प्राकृतभाषायां वदन्ति परमत्र वैपरीत्यं जातम्। विद्योत्तमायाः इलानाम्नीसख्याः चरित्रमपि सुष्ठु चित्रितम्। यदा राजकुमारी विद्योत्तमा स्वपतिं तिरस्करोति तदा सा विद्योत्तमामुपदिशति।

इला-राजकुमारि। भवती स्वमेव एनं शिक्षयतु। स्नेहधाराप्रवाहयित्री पत्नी योग्यतमा शिक्षिका। यदि च भवत्या भाग्ये सुखम् अस्य च भाग्ये विद्या अयमपि भवतीव विद्यासम्पन्नो भविता।

एवं परमविदुषा डॉ. कृष्णकुमारेण नायिकाप्रधानं नाटकं रचयित्वा नूतनः सफलः प्रयोगो विहितः। अनेन महाभागेन यन्नारीचरित्रचित्रणं विहितं तत्तु सशक्तं प्रभावोत्पादकञ्च।

3. पुरन्ध्रीपञ्चकम्[4]

अस्य रूपकसङ्ग्रहस्य प्रणेत्री डॉ. वेदकुमारी 14.12.1931 तमे खीस्ताब्दे जम्मूकश्मीरराज्यस्य जम्मूनगरे जन्म जग्राह। एम.ए., पीएच.डी. इत्यादि विशेषोपाधिरूपां स्वीयां शिक्षां परिसमाप्य सा जम्मूविश्वविद्यालयस्य संस्कृतविभागे आचार्या अध्यक्षा च नियुक्ता। कोपेनहेगन विश्वविद्यालये (डेनमार्कदेशीये) अनुसन्धात्री, विश्वविद्यालयानुदानायोगीय-राष्ट्रियानुसन्धात्री च सञ्जाता। अधुना विश्वविद्यालयीय-सेवानिवृत्त्यनन्तरं लेखनसमाजसेवादिकार्येषु संलग्ना। अनया संस्कृतसेवोपलक्ष्ये राष्ट्रपतिसम्मानपुरस्कारः उपलब्धः। पुरन्ध्रीचरितमाख्ये रूपकसङ्ग्रहे पञ्च रूपकाणि निहितानि।

1. मेनकावात्सल्यम्

कथासारः-अभिज्ञानशाकुन्तले मेनकाविषये कालिदासेन प्रोक्तम्-**दुहितृवत्सला मेनका**। इदं वाक्यमाधारीकृत्य इयं मेनका अस्मिन् रूपके विलक्षणप्रकारेण चित्रिता। देवराज इन्द्रो मेनकानाम्नीं गणिकां विश्वामित्रस्य तपोभङ्गाय आदिशति। यदा सा तदाज्ञापालनार्थं मुनेः सकाशं व्रजति तदा तस्य मनसि आदर्शपत्नीभावः समुत्पद्यते। सा समर्पणभावनया तस्मै मुनये स्वशरीरं समर्पयति। किञ्चित्कालानन्तरं तामन्तर्वत्नीं ज्ञात्वा ऋषि विश्वामित्रः तां परित्यजति। पतिपरित्यक्ता सा नारी प्राप्ते काले दुहितरं प्रसूते। स्वपुत्र्या जीवननिर्माणाय सा तां कण्वस्याश्रमे प्रवेशयति। सा समये समये तस्याः शिक्षाप्रगतिविषये ज्ञातुं यतते। तस्याः प्रयत्नेन शकुन्तला सद्गृहिणी जायते मातृपदमपि लभते।

नारीचरित्रचित्रणम्-मेनका अस्य रूपकस्य नायिका सा धीरललित एकतो कलाप्रगल्मा धीरा नायिका अपरतश्च सा धीरललितनायकस्य[5] निश्चिन्तामृदुताकलागुणोपेता वर्तते।[6] सा केवलं दुहितृवत्सलैव नास्ति परमस्मै तस्या जीवनस्योद्धारार्थं स्वकीयं वात्सल्यं परित्यज्य तां कण्वस्य आश्रमे निदधाति। सा स्वकीयं नारकीयं नर्तकीजीवनं विहाय विश्वामित्रं पतिरूपेण वृणुते। यदा ऋषिस्तां परित्यज्य पुनरपि गणिकाजीवनमङ्गीकर्तुं प्रेरयति तदा प्रत्युत्तरति-अहमिन्द्रलोकवैभवं न हि कामये अहं केवलं जीवनपथे सहयात्रिणं पतिं पत्न्यधिकारं मातृत्वञ्च कामये (तृतीयदृश्यम्)। मदीया दुहिताऽपि

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

निर्मलचरिता भवेदिति सा कामयते (मयेव अनयापि जयन्तस्याधिपत्ये केवलं गायन्त्या नृत्यन्त्या जीवनं न हि यापनीयम्। मम दुहिता मत्पथानुगामिनी नहि भवेत् तदा प्राप्तव्यं गृहमेकं पतिरेकः। ब्रह्मचारिणी कन्या युवानं विन्दते पतिम् (तृतीयदृश्यम्)। सा विपदि धैर्यमवलम्बते। यदा सा शारद्वतमुखात् श्रृणोति यद् दुष्यन्तो गान्धर्वविधिना शकुन्तलां पत्नीरूपेण गृहीत्वापि तां न परिचिनोति (अत्रभवती मया परिणीतपूर्वा इति न हि जानेऽहम् पञ्चमदृश्यम्) तदा सा अवसादवशीकृतापि धैर्यं न जहाति। असौ इन्द्रं तत्पुत्रं जयन्तं च कथयति यत्तौ दुष्यन्तं सत्पथे चलितुं प्रेरयताम्। सा स्वयं मारीचाश्रमं याति स्वपुत्र्याश्च सर्वाणि सङ्कटानि मोचयितुं यतते। सा धीरललिता नायिका तत् सर्वं यस्य कृते तया कामना कृता-कृतार्थं जातं मम जीवनमद्य। जीवनस्य प्रत्यूषे मया दुहित्रे यदभिलषितं जीवनस्य सन्ध्यायां मम दुहित्रा तत्प्राप्तम् पत्युः प्रेम, गृहिणीपदं सफलं मातृत्वम्। संतुष्टायां तस्यां सफलं मम मातृत्वं सफलं च मम वात्सल्यम्।

2. अपूर्वः प्रतिशोधः

कथासारः-कौरवपाण्डवयोर्मध्ये प्रवर्तमानं महाभारतयुद्धं समाप्तप्रायं सञ्जातम्। कौरवपक्षतः दुःशासनजयद्रथवृषसेनादयो योद्धारो हता दुर्योध्नस्य च ऊरूभङ्गो जातः। कौरवाणां पराजयमसहमानेन अश्वत्थाम्ना प्रतिशोधस्य रात्रौ सुप्तानां द्रौपदीपुत्राणां छलेन वधो विहितः। अनेन द्रौपद्याः क्रोधाग्निर्जज्वाल। सा भीमार्जुननकुलान् तमाततायिनमश्वत्थामानं मारयितुं प्रचोदयति। तद्वचनमनुसृत्य ते जीवन्तं तं गृहीत्वा द्रौपद्याः समक्षमानयन्ति तस्य वधाय च तदीयामनुमतिं वाञ्छन्ति। तमक्ष्णोः पुरस्ताद् दृष्ट्वा द्रौपदी भृशं क्रुध्यति परं तत्क्षणमेव तस्या मनसि एष विचारः समायाति यथाहमिदानीं पुत्रविहीना सती कष्टकरं जीवनं वहामि तथैव स्वपुत्रस्य अश्वत्थाम्नो निधनेन तन्माता कृपी अपि सुतविहीना सती महान्तं सन्तापमनुभविष्यति।

जगति कापि माता अहमिव पुत्रविहीना न भवेदिति विचिन्त्य विशालहृदया द्रौपदी स्वपुत्रघातिनमश्वत्थामानं बन्धनमुक्तं कर्तुमादिशति। हिंसायाः परिसमाप्तिर्हिंसया प्रतिहिंसया न सम्भवतीति विद्यते अस्य रूपकस्य सन्देशः।

द्रौपदीचरित्रचित्रणम्-द्रौपदी अस्य रूपकस्य नायिका वर्तते। धीरोद्धनायकस्य ये ये गुणास्ते ते द्रौपद्यामपि श्यन्ते।[7] अपि च सा धीरप्रशान्ताऽपि संलक्ष्यते।[8] यदा सा स्वपुत्रवधवार्तां श्रृणोति तदा सा क्रोधाभिभूता सती युधिष्ठिर-ोमादिपाण्डवान् कथयति-मत्समक्षं किमर्थमागताः, अत्र भवन्तः सर्वे गम्यतां शृङ्खलाबद्धः स दुष्टः अपराधी मत्समक्षमानेतव्यः। अहं वाञ्छामि पुत्रवधस्य प्रतिकारं प्रतिशोधम्। दुष्टस्य हस्तौ खड्गेन छेत्तव्यौ शिरः खण्डीकर्त्तव्यम् (द्वितीयदृश्यम्) सा क्षमावती गम्भीरा च। अश्वत्थाम्नो माता सुतविहीना न भवेदिति मनसि कृत्वा सा तदपराधं क्षमयति। सा स्वकीयं गाम्भीर्यगुणमेवं प्रकटयति-युद्धस्य परिणतिस्तु विनाश एव एकपक्षस्य वा द्वितीयपक्षस्य वा (द्वितीय दृश्यम्) सा परमोत्साहिनी सती स्वकीयां कष्टसहिष्णुत्वमेवं प्रकटयति-आशाबन्धः नाना कष्टेषु मां जीवितुं प्रैरयत् दुःखवारिधिमुत्तरितुं च मां सोत्साहामकरोत् (तृतीयदृश्यम्)।

मदालसा

कथासारः-गन्धर्वराजस्य विश्वावसोः पुत्री मदालसा नारीस्वातन्त्र्यस्य समर्थका धर्मदर्शनराजनीत्यादि- विविधविषय-मर्मज्ञा। स्वपुत्राणां रुचिवैचित्र्यं परिज्ञाय सा तेषां तत्तद्विषयेषु निपुणतां सम्पादयति। तस्याः प्रयत्नेन एको योगी, अपरः आयुर्वेदविशारदः, इतरः संन्यासी अन्तिमश्चराजनीतिज्ञः सञ्जातः।

मदालसा चरित्रचित्रणम्-अस्यां नायिकायां धीरोदात्तधीरप्रशान्तनायकयोः गुणाः संलक्ष्यन्ते। मया सागरतटे स्थित्वा कतिपयबिन्दव एव प्राप्ता अद्यावधि (तत्रैव 3, 32, 34) इति प्रथम दृश्ये कथनं तस्या अविकत्थनत्वं प्रकटीकरोति। सा केवलं वितं नाभिलषते-यदि लक्ष्मीः पूज्या प्रिया च अतिथिवर्यस्य तदा इदानीमेव मे नमस्कारः (प्रथमदृश्यम्)।

सा तु कृतज्ञतामभिव्यनक्ति प्राणदात्रे नागराजस्य (ममं कुलं जातिं स्थानमविज्ञायएव भवन्तौ मम प्राणान् मम शिशुं च रक्षितवन्तौ कथमनृणा भविष्यामि (द्वितीयदृश्यम्)। सा स्वचारित्र्यं प्राणपणेन रक्षति (मार्गे तस्य दुश्चरित्रस्य

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

व्यवहारमवलोक्य चरित्ररक्षणार्थम् आत्मानं नदीप्रवाहे प्राक्षिपम् (द्वितीयदृश्यम्)। सा सङ् गीतशिक्षणमपि करोति (यदा सा सामगानं गायति सर्वे जनाः पशवः पक्षिणः अपि मुग्धाः सन्तः शृण्वन्ति। (तृतीयदृश्यम्)। सा तु वृक्षं पुत्रवत् पालयति (वृक्षारोपणं तत्पालनञ्च पुत्रपालनमिव भवति पुत्रजन्मनोऽपि श्रेयस्करं वृक्षपालनम् (तृतीयदृश्यम्)। सा स्वशिशुं विक्रान्तं बाल्यादेव वेदान्तशिक्षां शिक्षयति। शुद्धोऽसि वत्स बुद्धोऽसि वत्स..... माता ते नास्ति तातस्ते नास्ति अजरोऽसि अमरोऽसि कस्य हेतोः रोदिषि (द्वितीयदृश्यम्)।

सा स्वसुतमिदमुपदिशति-वत्स युवराजपदं सांसारिकवैभवस्य सरणिः ब्रह्मज्ञानप्राप्तिस्तु सर्वविद्या वैभवमितिशेते (तृतीयदृश्यम्)। तस्याः सर्वे पुत्राः सन्मार्गदर्शनेन सुयोग्याः सञ्जाताः। पञ्चवर्षीयः विक्रान्तः योगी सन्वने निवसितुं निश्चयमकरोत्। आयुर्वेदशास्त्रपारङ्गतः सुबाहुः वनौषधीनाम् अनुसन्धानार्थं'' वनं गतवान्। तृतीयः पुत्रः शत्रुमर्दनः कामक्रोधमदलोभादीन् शत्रून् जेष्यमि इत्युक्त्वा प्रव्रजितः। चतुर्थः कनिष्ठः पुत्रः अलर्कः राजधर्मे निष्णातो जातः। तं मदालसा एवं कथयति-

प्रागात्ममन्त्रिणश्चैव ततो भृत्या महीभृता।
जेयाश्चानन्तरं पौरा विरूध्येत ततोऽरिभिः॥ (पञ्चमदृश्यम्)

अनेन मदालसायाश्चारित्र्यमुदात्तभावैरोतं प्रोतं च दरीदृश्यते।

सुगन्धा

कथासारः-कल्हणकृतां राजतरङ्गिणीं जयन्तभट्टकृतं च आगमडम्बरनाटकमाश्रित्य लिखितेऽस्मिन् रूपके शङ्करवर्मणः पत्नी सुगन्धा चित्रिता॥ पत्युः जीवनकाले तया तदानीं विद्यमानानां धार्मिकमतमतान्ताराणां पारस्परिको विवादः शान्तिं नीतः। पतिपुत्राणां मृत्योरनन्तरं सा काश्मीरराज्यस्य स्वतन्त्रा शासिका बभूव। स्वकीयशासनसमये तया सर्वधर्मसद्भावप्रचारो लोकतान्त्रिकमूल्यप्रतिष्ठा प्रजानां च हितसम्पादनं विहितम्।

सुगन्धाचरित्रचित्रणम्-अस्या रूपकस्य नायिका सुगन्धा धीरोदात्ता धीरप्रशान्ता च नायिका विद्यते। सा आत्मप्रशंसाविमुखी, गम्भीरा, त्यागिनी, कर्त्तव्यपरायणा च विद्यते। शङ्करवर्मणः शासनकाले आस्तिकनास्ति- कदार्शनिकानां मध्ये अनेके विवादाः प्रचलिताः आसन्। नीलाम्बरो नास्तिकानां प्रतिनिधिर्विद्यते शैवाचार्यश्च प्रतिनिधिः जातः आस्तिकानाम्। तयोर्विवादस्य शमनार्थं सुगन्धया धैर्यराशिर्नियुक्तः। तेन वादिप्रतिवादिनां युक्तीः श्रुत्वा अहिंसासत्यादिशाश्वतधर्मनियमा एव धर्मस्य मध्येनिहिताः, अगम्यगमनमशुचिभक्षणादयश्च अधर्मेगणिताः इति निर्णयो दत्तः। सङ्कर्षणः कथयति-देव्याः सुगन्धायाः प्रतापेन सर्वे विवादाः परिसमाप्ताः। सुगन्धा महाराजशङ्करवर्मणः नामतः पापाचाराणामधार्मिकानाञ्च जनानां देशनिष्कासनं करोति-

ये ये प्रस्तुतधर्मविप्लवकृतः पापास्तयोऽ पायिनः।
ते चेदाशु न यान्ति घातयति तान् दस्यूनिव क्षमापतिः॥ (द्वितीयदृश्यम्)

एतच्छ्रुत्वा नीलाम्बरः कथयति-दारुणः खलु शङ्करवर्मा येन वयं नीलाम्बराराष्ट्रात् निर्वासिताः। नीला दारुणा देवी सुगन्धा यया महाराजनामतः सर्वमिदं कारितम् (द्वितीयदृश्यम्)। एवं सुगन्धायाः प्रयासेन सर्वे आगमनिगमानुयायिनः परस्परवैरभावं विहाय स्नेहेन निवसन्ति (तृतीयदृश्यम्)। अनन्तरं सुगन्धा स्वराज्ये भ्रष्टाचारस्योन्मूलनं कर्तुममुद्यता जायते। उत्कोचग्रहणस्य प्रमुखं कारणं शङ्करवर्मणो युद्धलिप्सा आसीत्। युद्धस्य कृते धनमादातुं येषां राजकर्मचारिणां नियोगः कृतस्ते तु प्रजानां प्रचुरधनं कररूपेण अगृह्णन्। यदा सुगन्धया पतिमरणानन्तरं राज्यभारोगृहीतस्तदा तया भ्रष्टाचारनिरोधाय महान् प्रयत्नः कृतः। तदानीं भ्रष्टैः अधिकारिभिः तस्याः पुत्रो गोपालः षड्यन्त्रं विधाय मारितः। ता पत्युः चितया सार्धं सतीन बभूव प्रत्युत पतिनिदेशात् पुत्रस्य संरक्षिणी अजायत। तस्याः चारित्र्यमधिकृत्य प्रभाकरदेवामात्यविषयको मिथ्याप्रवादः प्रचारितोऽभवत्। सा तु खिन्नमनसी भूत्वा अरण्यवासिनी स्यामिति निश्चयं कृतवती। परन्तु स्वकीयाचार्यायाः योगेश्वर्याः

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

धर्मराशेश्चाग्रहेण तया स्वनिश्चयः परिवर्तितः। धैर्यराशिस्तां प्रति कथयति-सङ्कर्षणादयः सर्वे अधिकारिणः अमात्याः पौरजानपदाः च प्रसादात् बहिः अत्रभवतीं प्रार्थयितुं सङ्गता यत् प्रजाः भवत्याः शासनमेव इच्छन्ति इति। योगेश्वरी अपि कथयति-सुगन्धे! जीवनस्य रणक्षेत्रात् पलायनं त्वत्कृते न शोभते, त्वया कर्त्तव्यबुद्ध्या प्रजाः प्रजा इव पालयितव्याः। महाधीरे! क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वा उत्तिष्ठ।

सुगन्धा–सत्यं वदति अत्रभवती। भावनायाः कर्तव्यमधिकतरं श्रेयस्करम्। अत्रभवत्या आदेशः प्रजायाः च इच्छा मया शिरोधार्या। (षष्ठदृश्यम्)

द्राक्षामतः शकुन्तला

कथासारः-धेनुमार्गस्य (डेनमार्कस्य) प्रसिद्धेन कविना होल्करद्राखमैन (द्राक्षामान्) महोदयेन शकुन्तलेति शीर्षकेण एका कविता, 1876 तमे वर्षे लिखिता। तस्य कवेः जीवनवृत्तमाधारीकृत्य लिखिते अस्मिन् नाटके प्रेमि-प्रेमिकयोः प्रेम्णः चित्रणम्। स परित्यक्तामन्तर्वत्नीं स्वप्रेयसीं न विसस्मार। कालिदासस्य शकुन्तलाव्याजेन सा कवितामाध्यमेन स्वहृदयस्यानुभूतीः प्रकटीकरोति।

शकुन्तलायाश्चरित्रचित्रणम्-अस्य रूपकस्य नायिकायाः विलीनाया हृदये प्रणयाग्निः ज्वलति परं सा गम्भीरा सती मनोभावं न प्रकटयति द्राक्षामतः प्रणयचषकं सा सङ्कोचवशात् न स्वीकरोति अतः सा धीरोदात्ता नायिका। सा वर्तते कलाप्रेमिणी नायिका। द्राक्षामतः साहित्यरुचिः तस्यै रोचते सा कथयति यथा द्राक्तरः समाजे सम्मानमर्हति तथैव साहित्यकारोऽपि। सा एका भारतीया नारी प्रतीयते या प्रेममयी सती पत्ये सर्वतोभावेन हृदयं समर्पयति-

अधुनास दिवस आयातः।
पुरो मदीयः प्रिय आयातः।
लध्वी लतिका महता फलिना।
अद्य सङ्गंता राका शशिना
प्रेममयोऽयं लोको जातः॥

सम्प्रति मम हृदये तव वासः
त्वं मे रुदितं त्वं मे हासः
सारमयः संसारो जातः॥

सा तु जीवनपथे सहैव चलितुं कथयति
प्रियतम जीवनपथे चलावः
सुखदुःखयोश्च समौ भवावः
सहयात्री त्वं मे सञ्जातः॥ (प्रथमदृश्यम्)

विलीना विद्यते अतीव मनस्विनी सा। यदा तस्या पतिस्तां स्वकीयाजीविकारक्षणार्थं परित्यक्तुं वाञ्छति यतो हिस अविवाहितः सन्नेव अविवाहितया नार्या वसितुं शक्नोति तदा सा तं भर्त्सयति-प्रवञ्चक एवं पराङ्मुखः भवसि कुत्र गताः तव प्रेमालापाः आजीवनसहयोगस्य वचनानि मनसः तर्पणानि च तानि चाटुवचांसि। स्वच्छन्दवृत्तिरसि। द्राक्षमन् या तव हृदयस्थली मया उर्वरभूमिः इतिकृत्वा स्वीकृता सा तु मरुस्थली आसीत्। यतिष्ये जीवितुम् त्वां विना।[2] (तृतीयदृश्यम्)

परन्तु सा परमा धैर्यवती उत्साहवती नितरां त्यागिनी च। त्वया तु मम गर्भस्थशिशोरपि चिन्ता न कृता परं मम मातृत्वम् अस्य कृते मम जीवितुं प्रेरयति। भग्नां हृदयतन्त्रीं पुनः समायोज्य नवस्वरमुत्पादियितुं यतिष्ये अद्य एव आनय विवाहविच्छेदपत्रम्। गृहाण इमानि मम आभूषणानि विवाहाङ्गुलीयञ्च (तृ.दृ.) (धीर प्रशान्तनायिका)। सा खण्डिता नायिका यतो हि तस्याः पतिः अन्यस्यामनुरक्तो जातः। इमौ द्वौ नायिकानायकौ विच्छेदे सति अपि परस्परमनुरक्तौ यद्यपि

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

तयोः पुनर्मिलनं न जातम्। विच्छेदस्य सर्वमुत्तरदायित्वमपि द्राक्षामतः न तु विलीनायाः। तेन दुष्यन्तरूपेण मृगशाविका विलीना हता-पश्यत तस्मिन् वने नदीतटे मृगयारतो दुष्यन्तः शरं क्षिपति मृगशावके (पञ्चमदृश्यम्)। विच्छेदानन्तरं द्राक्षमानपि अन्यां नायिकां परित्यज्य एकाकी वसति। विलीनापि एकाकिनी सती द्राक्षामन्तं स्मरन्ती स्वजीवनं यापयति। एवमुभौ इमौ भारतीयनाटकानां पात्रे इव प्रतीयेते।

समीक्षा-अस्मिन् निबन्धे त्रीणि रूपकाणि आलोचितानि। अजेयभारतम्, अस्ति कश्चिद् वागर्थीयम्, पुरन्ध्रीपञ्चकञ्चेति नाटकत्रये यादृशं नायिकावर्चस्वं तादृशं पुरातनेषु संस्कृतनाटकेषु रूपकेषु वा न दृश्यते। प्राचीनकालादारभ्य इदानीं यावद् भारतीयसमाजः पुरुषप्रधानो दृश्यते। एतस्मिन् समाजे नारीणां स्थानं पुरुषापेक्षया किञ्चिन् न्यूनम्। यद्यपि नारी पुरुषस्य सहाया परं सा सहयोगमपि दत्त्वा समानं स्थानं न लभते। अर्वाचीनेषु उपरिनिर्दिष्टेषु नाटकेषु नार्यः न केवलं समानां स्थितिं लभन्ते अपितु तासां चरित्रं पुरुषचरित्रमति शेते। अजेयभारते पुरुषा इव नार्योऽपि देशसंरक्षणे व्यापृताः। अस्ति कश्चिद्वागर्थीये विद्योत्तमायाश्चरित्रं कालिदासचरित्रापेक्षया शोभतेतराम्। पुरन्ध्रीपञ्चके तु नायिकानामेव प्राधान्यं तासां यादृशं चरित्रचित्रणमत्र विद्यते तादृशं प्राचीनार्वाचीनरूपकेषु कुत्रचिदेव विरलतया दृश्यते। अस्येदमेकं कारणं प्रतीयते। पुरुषनाटककाराः पुरुषपात्रैः सह साधारणीकृत्य तेषामनुभूतीः स्वचेतस्सु अनुभूय तासां प्रकटीकरणं सहजभावेन कर्तुं प्रभवन्ति। नारीनाट्यकर्त्र्यश्च नारीसुलभानुभावान् सम्यक्तया द्योतयितुं शक्नुवन्ति। नारीपक्षतः सम्मानमपमानं वा प्राप्य नरः कीदृशं प्रसादमवसादं वाऽनुभवति एवं पुरुषान्मानापमानौ नारी कथं प्रसीदति विषीदति चेति विषये तु प्रत्यक्षभोक्ता नरः प्रत्यक्षभोक्त्री च नारी प्रमाणम्।

अपि प्राचीनसाहित्यशास्त्रिभिः प्रदर्शिताः धीरोदात्तादिनायकभेदाः पुरुषाणां गौरवं प्रदर्शन्ति नारीणाञ्च स्वीया अन्या, साधारणा धीराधीरादिनायिकाभेदास्ता सामवरत्वं द्योतयन्ति। इमे भेदाः अस्ति कश्चिद् वागर्थीय-पुरन्ध्रीचरितयोः प्रतिष्ठापितनायिकानां चरित्रेण सह सर्वथा सङ्गच्छन्ते। वस्तुतः नरस्य नार्याश्च कृते धैर्यगुणस्य समानरूपेणावश्यकता। अत एव यथैव नरो धीरोदात्तनायकस्तथैव नारी अपि धीरोदात्तनायिका भवितुमर्हति। पुरन्ध्रीचरिते एतत्तथ्यं द्रष्टुं शक्यते। यद्यपीमा नायिका महाभारतपुराणादिप्राचीनग्रन्थेभ्यो गृहीताः परं तासां प्रासङ्गिकता अद्यापि दृश्यते। अद्यत्वे विद्यमानानामवैधसन्तानपोषणा-दिसमस्यानां सुतरां समाधानमेषु नाटकेषु दृश्यते। प्राचीनानि मेनकादीनि पात्राणि वर्तमानकालस्य पात्राणीव प्रतीयन्ते।

सन्दर्भसूचिः

1. मायापरः प्रचण्डश्चपलोऽहङ्कारभूयिष्ठः।
   आत्मश्लाघानिरतो धीरै र्धीरोद्धतः कथितः।। साहित्यरदर्पणः 3.33
2. त्यागी कृती कुलीनः सुश्रीको रूपयौवनोत्साही।
   दक्षोऽनुरक्तलोकस्तेजोवैदग्ध्यशीलवान् नेता।। तत्रैव, 3.30
3. सामान्यगुणैर्भूयाद् द्विजादिको धीरशान्तः स्वात्। तत्रैव, 3.34
4. पुरन्ध्रीपञ्चकम् (संस्कृत रूपकसङ्ग्रहः) वेदकुमारी घई 1998 (राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम् 56-57 इन्स्टिट्यूशनल एरिया, जनकपुरी, नई दिल्ली-110058.
5. धीरा कलाप्रगल्भा स्याद्..... साहित्यदर्पण 3, 60.
6. निश्चिन्तो मृदुरनिशं कलापरो धीरललितः स्यात्। तत्रैव, 3.34.
7. मायापरः प्रचण्डश्चपलोऽहङ्कारदर्पभूयिष्ठः।
   आत्मश्लाघानिरतो धीरैर्धीरोद्धतः कथितः।। साहित्य दर्पण, 3, 33.
8. अविकत्थनः क्षमावानतिगम्भीरो महासत्वः।
   स्थेयान्निगूढमान्ते धीरोदात्तो दृढव्रतः कथितः।
   सामान्यगुणैर्भूयान् द्विजादिको धीरशान्तः स्यात्। (तत्रैव, 3.32, 34)

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Modern Sanskrit Epics from Kerala

P.C. Devassia

We are familiar with the propaganda that Sanskrit is a dead language and the days of epics are past. How baseless this conception is can be seen from the excellent Sanskrit epics composed and published in Kerala as well as in the other states of India in modern times. By 'modern times' I mean the years following the Indian Independence. Therefore I do not touch upon the *Āṅgala Sāmrājyaṃ* written by Prof. A.R. Raja Varma, popularly known as "Kerala Pāṇini" and the "Georgudevacaritaṃ" of Sri Padmanabha Shastri, both composed in the beginning of the twentieth century.

The five Sanskrit epics composed by Keralites since Independence are the *Śrī Nārāyaṇa Vijaya*, the *Keralodaya*, the *Kṛṣṭubhāgavata*, the *Navabhārata*, and the *Visvabhānu*. The common characteristic of these poems is that their subject matter is not derived from ancient mythology. *Keralodaya* and *Nava Bhāratam* are historical Mahākāvyas, and the other three are biographical epics. In *Keralodaya* and *Nava Bhāratam* the discussion of political and social events is given prominence. The other three are composed with the intention of promoting ethical and spiritual values. I shall briefly touch upon each of these five works.

Śrī Nārāyaṇa Vijaya composed by the eminent scholar Śrī Bālarāma Panicker was published in 1971. This epic is based on the holy life of Śrī Nārāyaṇaguru who has successfully brought about significant changes in the religious and social life of Kerala. In this epic containing 21 cantos and about 1500 stanzas, the author, well versed in Vedānta, skilfully portrays the high spiritual qualities of the hero Nārāyaṇaguru and his high moral precepts. A whole canto is devoted to the expansion of the Guru's famous maxim, "One caste, one religion and one God for all". Śrī Nārāyaṇa thus exhorts his disciplines[1]:

किञ्चिन्मतं हैन्दवाख्यं न, हिन्दु-
स्थाने वसन्तः समे हिन्दवो हि
माहम्मदाः क्रैस्तवा जैनबौद्धाः
सर्वे त्वमी हिन्दवो भिन्नमार्गाः॥ (Canto XIX 29)

In order to give the biographical narrative a literary flavour the poet very often employes fine similes and descriptions. He describes the hospitality extended to the great poet Tagore by the trees of the hermitage thus:

सामुद्रमन्दानिलकम्पिताभिः
सुगन्धिसूनोत्करमञ्जुलाभिः।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

शाखाभिरभ्यागतमग्र्यकीर्ति-
मवीजयन् कम्रदला रसालाः॥ (सर्गः XVI.52)

The scholarly and elaborate commentary in Sanskrit by the author himself has won the admiration of learned men.

I recall with deep sorrow the passing away of this scholar-poet who was also a beloved friend of mine.

The second epic under consideration is the *Keralodaya* by Śrī K.N. Ezhuthachan published in 1977. The poem comprising 21 cantos and 2500 stanzas is concerned with the political, social and cultural history of Kerala. The epic begins with the legend about the origin of Kerala, how the land arose from the western ocean, and ends with the formation of the united new Kerala after India's attainment of freedom. In order to reduce the tedium associated with the historical narrative the author employs guṇas and alaṁkāras appropriately so as to make the narrative delightful to the reader. The poet describes the fishermen during the region of "Narmudi", a famous Chera king:[3]

तन्तुजालैर्हरन्ति स्म दाशा मीनान् महार्णवे।
नेत्रजालैस्तटे यूनां मनांस्यपि च तत्सुताः॥ (*Keralodaya*, Canto V-21)

It is worth mentioning that this epic was given the National Sahitya Academy Award in 1979.

The third epic published in the same year entitled "Kristubhagavata" has been composed by myself. I shall discuss it towards the end of this article.

The epic *Navabhārata by* Śrī Muthukulam Sreedhar has for its theme India gaining ndependence. This was published in 1978. The poem has 18 cantos and begins with a escription of the Himālayas and concludes with India's independence and Jawaharlal's sumption of office as Prime Minister. As occasion offers, leaders of the freedom struggle ke Mahatma Gandhi and Motilal Nehru are extolled in this poem. I shall quote a stanza om the description of the Himālayas:

मुनिप्रौढैः समाश्लिष्टो मौनवेदान्तचिन्तकैः।
सन्ध्ययोरुभयोः स्वर्णतालवृन्तप्रवीजितः॥ (*Navabhāratam*, Canto 1.3)

A commentary too in Sanskrit by the poet is included which deserves the special atiitude of the readers.

Viśvabhānu by Dr. P.K. Narayana Pillai published in 1979 is of commendable worth. this epic based on the glorious life of Swami Vivekananda, there are 21 cantos and 555 nzas. The hero's birth, education, his meeting with Sri Ramakrishna, his journey to spread message of his master, his speech at the conference of world religions at Chicago, the mation of Sri Ramakrishna Mission and his mahā-samādhi are the topics dealt with in ple style and impressive language. The disciples of Vivekananda who, later acquiring itual maturity go forth from the monastery to spread the message of their master are npared to young birds who have learnt to fly and fly forth leaving their nest behind.[5]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

समुदितशतसिद्धयः प्रयाणे निरतहृदः परसेवनोत्सुकास्ते।
मठमनतिचिराद् विमुच्य नीडं गगनचरा इव निर्ययुः सपक्षाः॥ (*Viśnuabhānu*, Canto IX-15)

Now a few words about the epic *Kristubhāgavata*, which as I have already stated, is a composition of mine. I am rather embarrassed to comment on a book I myself have written. At the same time no one, of course, but the poet concerned, can be fully aware of the frame of mind with which he wrote the poem, the objectives of the poem, and the special difficulties he had encountered in his composition. In any manner, I appear to be boastful or lacking in humility, I am sure the mature and learned readers will forgive me.

Although Daṇḍin lays down the rule that the subject matter of the epic poem should be derived from the purāṇas and ithihāsas, he yet allows the option in the verse "*itarad va sadāsraya*", that is, other themes of historical nature can also be adopted. The commentary on this verse by Jeevānanda Sagara is "plot based on an event that has taken place, different from the *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata* and the like." Therefore I firmly believe that I have not broken the norms regarding epics when I decided on adopting the world famous and sacred story of Kristudeva for the subject of my epic.

A special feature of this epic is that Christ is presented with the halo of Indian tradition. Swami Vivekananada has declared that Jesus is an oriental among orientals. Keeping this in mind many parallels from Indian mythology and contemporary history have been brought in. I believe that Sanskrit scholars will note the propriety in this context of the very title *Kristubhāgavatam.*

Imagining that it is evening and that the sun is setting when the Sermon on the Mount is over, the sunset is thus described:

संसारार्तिहरां सनातनरसां येशोर्मुखान्निःसृतां
प्रेमोद्गीतिसुधां पिबन् प्रशमितोत्तापो भवन् भानुमान्।
संहृत्याशु करान् विवेश विनयेनास्ताद्रिपार्श्वस्थितं
सन्ध्याराग-कषायिताम्बरधरो ध्यानोचितं गह्वरम्॥ (Canto XVII, 4.2)

To *Kristubhāgava*, was given the National Sahitya Academy award in Sanskrit for the year 1980, and for the same, I am grateful to the Academy and the learned men who recommended it.

I cannot conclude this article without expressing a few words of eulogy about that learned and popular personage whose 72nd birthday we are celebrating. Dr. Satya Vrat Shastri (son of the celebrated Pāṇinian authority, Vidya Vachaspati late Prof. Charudeva Shastri) had his early education from his father. Dr. Satya Vrat Shastri has an individuality of his own which distinguishes him from most scholars of his time. He is not satisfied with earning degrees and doing research work in India. It is his passionate desire to spread the fame and flavour of Sanskrit to countries abroad, especially Germany. He has travelled several times to Germany, has lectured in many cities of that country, has presented valuable papers on Sanskrit and Indology in several seminars and has won the friendship of a number of Sanskrit scholars and Indologists of Europe. All of them were attracted by his erudition,

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

brilliance and high character. Dr. Shastri too was overwhelmed by the love and hospitality of the German people and was thrilled by the beauty of Germany's landscape, whose multi-storied skyscrapers appeared to him as bridges between the earth and heaven. On his return from abroad he wrote a beautiful travelogue–A Century of Verses in Sanskrit–with his own English translation–which serves as a record of his first journey to Germany. Dr. Shastri has to his credit a good number of creative and critical Sanskrit works including a lot of research papers. Thus he has done Herculean tasks to enrich the Sanskrit language, and his work remains incomparable. May the Almighty shower his choicest blessings on Dr. Shastri so that he be enabled to do greater service to his country, to his countrymen, and to the Sanskrit language, which is the country's cultural language, and the language of the gods! Jai Hind.

References & Notes

1. There is no religion called Hinduism. Every one who inhabits Hindustan is a Hindu. The Mohammedans, Christians, Jains, and Buddhists are all Hindus following different paths.
2. The mango trees, having beautiful leaves and branches, shaken by the breeze blowing from the seas, made charming by the fragrance of the flowers, fanned the celebrated guest.
3. The fishermen catch fish in the ocean with the nets made of threads. On the shore their daughters catch the hearts of young men with the nets of their eyes.
4. Embraced by the great sages, silent in contemplation stands the Himālayas fanned by golden fans both in the morning and in the evening.
5. These monks of varied spiritual attainments anxious to render service to others and intent on wandering as a spiritual discipline, then left their hermitage like birds that leave the nest when their wings grow.
6. The sun having drunk the eternally sweet nectar of the sermon of love that flowed from the lips of Jesus which removes the tribulations of the earthly existence, calmed down, and instantly withdrawing his rays and putting on the saffron robe dyed by the evening sky, entered in all humility a cave by the side of the setting mountain, a fitting resort for meditation.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Ogeti Parikshit Sharma : A Modern Sanskrit Writer

P.G. Lalye

A great luminary of the firmament of modern Sanskrit literature, born in Andhra Pradesh, Pandit Ogeti Parikshit Sharma, was working as a Director. He had M.A. Sanskrit and M.A. Linguistics degrees from the Department of Languages, Government of Maharashtra. All his Sanskrit works were written during that period. He has chosen subjects from Patriotism to Exoticism. A scholar, well-versed in five languages, O.P. Sharma, finally chose Sanskrit, which was enriched by his uncommon genius. He has written numerous books in Sanskrit, of which the following are well-known.

1. ललितगीतालहरी, 2. अक्षरगीतरामायणम्, 3. यशोधरामहाकाव्यम्, 4. परीक्षिन्नाटकचक्रम्, 5. जानपदनृत्यगीतमञ्जरी, 6. सौन्दर्यमीमांसा।

The first two are the anthologies of lyrical Sanskrit verses. The third one is an epic, a Mahākāvya, depicting the life of Yaśodharā, bringing out the subtle moods of the wife of the Buddha. The fourth one is a collection of Sanskrit plays. The twenty-seven plays deal mostly with social problems. The sixth one endeavours to demonstrate the truth that everything created by God is beautiful.

Later, he published a unique historical epic 'Śrīmatpratāparāṇāyanam', describing the glorious feats of Rāṇā Pratāpa, the invulnerable hero of Rajasthan. It is by far the first epic written in Sanskrit, glorifying the life of a brave hero, who waged a relentless fight with Akbar, the Mughal emperor. Despite many works written in vernacular languages, singing the heoroic incidents in the life of Rāna Pratāpa, there was no work, coeval with the eminence of the hero in Sanskrit. Dr. Sharma has employed powerful racy style in the work. His creative genius is at its acme, in this epic. The work is embellished by many types of metres including Teṭagīti, and Aṭavedas, used in Telugu compositions. The epic is divided into six Kāṇḍas, entitled Mevāḍa, Udaya, Araṇya, Delhi, Haldighāṭa, Vijaya, highlighting various events in the life of Rāṇā Pratāpa. The epic is characterized by the grandeur of majesticity of language, which is particularly seen in the Bhilla hero Mahu.[1]

The language is in keeping with the moods. For example, the lament of Pratāpa, after the death of his horse 'Cetaka' is quite heart rending.[2]

The entire epic is full of patriotic feelings. Pratāpa was ever willing to lay down his life for the sake of saving his dear country. The writer has used inspiring verses, to give vent to his noble feelings. He has also exhorted his fellow warriors, to offer their life for the sake of the country.[3]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

He sometimes speaks in an infuriated mood. He prefers to falling down from high to the wretched slavery. In the entire epic, an is obvious, the heroic sentiment (Vīrarasa) is a dominant one (Aṅgī). It is often conveyed through the delineation of various characters, like Padminī, Mīrā or Pannā, The description of the valiant horse is done in Rathoddhatā metre. The two sarges of Araṇyakāṇḍa describe the forest and the advent of spring. They are woven in different metres. The aṣṭaka method of verses and the grief of Pratāpa over the death of Cetaka, are fine illustrations of the sentiment of Pathos (Karuṇa). This spirited reaction to the advice of Mānasimha is worth noting. He appeals him to protect the Bhārata country. This should be done by all kings.[4]

This is not only an historical epic, but epic with a mission of reminding the heroes of past to the people to act, act in the living present, without allowing any attenuation in the spirit of patriotism.

His 'Saundaryamīmāṁsā' has time-tested purpose to enthuse people to discover beauty in all the natural objects. His 'beauty' connotes 'fascination', 'attractiveness', which is inherently natural to many objects, animate as well as inanimate. The treatise is a 'Testament of Beauty' and is divided into sixteen divisions, subdivided into two hundred and eighty five topics. They are independent thoughts on Beauty, clearly dovetailed to literary appreciation. The writer has a firm conviction that beauty is the soul of universe and also of poetry. He is equipped with traditional and modern poetical conventions. He has constructed a separate aesthetic structure. He maintains that music is enriched by video colours. As Dr. P.P. Apte has pointed out in his foreword, his wide range of appreciation of cosmic beauty stretches from the limbs of human body on one side to the perception of the yonder sun on the other. The learned author has meandered his way into various fields like Āyurveda, Yoga and has pointed out that all the stages of life are beautiful. He has particularly pointed out that beauty is engendered in the universe on account of sunrays and five elements and divinity of Sandhyā. Sandhyā is the creator of nature and also a bestower of life. Dr. O.P. Sharma has interspersed prose passages with verses of his own. He has resembled beauty in Mandāra.[5] He has a peculiar idea about a dog too.[6] He has classified beauty in a spiritually ascending order beginning with attraction and cultimating in a celestial form characterized by attention, delight and inexplicable form to be tested by persence only.[7]

The black hair is compared to various black but attractive objects.[8] He has assigned significant titles to all two hundred and eighty five sections. For example the charm of the cheeks, which gives delight when kissed, which is like the reddish glow of coral and like the face of Gāyatrī twilight, etc.[7] this idea of beauty has encompassed almost all the objects in the universe, which radiate the rays of beauty. Many time, beauty succumbs itself to passion, and there physical aspects of beauty come to prominence. There is an indescribable attraction for the physical beauty, personified in the person of Cupid (Madana, Manmatha etc.).[9]

Thus the work has tends to delve deeply in various empirical objects, and takes out jewels of beauty.

In his 'Jānapadanṛtyagītamañjari', Dr. O.P. Sharma, has published many lyrics of his own, written in various rhythms (Rāgas) on very novel aspects of life, which are conspicuous

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

by their absence in Classical Sanskrit Literature. Those blossoms of folkdance songs, are divided into six categories by the poet himself. (1) Folksongs, (2) Patriotic songs, (3) Songs of devotion and detachment, (4) Songs depicting Erotic and Pathetic sentiments, (5) Western style songs, (6) Season songs.[8] In all these there are sixty four songs. The style is marked by 'Śleṣa', where the words seem to be dancing. This reminds us of the style of 'Gitagovinda' of Jayadeva. A few lines from 'Gaurīlāsyam', sung in Bhūpālī and Mohanarāja may be cited.

At many places the poet has written verses, describing the passionate longings of the loving pair.[16]

The songs, however, are the variable modernization of the themes, retaining the same classical aura of sonorous, melodious compounds. His 'Ṛtugītasaṁhāram' is erotic in nature and stimulates sensuous imagery throughout. His 'Parīkṣinnāṭakacakram', is a galaxy of twenty-seven plays. Out of these, fourteen are based on the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* episodes. The themes are presented in a classical outfit with Nāndī, Prastāvanā, etc. The plays are not strictly divided into acts, but in a number of scenes. The dialogues are developed into prose-poetry style. The verses can be sungs, in keeping with the classical music style of India.

Kacadevayānīyam, Pārīkṣitam, Nartanaśālā. Vajram Vajreṇa Bhidyate (depicting the story of Drupada's treachery with Droṇa), *Prabodhanam* (depicting Kṛṣṇā's encounter with Karṇa), *Indrāya Svāhā* (depicting the handing over of armour and earrings to Indra by Karṇa). *Uttaragograhaṇam* ('dramatizing the incident of Brḥannalā's helping the prince Uttara, to counteract the attempts of the Kauravās of carrying away Virāṭa's cows).

Bhīṣmapratijñā (dramatizing Śantanu's attraction for Satyavatī, and consequent vows of Bhīṣma), *Sāvitrī* (rejuvinating Satyavān at the hands of Sāvitrī, from the clutches of the god of death), the dramas based on the episodes of the *Mahābhārata Śrāvaṇam, Dhanurbhaṅgam, Kāvyāvataraṇam* are based on the corresponding episodes of the *Rāmāyaṇa. Gurudaksiṇā* is based on the 'Raghuvaṁśa' incident of Raghu's giving Dakṣiṇā to Kautsa. *Svapnātiruddham* dramatizes a legend in the *Bhāgavata Purāṇa.* Six plays are based on historical events–*Rakṣābandhanam, Varāhamihiram, Bihlaṇīyam, Rāṣtrodayam* (based on the history of Hampī—the seat of Vijayanagara empire), *Ātmārpaṇam,* (based on the famous sacrifice of Tānāji, a hero in Śivāji's army), *Parivartanam* (based on life of Purandaradāsa, a saint-poet of Kanataka).

The following are plays delineating social themes—*Pānaśālā* (establishing the importance of Sanskrit by contrasting it with disco music and cabaret dance), *Premaparīkṣā* (it stresses the need of mutual consent in weddings, glorifying education, cultural background), *Pariṇītā* (a play condemning dowry system), *Aparājitam* (lauding Indian Art), *Matibhramaṇam* (dealing with marriage problem), *Vayaṁ Pañcādhikam Śatam* (insisting on the unity of India), *Na Strī Svātantryam arhati.* (advocating a correct interpretation of the views of Manu).

In all the plays, the scholar-poet has vouchsafed his deep study of classical and modern music trends, through vivid songs, the child song of Aśvatthāman, song of fisherman, Sāvitrī's eulogy of Mṛtyuñjaya and Bhilla, Kashmir's war song, cradle song in 'Varāhaṁihira', love

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

lyric in 'Pariṇītā', farmer's song in 'Vayaṁ Pañcadhikam Śatam', sleep song in 'Matibhramaṇam', hymn to Gairvāṇī. These are set to a variety of classical Rāgas. All these justified the title 'Gīrvāṇageyacakravartin', conferred on him by scholars.

The writer has lent modern touch to his (poems) plays by using current English words, with Telugu endings. For example, Panṭu, Booṭu, Parkarī, Phonu, etc. The influence of Telugu idiom is quite obvious in his style.[12]

This running and brief survey of the works of Dr. O.P. Sharma, may show the variety and depth of his writings. He was a patriotic man; and attempted to express that flavour through Sanskrit writings.

References & Notes

1. भिल्लसात्मकणशस्मास्मशिको निरजराष्ट्रभावराजितश्च।
सान्द्रगहनविदिततस्करमार्गश्च वन्यचित्तभावकोविदोऽस्ति।।
चचाल वाहिनीसुसज्जितातपन्नमण्डलै-
र्भटालिघोटकालि हेषितालितूर्यनादिता।
निरन्तरं च काहलादिनादनिर्गतस्वनैः
स रोदसीनलं विरौति भीकरस्वनैर्भिया।।

2. त्वयि सन्ति ममाशयाः प्रिय मम भावावलिराशिरूपक।
हृदि विश्वसिमीह चेतक न हि मित्रं भुवि मेऽस्ति चिन्तय।।
तव देशकृते तुरङ्गम बहुसेवां प्रविधाय जीविते।
गहने बहुतृप्तजीवनो मृतवानेस्ति सुशंसितो भवान्।

3.अ अयो भवेधारं प्रथा मुदैव भारतं वयं
प्रपालयेम शाश्वतं प्रजाभिरेव सौख्यदम्।
भवेत्तथा हि नैव तर्पणं क्षताङ्गसंयुतै-
र्विधेम भारताय रक्तवाहिनीचयैर्मुदा।।

3.ब श्वासानिलो वहति यावदिहैव देहे
तावत् प्रियो भवति दैशिकभक्ति भावः।
आकाशपातनमपीह चिरं सहेयं
काङ्क्षे न चापि परशासनदास्यवृत्तिम्।।

4. मानसिंह तन भावनित्णसैमानसं च मम फुल्लितमासीत्।
मानवेन शतधा भवितव्यं देशरक्षणपरायणभावैः।।
रक्षणीयमिह भारतराष्टं राष्ट्रभक्तजनवीरनरेन्द्रैः।
अन्यलोकपरिपालितराष्ट्रं नैव कोऽपि सहते भुवि वीरः।।
काङ्क्षते न हि च मे हृदयं तु वेषभूषणसुभूषितरूपम्।
पर्णरुद्भवने सुखमस्ति रोचते बहु धरातलशय्या।।
धर्म एव परिरक्षति देशं दैशिकं भवति शाश्वतमस्मिन्।
देशभक्तिपरिपूरितलोका नैव शत्रुपदगाश्च भवन्ति।।

5. मन्दारः कन्दुकाकारैर्मञ्जुलैर्दीर्घकेसरैः।
शृङ्गारभावसम्पूर्णो रक्तपुष्पैर्विराजते।।

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

He further remarks:

"It has very hoary past with an unbroken history of well over two thousand years which has no parallel in the annals of the world".[2]

Source of Sanskrit Drama. The incidents of the *Rāmāyaṇa,* the *Mahābhārata* and the Purāṇas are considered as a source material of substantial part of classical Sanskrit literature. That was the situation in the past but recently things are changing. Sanskrit drama has began to draw heavily on other sources for its themes including the day to day happenings and social environments. To quote his words:

"Far too long Sanskrit drama had depended for its themes on the Epics and the Puraṇas. They have been for it their primary sources in may cases, even down to the present time. It is only in the recent past that the playwrights have looked for fresh themes which have greater relevance to the present. This is as it should have been. Literature acting as the mirror to contemporary society has to reflect its problems, its conflicts, its trials; as a matter of fact, its entire build-up"[3].

In another foreword he says:

"The present play is one among the many proofs furnished by the present-day Sanskrit writers that the Sanskrit literature in the oldest and the youngest of the world literatures capable of dealing with some of the most modern of the themes and robust enough in incorporating new ideas and techniques."[4]

Structure of Sanskrit Plays. One of the recent changes in the Sanskrit drama is that modern playwrights are not going for longer plays as in the past. They are giving preference now to shorter ones. About such type of plays his views are:

"The tendency for shorter plays in Sanskrit in contrast to the longer ones had surfaced fairly early. Of the ten major forms of it an overwhelming majority belongs precisely to this very type. These shorter plays have a definite character of their own which is spelt out distinctly in the works of Dramatics. The one act play of today, though sharing with the earlier ones of the types its general characteristics of shortness, is different from them in not carrying with it its well defined form. It enjoys more freedom in its formulation, its theme, its characters, its sentiments, its presentation. It some times is one continuous whole, at other times is sub divided into scenes or even sub-scenes. It assumes the form sometimes of an opera and sometimes of that of a ballet. Sometimes it is just a humorous skit or a satire."[5]

About *Mokṣamūlarvaiduṣyam* he writes:

"Though in three Acts, it is called Nāṭaka by the learned playwright in the modern sense of the term and signifies a dramatic composition."[6]

Sanskrit Drama as a Source of Entertainment. As a Dṛśyakāvya throughout its history it has ben a source of entertainment for people. Though it has provided them a good lesson in morality, entertainment has been its main aim. In his words:

"As a form of entertainment drama has always stood at the top. And it is that our author has adopted for entertaining his readers and spectators. As for the Sanskrit medium, he

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

seems to have been actuated to go in for it to reach the widest corners of the country. Sanskrit is one medium which is practised in common by different linguistic groups many of whom may not be familiar with any medium other than this outside their own".

Relationship between Words and Meaning. After reading all the forewords written by him to different plays it becomes clear that he is of the view that there should be close relationship between word and its meaning, dialogue and expression and scenes and events. As he says in the foreword to the *Bāṅglādeśodayam*:

"The playwright very faithfully depicts in his work the scenes and events as they are found in real life. The drunkards in the tavern in the Praveśaka to act IV are shown to talk and behave exactly in the way they would do in actual life. As and as the liquor goes into their head, they become more and more incoherent in their speech. A heavily drunk person lives in a world of his own, completely unmindful of what goes on around him."[8]

Advocating the importance of effective relationship between word and its meaning he says :

"The playwright should excel in the quality of putting the words in the mouth of his characters in a style and manner that befit a particular occasion."[9]

Like a true critic, criticising the long dialogue in Sanskrit drama he says :

"As a piece of literature, it *(Svānubhūti Nāṭakam)* has everything to commend itself; its elegant expression, chaste style and charming diction. It has few short and crisp dialogues and has instead long ones with lengthy compounds. Characters are introduced just for the sake of introduction with little dramatic justification. But lengthy conversation between a Pandit and a Tantric touching in the intricate problems of Vedānta and Nyāya is ill suited to a play though it may go very well with a philosophical text. Its philosophy seems to overshadow its dramatic aspects. The work as it is has a thin veneer of a drama and not the full developed technique as enunciated in the celebrated works on Sanskrit dramaturgy"[10]

Highlighting the importance of relationship between different scenes and episodes, he states:

" All the five plays are well designed. The development of theme is traced in them through different scenes with different episodes as they unfold themselves in their gradual movement forward. Each episode is treated as one unit and is traced as such.[11]

New Approaches Adopted in Word and Sentence Formation. Since the majority of today's plays has to deal with modern themes, it is normal to come across in them some of the things connected with modern life. For describing them playwrights are following various approaches. Sometimes they take up current foreign words for them and use them by affixing Sanskrit words to them:[12]

गैसविषये, टाइपयन्त्रस्य, रजिस्टरपत्राणि, स्कूटरयाने, सिगरेटभाजनम्, कमिश्नरमहोदयाः इत्यादि

or other places add Sanskrit suffixes to them:[13]

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

6. वक्रपुच्छः पतत्कर्णो
भीषणं भषणे रतः।
वेदमूर्तिश्च विश्वास्यः
सतनं कुक्कुरः मिथः।।

7. आकर्षणात्मकम्, आह्लादकारकम्, अनिर्वचनीयम्, अनुभवैकवेद्यम्, अविरलरसधारापरिप्लुंत, परमात्मस्वरूपम्।

8. चञ्चरीकचयमकालिमकेशा।
नीलनीरदरुमाञ्चितकान्त्या।
नीलकण्ठवरपिच्छविभासा
भ्राजतां वरमरात्लकुन्तल्ला।।

Here are a few titles of some topics:

142. चुम्बनाह्लादकारकं कमत्लोदररक्तिमं मुकरमिवातिर्मलं कपोलसौन्दर्यम्;

146. आकर्षणात्मकावयवैः पूर्वजन्मसुकृतपरिपाकेन देवांशेन च जन्मतः सङ्क्रामितमुत्तमसौन्दर्यम्,

9. जगति सर्वसमारम्भाः मदनसदनकुतूहलजनितानन्दसौन्दर्याय केवलं भवन्ति। (p. 106)

8. लोकगीतवर्गः, राष्ट्रभक्तिगीतवर्गः, भक्तिवैराग्यगीतमार्गः, शृङ्गारकरुणगीतमार्गः, पाश्चात्यपद्धतिगीतवर्गः, गीतऋतुसंहारवर्गः

9. पेशलनीलोत्पलमृदुनालायित-
प्राञ्चन्मणिगणराञ्चितबाहाकार,
दर्पितगङ्गाधरदर्पकखेलने
पीवरवर्तुलकुचकन्दुकसम्भा।।

11. The lover (Nāyaka says) :
चालनचञ्चलगुरुतरश्रोणीभारा
व्यावर्तनशिखरितपीवरकुचभारा
कङ्कणझणझणनिक्वणक्वणिता
पारयेसीहाहृदयं परवशकामावेशा.....त्वमेवाहम्

Thus the beloved (Nāyikā says) :
शीतलमार्दवसैकतशय्यायां
चन्दनचर्चितगान्धिलदेहलतायाम्।
शारदशुभ्रांशुकज्योत्स्नायां
क्रीडावावां सुरतालिङ्गनदोलायाम्-त्वमेवाहम्

12. Here are a few illustrations, culled from various works.
रञ्जे, मा वक्तव्यम्;
क्रमुककर्तरीमध्ये क्रमुकस्य स्थितिः; क्रमशिक्षणा (Discipline) लङ्कृतः, छान्दसः (Conservative); न विचारयेयम् (I will not be sorry), दौर्भाग्यम्, अन्यान्नायमन्यत्, दातुं प्रयतिष्ये, स पीठोपरि उपविशत्; सर्वं सैन्यं जागृदवस्थायां वर्तितव्यम्, अलं स्वकुचमर्दनेन (Enough of flattery), द्राविताः (Dravidians), चारित्रात्मक (historical) सङ्घटनाभूषिताः पानशालाः; भनद्विषये मेऽषन्तश्रदधा वर्तते (Sincere feelings), कुटुम्बः समीचीनम्,
वंशगौरवो मृत्तिकायां भभर्ज (The glory of the family was consigned to dust) etc.

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

Modern Sanskrit Drama as Seen by Dr. Satya Vrat Shastri

Pravin Pralayankar

Born on 29th September, 1930, Padmashri Satya Vrat Shastri is one of the most eminent of the scholars of Sanskrit the country has produced in recent past. Though originally he was student of Vyākaraṇa, yet he covered in his scholarly sweep all aspects of Sanskrit literature. He has to his credit in creative writing in Sanskrit, three Mahākāvyas-*Sribodhisattvacaritam, Indirā Gāndhīcaritam* and *Śrīrāmakīrtimahākāvyam,* one Prabandhakāvya-*Śrigurguovinda-siṁhacaritam* and three Khaṇḍakāvyas-*Bṛhattaraṁ Bhāratam, Śarmaṇyadeśaḥ Sutarāṁ Vibhāti* and *Thaideśavilāsam.* In the field of critical writing he has produced five works including the pioneer one, *The Rāmāyaṇa-A Linguistic Study.* Besides these, he has published nearly one hundred and twenty articles and research papers on various topics and has contributed foreword to more than three scores of books on different subjects which include the following plays:

I. *Bāṅglādeśodayam*
II. *Madhurāmlam*
III. *Mokṣamūlaravaiduṣyam*
IV. *Svānubhūti-Nāṭakam*
V. *Devayānī*
VI. *Madan Mohan Mālavīya Caritam*
VII. *Parivāraniyojanam*

In this paper an attempt is made to notice his views on different aspects of Sanskrit drama as expressed by him in the course of his forewords to the above plays.

Origin of Sanskrit Drama. Origin of Sanskrit Drama is still a mystery. Even after so many years of its unbroken history scholars are of different views regarding its origin. This is what Prof. Satya Vrat says:

"Sanskrit drama's origin is still shrouded in mystery. Attempts by scholars have traced it back to at least a couple of centuries before Christ, meant originally to be put on stage, technically termed as Dṛśyakāvya. Later it turned into a form of literature more to be read than to be put on boards".

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

स्टोवस्य, गैसस्य, चायम्।

The playwrights are also using Hindi idioms in Sanskrit translation, e.g.,

Sanskrit : क्षुत्क्षामकण्ठस्योदरे मूषका यातायातं कुर्वन्ति।

Hindi : पेट में चूहे कूद रहे हैं।

Sanskrit : अयं गिरिधारी कस्य रोगस्यौषधिः।

Hindi : यह गिरिधारी किस मर्ज़ की दवा है।

Sanskrit : भित्तीनामपि श्रोत्राणि भवन्ति।

Hindi : दीवारों के भी कान होते हैं।

The above instances would reveal a different aspect of the personality of Dr. Satya Vrat Shastri. While other contributors to forewords would content themselves in recording their observation on the works they would be dealing with Dr. Satya Vrat Shastri gives his own views on Sanskrit drama which reflects his firm grasp of the subject and ever engaged probity of mind.

Bibliography

1. Preface, *Svānubhuti-Nāṭakam.*
2. Foreword, *Mokṣamūlaravaiduṣyam.*
3. Foreword, *Madhurāmlam*, p. 5.
4. Foreword, *Baṅglādeśodayam*, p. II.
5. Foreword, *Madhurāmlam*, p. 1.
6. Foreword, *Mokṣamūlaravaiduṣyam*, p. 1.
7. Foreword, *Baṅglādeśodayam*, p. 1.
8. Ibid., p. XII.
9. Ibid., p. XIV.
10. Preface, *Svānubhūti-Nāṭakam.*
11. Foreward, *Madhurāmlam*, p. 7.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid.

137267

❑ ❑ ❑

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

GURU[illegible]	[illegible]BRARY	
S[illegible]		
Access on	$	18.2.05
Class on	[illegible]	4/3/05
Cat on	[illegible]	11.5.05
Tag etc.	[illegible]	4.3.05
Filing	[illegible]	11.5.05
E.A.R.	[illegible]	11.5.05
Any other	[illegible]	4.3.05
Checked		

Recommended By..... डॉ. रूपकिशोर शास्त्री

Entered in Database

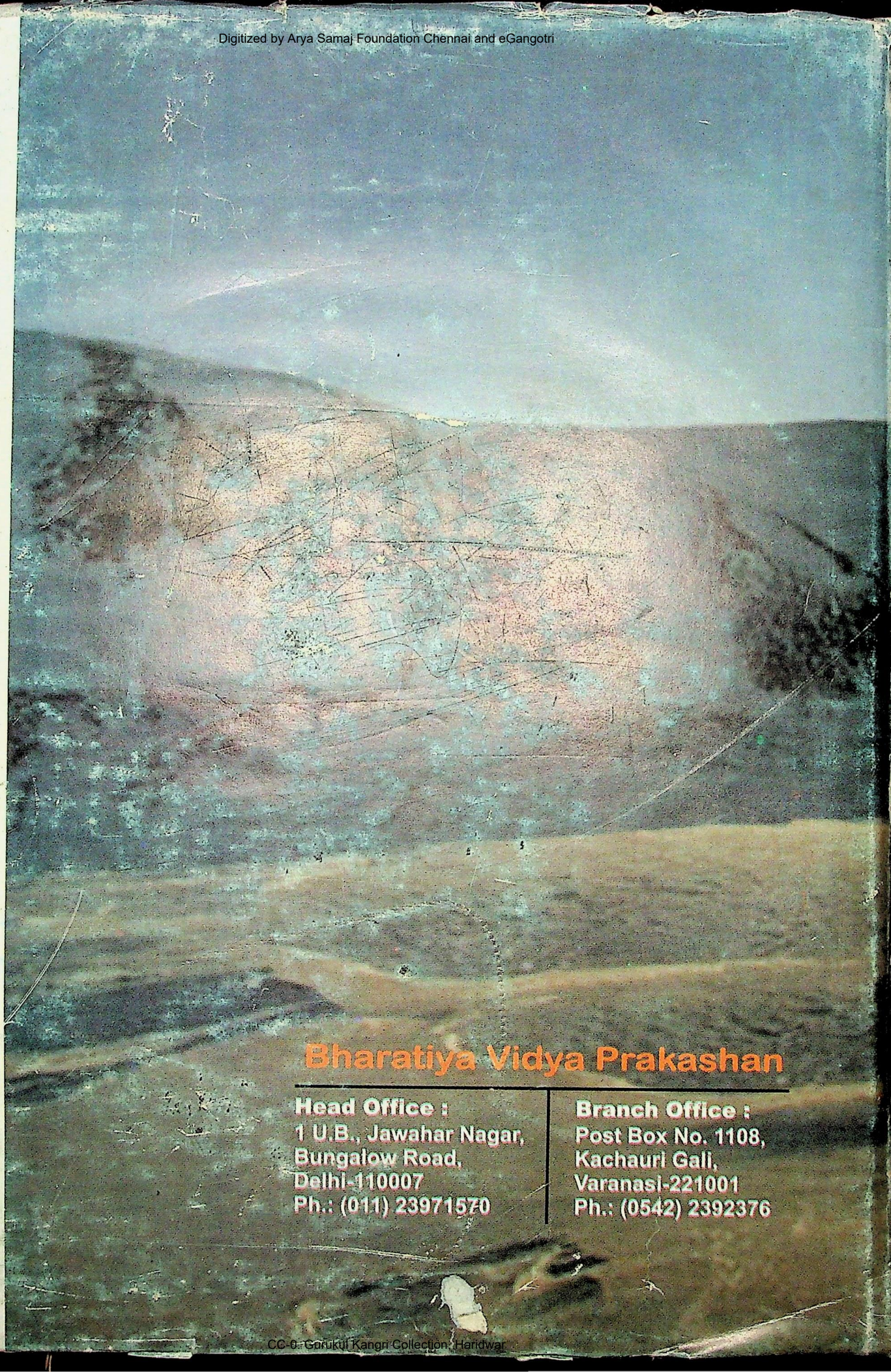
Signature with Date
11.5.05

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar

Digitized by Arya Samaj Foundation Chennai and eGangotri



Bharatiya Vidya Prakashan

Head Office :
1 U.B., Jawahar Nagar,
Bungalow Road,
Delhi-110007
Ph.: (011) 23971570

Branch Office :
Post Box No. 1108,
Kachauri Gali,
Varanasi-221001
Ph.: (0542) 2392376

CC-0. Gurukul Kangri Collection, Haridwar